



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El realismo de Wittgenstein y Heidegger

Autor:

Yuan, María Sol

Tutor:

Cabanchik, Samuel M.

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El realismo de Wittgenstein y Heidegger

Tesis para optar por el título de Doctora en Filosofía

Doctoranda: Lic. María Sol Yuan

Director de tesis y Consejero de estudios: Dr. Samuel
Manuel Cabanchik

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Febrero de 2017

La realización de esta tesis ha sido posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que me ha concedido dos Becas de Estudios de Posgrado (Tipo I y Tipo II) durante el período 2011-2015.

Agradezco al Dr. Samuel Cabanchik haber desempeñado la tarea de dirección en la investigación en CONICET y en el Doctorado de esta Casa de Estudios, donde también me brindó asesoramiento y orientación en su función de Consejero de Estudios. En particular, deseo mencionar sus valiosas sugerencias de caminos y vínculos entre Wittgenstein y Heidegger imperceptibles para mí, así como la solicitud de rigurosidad conceptual. Si acaso esta tesis tuviera alguna virtud, deseo compartir sus méritos con él; las falencias, en cambio, me corresponden.

Asimismo, me siento en deuda con mis colegas y amigos del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral por haberme hecho partícipe de diversos programas de investigación y por guiarme en mis primeros pasos en la investigación filosófica. Siento deuda y gratitud, además, por la generosidad y amistad con la que el Dr. Dante Klocker acompañó mis incursiones en los textos de Heidegger y por el Dr. Federico Penelas, quien estuvo a cargo de mi primera investigación acerca de las interpretaciones anglo-americanas de Martin Heidegger, facilitando generosamente una puerta de entrada al estudio de este problema.

Finalmente, como muestra de cariño y agradecimiento, deseo dedicar este trabajo a Nico y a Libertad; son ellos quienes completan el sentido de todos mis esfuerzos.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	3
LISTA DE ABREVIATURAS.....	9
INTRODUCCIÓN	11
Presentación del tema y objetivos de la tesis.....	11
<i>Tesis a sostener</i>	20
Estructura y metodología del desarrollo expositivo	24
Resúmenes por capítulo.....	25
Aclaraciones	39
Relevancia de la investigación.....	41
1. ASPECTOS METAFILOSÓFICOS EN LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN Y HEIDEGGER	43
1.1 Giro lingüístico.....	51
1.1.1 Wittgenstein en el giro lingüístico.....	52
1.1.2 Heidegger y el giro lingüístico	54
1.1.3 Los empleos de ‘lenguaje’ en el joven Heidegger y en el último Wittgenstein	58
1.2 Giro Hermenéutico.....	69
1.2.1 La fenomenología hermenéutica de Heidegger.....	70
1.2.2 Wittgenstein y la cuestión de la fenomenología y la hermenéutica.....	75
1.2.3 El “como” (<i>als</i>) en Heidegger y Wittgenstein.....	79
1.3 Giro pragmático.....	85
1.3.1 Wittgenstein, el pragmatismo y el “giro práctico”	87
1.3.2 Heidegger y el giro pragmático	95
1.3.3 Wittgenstein, Heidegger y el “escándalo de la filosofía”	105
2. LECTURAS IDEALISTAS TRASCENDENTALES.....	121
2.1 El “idealismo trascendental” de Heidegger	127
2.1.1 El “idealismo trascendental” de Heidegger según Williams Blattner	131
2.1.2 Críticas al planteo de Blattner	136
a) La desaparición del ‘Dasein’	136

b)	Proyecto trascendental e idealismo.....	141
c)	Solipsismo, facticidad y proyecto trascendental.....	147
2.2	El idealismo trascendental de Wittgenstein.....	155
2.2.1	El “idealismo trascendental” de Wittgenstein en la lectura de Bernard Williams.	159
2.2.2	Crítica a la lectura idealista de Bernard Williams.....	164
a)	La desaparición del ‘nosotros’	166
b)	Juegos de lenguaje y la búsqueda de una base objetiva.....	169
c)	El conflicto de las lecturas trascendentales de Wittgenstein	174
2.3	Comparaciones y Conclusiones.....	183
3.	LECTURAS IDEALISTAS LINGÜÍSTICAS.....	191
3.1	El idealismo lingüístico de Heidegger.....	199
3.1.1	El “idealismo lingüístico” de Heidegger en la propuesta de Cristina Lafont.....	203
3.1.2	Comentarios a la lectura de Lafont	208
a)	Sobre la hipostación del lenguaje	210
b)	La crítica a la lectura del lenguaje en Heidegger como una teoría de la referencia indirecta.	218
3.2	El “idealismo lingüístico” de Wittgenstein.....	229
3.2.1	El “idealismo lingüístico” de Wittgenstein en las lecturas de G. E. M. Anscombe y D. Bloor.....	234
3.2.2	Observaciones a las lecturas idealistas lingüísticas Wittgenstein defendidas por Anscombe y Bloor	242
a)	Sobre el carácter hipostasiado de las prácticas lingüísticas.....	244
b)	Idealismo lingüístico y relativismo	248
3.3	Comparaciones y Conclusiones.....	255
4.	LECTURAS REALISTAS	263
4.1	El realismo de Heidegger.....	271
4.1.1	Hubert Dreyfus en defensa del “realismo robusto”.....	276
4.1.2	Crítica a la interpretación de Dreyfus	281
a)	La tematización incompleta del ente intramundano y la separación de la ocupación de los entes	282
b)	La función de los “indicadores formales”	288
4.1.3	El realismo “ontológico-trascendental” de Heidegger.....	290
4.1.4	Observaciones a la lectura realista ontológico-trascendental.....	2966

a) Sobre el posible carácter epistémico de la disposición afectiva	2966
b) La cooriginariedad de la comprensión y la disposición afectiva	298
c) La temporalidad del Dasein y los éxtasis de la disposición afectiva	300
4.1.5 El realismo deflacionario de Heidegger	303
4.2 El realismo de Wittgenstein	313
4.2.1 El “espíritu realista” de Wittgenstein en la interpretación de Cora Diamond	318
4.2.2 El “realismo clásico” de Mounce	325
4.2.3 Observaciones a la lectura interpretativa de Mounce	330
a) La crítica de Mounce a las lecturas realistas no metafísicas de Wittgenstein	332
b) Observaciones al compromiso metafísico de Mounce	335
c) Respecto de la interpretación “fundacionalista”	337
4.2.4 El “realismo de sentido común” de Putnam	339
4.3 Comparaciones y conclusiones	349
CONCLUSIONES	361
BIBLIOGRAFÍA	373
Ludwig Wittgenstein	373
Martin Heidegger	374
Otros.....	376

Ludwig Wittgenstein

- BB* *The Blue and Brown Books / Los cuadernos azul y marrón.*
- BTS* *The Big Typescript / El gran mecanograma.*
- CV* *Culture and Value / Cultura y Valor.*
- GF* *Philosophische Grammatik / Gramática Filosófica.*
- IF* *Investigaciones Filosóficas.*
- LWPP I* *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. 1. / Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.*
- OF* *Philosophical Remarks / Observaciones Filosóficas.*
- RFM* *Remarks on the Foundations of Mathematics / Observaciones sobre los fundamentos de la matemática.*
- RLF* *Some Remarks on Logical Form / Algunas observaciones sobre la forma lógica.*
- RPP I* *Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. 1 / Observaciones sobre la filosofía de la psicología. Vol. 1.*
- SC* *Sobre la Certeza.*
- T* *Tractatus Logico-Philosophicus.*
- WWK* *Ludwig Wittgenstein und die Wiener Kreis / Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena.*
- Z* *Zettel.*

Martin Heidegger

- DGP* *Die Grundprobleme der Phänomenologie / Los problemas fundamentales de la fenomenología.*
- EP* *Einleitung in die Philosophie / Introducción a la filosofía.*

- EPR *Einteilung in die Phänomenologie der Religion /Introducción a la filosofía de la religión.*
- EzHD *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung / Elucidaciones sobre la poesía de Hölderlin.*
- GM *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit / Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad.*
- GP *Grundprobleme der Phänomenologie / Problemas fundamentales de la fenomenología.*
- H *Holzwege / Sendas perdidas.*
- LFW *Logik. Die Frage nach der Wahrheit / Lógica. La pregunta por la verdad.*
- LFWS *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache/ La lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje.*
- MAL *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz / Fundamentos metafísicos de la lógica.*
- MWP *Mein Weg in die Phänomenologie / Mi camino en la Fenomenología.*
- N II *Nietzsches. Zweiter Band / Nietzsche. Tomo II.*
- OHF *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität / Ontología. Hermenéutica de la facticidad.*
- PAA *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks / Fenomenología de la intuición y de la expresión.*
- PGZ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs / Prolegómenos para una historia del tiempo.*
- PlzA *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles / Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles.*
- PT *Phänomenologie und Theologie / Fenomenología y Teología.*
- SZ *Sein und Zeit / Ser y Tiempo.*
- UzS *Unterwegs zur Sprache / De camino al habla.*
- WG *Vom Wesen des Grundes / De la Esencia del Fundamento.*
- ZBP *Zur Bestimmung der Philosophie / Acerca de la determinación de la filosofía.*

“La expresión compuesta “ser-en-el-mundo” indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno unitario. Lo así primariamente dado debe ser visto en su integridad.”

Heidegger, M.: *Ser y Tiempo* (SZ §12: 53).

“Lo que tiene que ser aceptado, lo dado, es –uno podría decir- *formas de vida.*”

Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas* (IF II: §11, p. 226/623)

Presentación del tema y objetivos de la tesis.

El contexto contemporáneo ha producido diversos distanciamientos críticos respecto del legado de la modernidad. Pueden referirse, a modo de ejemplo, los famosos pasajes de Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, libro aparecido en 1979, donde cierra filas junto con Heidegger, Wittgenstein y Dewey (entre otros) en pos de criticar el carácter representacional, esencialista y fundacionalista de la filosofía moderna, otrora legisladora omnipotente sobre el saber y la cultura en general (1989: 5-11). A este esfuerzo se suman también los caminos abiertos por Willard van Orman Quine, Wilfrid Sellars, Donald Davidson y Hilary Putnam, sólo para limitarnos a algunos de los casos más relevantes dentro de la tradición analítica. Todos ellos discutieron el rol soberano que la teoría del conocimiento jugó en la filosofía de la modernidad y los supuestos asumidos a tal fin. En 1953, Quine señala dos dogmas que el empirismo debe abandonar: la distinción ‘analítico/sintético’ y el ‘reduccionismo’ (2002: 61-98). La primera distinción, permitía separar verdades analíticas, basadas en significaciones con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son sintéticas, basadas en hechos. El segundo dogma, sostenía la creencia de que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata. Esta crítica, junto con el “giro lingüístico” decisivo de la filosofía, permiten a Quine enunciar su proyecto de una epistemología naturalizada y el consecuente abandono del objetivo de una filosofía primera, superior a la ciencia (1969a: 23).

Tres años después de la crítica a los dogmas del empirismo por parte de Quine, Sellars ataca la suposición de que conocemos no inferencialmente hechos singulares que no presuponen otros conocimientos y que son la instancia última de apelación en la justificación de nuestras afirmaciones de conocimiento, dando forma a una de las versiones que adquiere el famoso “Mito de ‘lo Dado’” en su ataque contra el fundacionalismo (1997: §32). En 1974, Davidson propone dar un paso más en el abandono de los dualismos modernos rechazando la distinción entre ‘esquema conceptual’ y ‘contenido empírico’, sobre la cual descansaba el presupuesto de que hay una “realidad no interpretada que se mantendría fuera de todo saber”, así como la suposición de que debemos escoger entre afirmar la existencia común de un esquema interpretativo o, por el contrario, conformarnos con múltiples esquemas diferentes (1990: 189-203). Con la renuncia a tal dualismo, la misma idea de representación queda desarraigada. Putnam (1981), por su parte, denuncia el “el punto de vista de Dios” como un presupuesto que subyace al establecimiento de una relación universal de correspondencia entre los conceptos mentales y los objetos del mundo. Este supuesto consiste en asumir que existe una única descripción verdadera y completa del mundo y que es alcanzable desde un punto de vista trascendente, que no pertenece a ningún individuo o grupo.

Estos ejemplos constituyen una muestra de los movimientos de cambio que han tenido lugar en la filosofía del siglo XX y XXI, algunos de los cuales contribuyen a la progresiva sustanciación de los denominados “giros” en filosofía.¹ El más famoso de estos virajes es el que Rorty (1992: 3/50)² define en 1967 como el giro de la filosofía lingüística: “La idea de que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea por una reforma del lenguaje, o bien por una mejor comprensión del lenguaje que utilizamos.” Sin embargo, otros giros han cobrado notoriedad en el seno de las transformaciones filosóficas del siglo XX, a saber, el “giro pragmático” (que bien puede considerarse en referencia a los pragmatistas clásicos o como un giro dentro del giro lingüístico -como salida del paradigma del empirismo lógico) y el “giro hermenéutico” (que hace mención tanto al giro hermenéutico de la fenomenología, en su acepción más difundida, como al interpretativo en el seno de la filosofía analítica).

¹ La metáfora del «giro» es una característica terminológica propia del lenguaje metafilosófico del siglo pasado, predominantemente de su segunda mitad, cuya referencia privilegiada son los redireccionamientos y transformaciones del filosofar, desde el siglo XX a la actualidad (Naishtat, 2010: 217-218).

² El número que aparece seguido de la barra se corresponde con el número de página de la versión en español del libro en cuestión, según las referencias bibliográficas que se detallan en la Bibliografía.

Como resultado de estos distanciamientos críticos respecto de la modernidad y los giros configurados a lo largo de este último siglo, algunas de las distinciones otrora más vívidas no encuentran un lugar en los debates actuales. Estos son los casos de “hecho/valor”, “sujeto/objeto”, “representación mental” o “idea”, “fenómeno/cosa-en-sí”, “trascendental/empírico”, etc. Atendiendo a este contexto, el objetivo de la presente tesis parte de una interrogación, a saber, si la moderna dicotomía “idealismo/realismo” puede permanecer dentro de las “nuevas verdades filosóficas” del debate contemporáneo y si, de ser esto posible, resultaría viable que mantenga aun el mismo significado empleado al hablar de Descartes, Locke, Berkeley o Kant. En particular, la tesis recoge esta discusión a partir de la atribución de las posiciones ‘realismo’ e ‘idealismo’ a los textos del primer período de pensamiento de Martin Heidegger y del último de Ludwig Wittgenstein, quienes pueden considerarse, sin temor a cometer un error, dos de los filósofos más influyentes del siglo XX así como representantes de perspectivas donde las fronteras entre tradiciones contemporáneas tienden a esfumarse.

Sabido es que tanto el llamado “último Wittgenstein” como el “primer Heidegger”³ rechazaron la concepción representacional del conocimiento moderna, así como los “pseudo-problemas” que la misma había generado, a saber, los intentos de demostración de la existencia del mundo externo desde una perspectiva idealista y/o realista, así como la negación de tal posibilidad con la inauguración del escepticismo moderno. Sus propuestas filosóficas ponen en evidencia, según respaldaremos a lo largo de la tesis, tanto el empleo de ideas como de métodos similares en sus críticas y en el desembarazo de los problemas filosóficos vinculados a las nociones que se pueden desprender de esta corriente clave de la modernidad.

En este desarrollo, tanto Wittgenstein como Heidegger proponen una reevaluación de la constitución y conceptualización del conocimiento tal como se desprende del análisis crítico

³ El recorte de la base textual apela a dos motivos: en primer lugar y según esperamos quede en evidencia, en función de la selección del tema de investigación caracterizado por preocupaciones gnoseológicas. En segundo lugar, un esfuerzo por acotar el campo de investigación a los plazos pertinentes de un doctorado. Intentando marcar lo más claramente posible los márgenes del campo de estudio, englobaremos como “último Wittgenstein” aquellas obras donde se consolidó, siguiendo la lectura de Samuel Cabanchik, el “giro práctico” en su concepción de lenguaje (2010a:47, 85 y ss.) recuperando especialmente las publicaciones *Investigaciones Filosóficas (IF)* y *Sobre la Certeza (SC)*. En cuanto Heidegger, nos enfocaremos, dentro de su “primer período” cuyo límite de transición es ampliamente consensuado por la expresión “*Kehre*” (giro), a la primera parte de *Ser y Tiempo (SZ)* así como a varias aclaraciones relacionadas que aparecen en el período que va desde 1925 a 1929, es decir, al círculo más cercano de elaboración y aclaración de la publicación de *Ser y Tiempo (SZ)*. Esta justificación no va en desmedro, claro está, de posibles ampliaciones comparativas planteadas en continuidad de trabajo una vez finalizado el doctorado.

del “cartesianismo”.⁴ Esta idea de conocimiento constituye, tomando palabras de Wittgenstein, una *figura (Bild)* que nos tuvo cautivos (IF §115), es decir, algo más profundo y arraigando que una simple teoría; un paradigma o contexto que ha influenciado, y continúa haciéndolo, nuestras formas de pensar en este área en cuestión y cuyo corazón es justamente la caracterización del conocimiento como el alcance de la realidad externa a través de representaciones internas del sujeto. Dentro de este contexto general, encontramos varias afirmaciones de Wittgenstein donde señala, por ejemplo, que si tratamos de formular en qué desacuerdan realistas e idealistas al sostener una tesis como “hay objetos físicos”, dicho intento desembocará en un claro “sinsentido” (*Unsinn*) (SC §35 y §37), puesto que la expresión pertenece al tipo de afirmaciones que simplemente damos por sentadas antes de comenzar a considerar si sabemos o dudamos de las cosas (SC §208, §209, §243). De este modo, Wittgenstein no sólo se opone al escepticismo moderno y al idealismo que Moore deseaba refutar, sino también a la propuesta de este último de un “realismo del sentido común”. También encontramos algunas anotaciones en *Zettel*: “Imaginemos que una persona es un realista convencido y otra un idealista convencido, y que enseñan a sus hijos según sus convicciones... ¿dónde radicaré la diferencia entre lo que dicen los niños educados al estilo idealista y lo que dicen los niños educados al estilo realista? ¿No será tal diferencia únicamente la del grito de batalla?” (Z §§ 413-414). Este argumento sugiere que una disputa será vacía a menos que tenga alguna consecuencia práctica en nuestras vidas y, por lo tanto, algún significado claro.

Heidegger, por su parte, se refiere a la perspectiva tradicional moderna como una “metafísica del conocimiento” (SZ §12: 59) que consiste en la afirmación de que la relación sujeto-objeto es un punto de partida evidente y un supuesto necesario para cualquier explicación acerca de nuestra experiencia de las cosas, ya sean prácticas o teóricas. La explicación de nuestra relación con el mundo tal como lo supone la tradicional teoría del conocimiento, la cual parte de la premisa de una conciencia “interior” que toma conocimiento de algo “exterior”, es la que abre las posibles preguntas en la cuales se detienen idealistas y realistas, a saber, “¿cómo sale este sujeto cognoscente de su “esfera” interna hacia otra “distinta y externa”, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo puede ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto hacia otra esfera?” (SZ §13: 60). Una vez planteado el problema en estos términos, ya no hay respuesta posible que resulte satisfactoria. En particular, el realismo caracterizado por el

⁴ Con la expresión “cartesianismo” nos referimos a la propuesta de Descartes en torno a los tópicos mencionados en los párrafos anteriores

intento de “explicar ópticamente la realidad por medio de conexiones reales de interacción entre cosas reales” padece de “ceguera ontológica” ya que no llega a notar el modo en que el Dasein se halla ya siempre conectado con lo que lo rodea y ello a partir de sus propios caracteres ontológicos. El idealismo, por su parte, es igualmente opuesto al planteo de la Analítica existencial ya que construye su interpretación de la realidad “sobre el vacío” al no cuestionarse por los fundamentos de la conciencia y al reducir, en última instancia, los entes a aquélla (SZ §43-a: 206-208).

Podría concluirse, en consecuencia, que tanto la explicación realista como la idealista resultan aquí innecesarias e incluso ininteligibles, al menos ateniéndonos a los puntos de vista de Wittgenstein y Heidegger y que, por ende, el debate estaría ya perdido. Sin embargo, esta afirmación en principio sencilla no ha logrado alejar a estos autores de los intentos de caracterización del realismo y del idealismo por parte de sus intérpretes, quienes recuperan las nociones modernas e intentan acercarlas a sus propuestas.

En primer lugar, un grupo de estas interpretaciones tienen en común el hecho de considerar que ni Heidegger ni Wittgenstein han sido realistas representacionales. Charles Taylor, en su artículo “Retrieving Realism” (2013), sostiene que ambos pensadores mantienen una clase de realismo dentro del marco de lo que él denomina “teorías de contacto” o “teorías de inmersión”, las cuales brindan una explicación del conocimiento como un contacto no mediado con la realidad conocida (2013: 72). Según Taylor, la afirmación de Heidegger en torno al trato primario con las cosas permite tomar distancia de un supuesto clave de la Epistemología clásica, a saber, que el primer acercamiento a los objetos de conocimiento es neutral y que luego le es atribuido algún significado por parte del agente (2013: 85).

Que las cosas sean desocultadas primariamente como a-la-mano (*zuhanden*), y que a partir de este trasfondo pueda pensarse una descontextualización de las mismas a fin de mostrarlas como objetos neutrales, es la tesis en la que se dividen, a su vez, las interpretaciones “realistas robustas” y “deflacionarias” sobre Heidegger. Las primeras implicarían aceptar fundamentalmente que los entes presentes-a-la-mano (*vorhanden*) existen y tienen una estructura causal determinada de un modo independiente de las condiciones de nuestra interpretación o cómo le damos sentido a ellos. Esta es la posición de intérpretes como Hubert Dreyfus en su libro *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time* (1991: 254) y Taylor Carman en *Heidegger's Analytic* (2003: 159). Las posiciones realistas deflacionarias, a nuestro criterio parcialmente más apegadas a la descripción que de estas categorías realiza Heidegger, afirman que el conocimiento explícito o teórico no logra poner al descubierto lo que está solamente presente-a-la-mano sino pasando a través de lo a-la-mano en la ocupación. Esta es una posición defendida por intérpretes como Joseph Rouse en

Engaging Science (1996: 134) y Dorothea Frede en "Heidegger and the Scandal of Philosophy" (2002: 203).

Por otro lado, la afirmación de Wittgenstein que aparece en *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM: VI, §23),⁵ a saber: "No empirismo y aun así realismo. Esto es lo difícil", nuclea gran parte de las discusiones en torno al realismo en el propuesta filosófica del segundo Wittgenstein y es sin duda el punto central en torno al cual gira el artículo "Realism and the Realistic Spirit" (1991) de Cora Diamond. El realismo al que se refiere Diamond es "un punto de vista en el cual de una u otra forma se enfatiza la significancia de lo que es independiente de *nuestro* pensamiento y experiencia" (1991: 39). Esta es sin dudas una caracterización general y básica dentro de la cual deberemos colocar a Wittgenstein a fin de denominarlo 'realista' pero que amerita, además, otros añadidos en cuanto a su determinación a fin de poder identificar de manera correcta a qué clase o variante de realismo nos estamos refiriendo. En sus consideraciones, la autora sostiene que puede notarse un "espíritu", un parecido de familia podríamos decir, entre la posición de Wittgenstein y el realismo al enfatizar que el significado es algo en alguna medida independiente de nuestro pensamiento y experiencia (1991: 39). Pero no se trata de una concepción "metafísica" ya que lo que asumimos, en realidad, es un llamado a ser "realistas" en la acepción vulgar del término, es decir, atendiendo a los casos y contextos concretos en vez de abstrayéndonos de ellos. La realidad queda aquí configurada como algo interno a la propia vida cotidiana, pero una vida de un sujeto que no está "sin mundo", sin constricciones, sino que se desenvuelve dentro de un plano ya dado, contextualizado, de significados compartidos y objetivados a los cuales debemos responder.

"Wittgenstein and Classical Realism" de H. O. Mounce (2005), por su parte, sostiene que la postura de Cora Diamond no realiza una lectura realista lo suficientemente fuerte y que termina dando paso a una asimilación anti-realista de esta tendencia. Mounce afirma de Wittgenstein que "sólo su pensamiento tardío puede ser asociado inequívocamente con el realismo clásico" (2005: 109), entendiendo por esta posición la tesis "metafísica" de que nuestro lenguaje se desarrolla a través de nuestras interrelaciones con un mundo independiente. De un modo simultáneo, este intérprete considera que Heidegger pertenece a una tradición anti-realista, junto con nietzscheanos, desconstruccionistas y neopragmatistas, quienes tendrían en común el argumentar, "aunque de modos diversos, que el orden objetivo es una ilusión y que el hombre es la medida de todas las cosas" (2005: 104).

⁵ La primera aparición de *Remarks on the Foundations of Mathematics* fue en 1956. El libro está compuesto de fragmentos editados que van desde 1937 a 1944.

Hilary Putnam, por último, añade en su artículo “Kripkean Realism and Wittgenstein Realism” (1998: 241-252) una mayor caracterización al título de “realista” otorgado al filósofo vienés. Su posición intentará mostrar que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo aquellas que el hablante realiza en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein, acercando a este autor a una definición del realismo al que denominará “de sentido común”.⁶ Putnam considera que Wittgenstein es un realista del sentido común, lo cual no es una posición ni metafísica ni anti-metafísica por el simple hecho de que ignora los problemas filosóficos, no los responde.

Esto da paso al otro extremo del arco interpretativo, donde encontramos lecturas idealistas del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger, agrupadas según hagan o no hincapié en el aspecto “trascendental” de sus planteos. Las lecturas “trascendentalistas”, retraídas a un origen que los propios intérpretes señalan como kantiano, aparecen en relación a Heidegger en 1942 con la obra *La filosofía de Martin Heidegger* (1967) de A. de Waelhens. Esta interpretación, probablemente una de las primeras en esta línea, sostiene que Heidegger no puede escapar al idealismo debido a que los entes sólo son comprendidos sobre la base de la comprensión del ser por parte del Dasein (1967: 309, 316). Este es un argumento que, aunque matizado y con mayores consideraciones, ha sido defendido a fines del siglo XX por William Blattner en *Heidegger’s Temporal Idealism* (1999) así como en artículos como “Is Heidegger a Kantian Idealist?” (2002). La hipótesis de este autor es que ‘realismo’ e ‘idealismo’ refieren, respectivamente, al plano óntico y ontológico tal como se presentan en *Ser y Tiempo*. Heidegger es un realista desde el punto de vista empírico (y óntico), y esto supone en su base un “realismo hermenéutico” (congruente con el que hemos llamado “deflacionario”). En segundo lugar, según Blattner, Heidegger no es ni un idealista ni un realista en relación a los entes desde el punto de vista trascendental. Por último, este intérprete introduce su noción de “idealismo trascendental” en relación al ser (no a los entes) al afirmar que Heidegger conecta el sentido de su pregunta con la dependencia del ser respecto del Dasein a partir del siguiente razonamiento: “si el ser es el marco de referencia ontológico que determina si algo es de un tipo ontológico específico entonces, sin la presencia del ser, la pregunta ‘¿existe esa cosa?’ es un sinsentido” (1999: 190).

La lectura idealista trascendental de Wittgenstein, por otro lado, recibe trato por parte de Bernard Williams, tal vez el principal referente de las mismas. Su artículo de 1974, “Wittgenstein and Idealism” (1981) es paso casi obligado de defensores y detractores de la

⁶ Esta expresión es empleada también por Putnam para referir a su propia caracterización del realismo en oposición al realismo clásico de inspiración dualista y de carácter representacional. Se trata además, de una posición que sostiene tanto en el período conocido como “realismo interno” como en el “realismo directo.”

interpretación idealista trascendental de Wittgenstein. Su principal tesis es que tanto *Investigaciones Filosóficas* como *Sobre la Certeza* cuentan con la presencia de un “sujeto trascendental”, un descendiente plural del “yo trascendental” kantiano distinguible en el empleo que Wittgenstein realiza del pronombre personal en primera persona del plural. Además, sugiere que este “nosotros” no se encuentra en el mundo en medio de lo que lo rodea, no es un grupo social entre otros, sino que debe ser leído como un movimiento dado desde el “yo” trascendental y único del *Tractatus*. Su objetivo principal es mostrar entonces que en este paso no se ha abandonado nada propio de los asuntos del idealismo trascendental. Así, donde al comienzo leíamos “los límites del mi lenguaje son los límites de mi mundo”, ahora afirmaríamos que “los límites de *nuestro* lenguaje son los límites de *nuestro* mundo” (1981: 147). Según el intérprete, aclarar este punto contribuiría a entender el uso ambiguo que Wittgenstein da al “nosotros” en su pensamiento tardío y ayudaría a solucionar el problema de una base objetiva común entre diferentes juegos de lenguaje que permitiese realizar comparaciones evaluativas.

Otros autores han sostenido también una “tendencia kantiana” en relación a nuestros filósofos. Ross Mandel (1978: 259) ha mantenido que tanto Heidegger como Wittgenstein reeditan la “revolución kantiana” compartiendo la noción de que los procedimientos de conocer determinan nuestra perspectiva sobre el mundo y que dichos procesos se encuentran fundados en la constitución propia del Dasein (Heidegger) o en las formas de vida (Wittgenstein). William Brenner, por su parte, sostiene en “Wittgenstein’s “Kantian Solution”” (2005) que lo gramatical reviste un carácter trascendental en el último Wittgenstein. Sin embargo, y mediante la primacía otorgada a la práctica, Brenner cree que aquí se produce un alejamiento en relación con Kant, al rechazar la idea de que una proposición debe ser retrotraída a “algo interior” tal como la estructura *a priori* del entendimiento.

Por último, algunos intérpretes de nuestros autores consideran correcto enfatizar el carácter “idealista” de las propuestas filosóficas de Wittgenstein y Heidegger, sin necesidad de asociarlo por ello a perspectiva trascendental alguna. Tal es el caso de Cristina Lafont en su libro *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (1997) así como en su artículo aparecido una década luego: “Heidegger and the Synthetic A Priori” (2007). En ambos ve a Heidegger como un pensador que ha participado del denominado “giro lingüístico” del siglo pasado, logrando mostrar las fuentes históricas de la reflexión del autor alemán en torno al lenguaje. Continuator de la tradición alemana de filosofía del lenguaje cuyos principales representantes son Hamann, Herder y Humboldt, Heidegger comparte como tema característico la superación de la filosofía de la conciencia a través del énfasis en “la estructuración simbólica del mundo” (Lafont, 1997: 37). En primer lugar, el lenguaje adquiere

un rol constitutivo en nuestra relación con el mundo y conlleva un cambio de paradigma filosófico a partir del abandono de la filosofía de la conciencia. En segundo lugar, el lenguaje es visto como “condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación” (Lafont, 1997: 23). Esta es una característica sólo en apariencia trascendental debido a que los lenguajes históricos ocupan el lugar que ejerce la capacidad constituyente y no ofrecen equivalente alguno a la conciencia trascendental.

Por otra parte, las lecturas en torno a Wittgenstein en términos idealistas lingüísticos surgen de la publicación de Elisabeth Anscombe de 1976 que lleva por título “The Question of Linguistic Idealism” (1981) y alcanzan radicalidad en el artículo “The Question of Linguistic Idealism Revisited” (1996) de David Bloor. Ambos rechazan la interpretación idealista trascendental en sentido kantiano en relación al pensamiento tardío del segundo Wittgenstein. Creen, por el contrario, que una interpretación apropiada de “idealismo” compatible con una visión naturalista puede revelar aspectos interesantes en relación a estos temas.

Para Anscombe, la afirmación de que *“La esencia está expresada en la gramática”* (IF §371) muestra la preocupación de Wittgenstein por describir conceptos en términos de prácticas lingüísticas. Si deseamos preguntar si las “esencias” o su verdad dependen de las prácticas lingüísticas debemos respondernos que para algunas clases de objetos, las clases naturales que comprenden ‘caballos’, ‘rocas’, etc., esta dependencia es parcial en tanto, por un lado, no podemos afirmar que el lenguaje crea eso a lo que refiere mientras que, por el otro, los conceptos son creados a través de las prácticas lingüísticas y no pueden surgir del mero encuentro con trozos independientes de la realidad (1981: 121). Sin embargo, Wittgenstein mantiene de un modo simultáneo una explicación idealista acerca de situaciones que considera que son creadas de un modo pleno por las prácticas lingüísticas. Nos referimos a reglas, promesas, juegos, etc.

David Bloor, por su parte, sugiere que el último Wittgenstein comparte una postura semejante a la del idealismo en tanto sostendría que “algunas verdades o realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas” (1996: 356). Retomando los argumentos de Anscombe (1981), su objetivo es traer nuevamente a escena la caracterización idealista realizada por la autora en relación a las promesas, deberes, etc., y mostrar que la misma es aplicable o extensible a los objetos propios del conocimiento empírico que Anscombe excluía, por ejemplo, caballos, rocas, etc. Al hacerlo, logra comprometerse de un modo pleno con la clase de lecturas idealistas que nos proponemos trabajar aquí y muestra que, a pesar de que una lectura superficial de Anscombe pueda contribuir a catalogarla como defensora de una

interpretación idealista lingüística del segundo Wittgenstein, ella no llega a sostener esta posición respecto de la referencia del lenguaje a las cosas materiales.

Si bien lo dicho hasta aquí no logra presentar los argumentos completos de estos intérpretes⁷ acerca del pensamiento de Heidegger y Wittgenstein en relación a la temática seleccionada, sirve a los fines de establecer que esta superproducción de trabajos no implica que se haya llegado a un acuerdo en lo que respecta a los problemas centrales que contiene la postura de los mismos en torno al realismo y al idealismo. Lo cierto es que, aun cuando dichas interpretaciones tienen el valor de facilitarnos una puerta de acceso a las muchas veces intrincadas argumentaciones de Wittgenstein y Heidegger, la defensa de una perspectiva deriva en la negación o contradicción con tesis también presentes en los textos de nuestros filósofos.

Nuestro propósito será, por lo tanto, construir un recorrido comparativo de las múltiples lecturas realistas e idealistas de Wittgenstein y Heidegger, sopesando sus diferentes tesis no de un modo aislado sino a partir de una lectura inserta en el contexto de sus propuestas filosóficas, en vistas a determinar su coherencia y adecuación en relación a sus restantes afirmaciones. Además, el estudio de las lecturas realistas e idealistas de Heidegger y Wittgenstein dentro del período demarcado buscará agrupar caracteres comunes y especificar las diferencias de contenido en las interpretaciones.

A lo largo de esta tarea, pondremos a prueba la *tesis* de nuestra investigación, a saber, que ambos filósofos mantienen una teoría realista no representacional ni metafísica, ello a partir de un trasfondo práctico que contextualiza y da sentido a nuestras relaciones en el mundo. Esta salida del marco clásico o moderno del debate realismo/idealismo permitiría proponer una versión novedosa de nuestra relación cognoscitiva con lo que nos rodea que tome como punto de partida el espacio común y compartido de la praxis. En el apartado presentado a continuación analizaremos más en detalle nuestra tesis.

Tesis a sostener

La tesis principal de la investigación sostiene que puede efectuarse una lectura realista de las propuestas del segundo Wittgenstein y el primer Heidegger, a partir de un trasfondo práctico que contextualiza y da sentido a nuestras relaciones en el mundo. Este marco que es

⁷ Tampoco resulta una lista exhaustiva de dichas interpretaciones. Otras lecturas realistas pueden confrontarse en Pears (1988) para el caso de Wittgenstein, y Hoffmann (2002) para el caso de Heidegger. Lecturas idealistas pueden consultarse en Lear (1982) y Olafson (1987: 140), respectivamente.

la “praxis” justifica la afirmación de que tanto para Wittgenstein como para Heidegger nuestro acceso a los objetos se da, en casos normales, inmersos en una práctica contextualizada que involucra y relaciona de modo armonioso al mundo y a los seres humanos y facilita los significados así como la objetividad sobre las que se sostienen. Ello permitiría tomar distancia tanto de posiciones realistas metafísicas y representacionales así como idealistas trascendentales y lingüísticas.

A fin de llevar adelante esta hipótesis principal, será necesario poner a prueba, de un modo subsidiario, las siguientes cuatro tesis al respecto:

a) Respecto del idealismo trascendental:

Las interpretaciones idealistas trascendentales desarrolladas en torno a los períodos de pensamiento señalados de ambos autores están equivocadas. En primer lugar, ninguna de las dos propuestas puede identificarse con un sujeto trascendental kantiano, aunque aspectos de este rechazo puedan separar a los autores. El “nosotros” de Wittgenstein y el “ente que somos en cada caso nosotros mismos” de Heidegger resisten ser pensados como sujetos puros o lógico-formales, cuyo contacto con el mundo vendría a establecerse luego. El punto de partida resulta para estos pensadores, en cambio, el del ser humano situado y rodeado de los otros que son como él y de sus actividades u ocupaciones cotidianas que conforman su forma de vida. Este no es una mera constatación que luego se abandona al adquirir un punto de vista trascendental del sujeto sino que se mantiene como un fundamento de contingencia más allá del cual no se desea ni se puede legítimamente avanzar. En los dos casos hay un rechazo al sujeto cartesiano que anida, a pesar de sus reformas sustanciales, en el interior del sujeto kantiano y por lo tanto un repudio a brindar descripciones de la praxis humana en términos de ‘conciencia’.

b) Respecto de lecturas trascendentales:

La coincidencia de ambos pensadores en torno a la resistencia ofrecida a lecturas de tipo idealistas trascendentales comienza a separarse al ingresar en un tema inmediatamente relacionado, a saber, el del empleo de argumentos de tipo trascendental. Si bien tanto en relación a Wittgenstein como en relación a Heidegger encontramos interpretaciones que sostienen una lectura trascendental de los autores no comprometida con el idealismo, nuestra posición al respecto separa estos caminos. *Ser y Tiempo* intenta llevar adelante un proyecto trascendental mientras que las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza* no plantean este método filosófico ni ensayan esta clase de argumentos. Por lo tanto, sería posible asumir que Heidegger adhiere a un proyecto metodológico trascendental aún sin ser un idealista trascendental mientras que Wittgenstein no participaría de ninguna de las dos posiciones.

La cuestión trascendental en *Ser y Tiempo* es asumida con un giro en relación a los empleos en sus antecesores Kant y Husserl. Ahora ya no se intenta dar respuesta al modo en que las cosas se dan a la conciencia sino describir cómo es posible algo así como el “darse” conjunto del espacio donde el mundo y el Dasein se encuentran ya entretreídos. La aperturidad proyectiva y comprensiva de posibilidades de ser por parte del Dasein viene condicionada y limitada por lo que nos rodea y por nuestra propia condición “arrojada”. Heidegger señala esta condición a través de un Dasein fáctico. El punto de vista trascendental, entonces, no constituye los entes tal como son en sí mismos, ni empíricamente en el sentido de hacerlo tal como se nos aparecen. Lo que plantea, ante todo, es el “cómo” en que nos encontramos con los entes partiendo de una acepción más débil pero adecuada en tanto no supone separación alguna entre los planos empírico (o fáctico) y trascendental.

Wittgenstein, en cambio, no se atiene a este tipo de explicaciones trascendentales. La investigación del lenguaje, que caracteriza la tarea de la filosofía, no debe tener pretensiones de constituirse en una teoría sistemática y científica. Precisamente por no tratarse de una investigación empírica, no intenta brindar explicaciones sino facilitar descripciones del uso de nuestro lenguaje que permitan desestimar determinados problemas filosóficos.

c) *Respecto del idealismo lingüístico:*

Ni Wittgenstein ni Heidegger son idealistas lingüísticos, ello a pesar de que en Wittgenstein hay una preocupación central por el lenguaje mientras que en Heidegger se trata de un enfoque ante todo ontológico del mismo.

Sin rebajar la función del lenguaje ni las claras diferencias entre las posiciones de Wittgenstein y Heidegger respecto del tema, resulta sin embargo inadecuado interpretar en términos idealistas el vínculo de ‘lenguaje’ y ‘mundo’. Es en la realización de una teoría sobre la forma de vida centrada y en función de la praxis donde las distancias entre estos autores logran encontrarse a partir del rechazo a estas interpretaciones. Atendiendo a la posición que defendemos, la explicación del lenguaje que emerge de *Ser y Tiempo* es, en algunos modos, similar a la concepción tardía de Wittgenstein en torno al significado enraizado en la práctica lingüística. Ambos autores aconsejan, de igual manera, resistir la tentación de reificar o hipostasiar el lenguaje.

Para Heidegger, el lenguaje (*Sprache*) y sus significados lingüísticos se encuentran fundados en el discurso (*Rede*) y en un tipo de significación de tipo pragmática que no se conforma de signos y palabras. En este último sentido, se trata al discurso como una estructura existencial del Dasein que como ya dijimos, mucho dista del *ego* trascendental kantiano por asumir rasgos de particularidad y contingencia histórica. Al afirmar que el lenguaje proposicional y las palabras son una parte que se integra a las prácticas y las ocupaciones en

general, antes que una serie de etiquetas que se “adhieren” a las cosas, Heidegger y Wittgenstein logran acercarse ya que para este (cf. §§ 198 y 199 de *Investigaciones Filosóficas* así como muchos otros pasajes donde se critica la “concepción agustiniana” del lenguaje), las interpretaciones solas no pueden determinar el significado sino que hace falta, ante todo, el establecer una práctica o costumbre en torno a cómo utilizar nuestras expresiones y cómo dar significado a las conductas de los hablantes. El modo de evitar la reificación del lenguaje y sus consecuencias relativistas consiste, para este autor, en resistir la tentación de pensar el lenguaje como alejado de las prácticas concretas.

d) Respecto del realismo metafísico:

Nuestros autores tampoco son realistas metafísicos ni defienden tesis “robustas” en relación a esta perspectiva desde que reconocen como una empresa imposible acceder a una realidad descontextualizada. Antes bien, parecen acercarse, aunque con salvedades, a una caracterización general del realismo en términos no metafísicos, no representacionales y no dicotómicos, reconociendo como su base la relación armoniosa y continua entre el sujeto y la realidad, expresada en términos de prácticas y ocupaciones.

Rechazar el punto de vista idealista no nos compromete con la postulación de un objeto completamente aislado de nuestras prácticas lingüísticas. En otras palabras, no nos compromete con un realismo robusto o “metafísico”, tomando por esta expresión la acepción que le da Hilary Putnam en *Razón, Verdad e Historia* (1981), la cual consiste en afirmar que 1) El mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente; 2) Hay tan sólo un modo correcto de describir el mundo tal cual es y 3) La verdad implica cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas.

Debido a que para Wittgenstein y Heidegger el mundo no crea los significados ni se imprime causalmente en nosotros, no se puede ser empirista en este sentido. Tenemos un contacto directo, no mediado, con los objetos de nuestras percepciones gracias a que nuestro acceso a ellos ya cuenta con significados. Un modo de darle valor propositivo a esta afirmación consiste en volver al punto sostenido en tercer lugar y mostrar que es la “acción” entendida en los términos más amplios posibles, es decir, como “forma-de-vida” y como “ser-en-el-mundo”. El estar inmersos en un mundo y relacionados unos con otros (factores que se dan en la ocupación y no como una cosa yaciendo dentro de un recipiente) provee el contexto de generación de significados. En el trasfondo de las prácticas y en la convivencia en un mundo “civil” (no inerte) podemos dar una explicación del conocimiento como un contacto no mediado con la realidad familiar. El movimiento que abarca esta concepción es la reinscripción del pensamiento y el conocimiento referidos a objetos en los contextos naturales y sociales en

los que toman lugar. Aquellos son inseparables de nuestra actividad y no hay nada ingenuo en esta teoría desde que el contacto no mediado o directo no se da entre ideas sino que surge de seres vivientes, activos, cuya forma de vida involucra actuar en y sobre un mundo que también actúa sobre ellos. Esta concepción permite ver claramente por qué el realismo de Wittgenstein y Heidegger no puede ser entendido en términos kantianos sin más dado que la forma de vida y la acción, el ser en el mundo entendido como ocupación, son el fundamento “desfondado” y no metafísico, contingente e histórico, donde se asienta nuestro lenguaje, creencias y significados relacionados ya de un modo complejo.

Estructura y metodología del desarrollo expositivo

Nuestro trabajo, y tal vez todo empeño que intente acercar tradiciones rivales, representa un desafío metodológico a fin de limar asperezas respetando sin embargo las diferencias entre autores y modos de pensamiento. A riesgo de no ser suficientemente “wittgenstenianos” con Wittgenstein ni “heideggerianos” con Heidegger, hemos separado los diferentes capítulos de la presentación en función del tipo de propuesta interpretativa analizada, entiéndase: idealistas trascendentales, lingüísticas, realistas y de qué tipo, etc. A fin de subsanar en la medida de lo posible esta desventaja, cada una de las partes tiene, a su vez, una organización que permite distinguir a defensores de la postura que se trate en relación a Heidegger y a Wittgenstein por separado. Consecuentemente, es posible también acceder a sus críticas autónomamente. Con ello intentamos sostener cierta rigurosidad conceptual en el trato de los autores así como hacer justicia a las tesis y respuestas que cada uno puede brindar a los planteos presentados. No hemos desatendido las comparaciones entre nuestros filósofos por ello en tanto a estas dedicamos un apartado especial al final de cada una de las partes, recogiendo las posiciones estudiadas.

La estructura del desarrollo expositivo que continúa a esta INTRODUCCIÓN se organiza en CUATRO PARTES seguidas de una CONCLUSIÓN. La PRIMERA PARTE tiene como objetivo introducirnos al pensamiento de Wittgenstein y Heidegger en los períodos correspondientes, empleando como recurso de análisis los denominados “giros” filosóficos del siglo XX.

Las partes restantes analizan de un modo pormenorizado las interpretaciones idealistas y realistas que se han ensayado sobre el primer Heidegger y el último Wittgenstein, con la finalidad de mostrar a través de argumentos que recurren a sus propios textos y posiciones por qué resulta adecuado englobarlos dentro en una perspectiva realista centrada

en la acción como trasfondo del contacto con la realidad. A este objetivo se llega de un modo escalonado: la SEGUNDA PARTE de la tesis se dedica a las lecturas idealistas trascendentales y la TERCERA PARTE, abarca las lecturas idealistas lingüísticas de Wittgenstein y Heidegger.

La razón por la que se opta por comenzar con este desarrollo es que, a fin de notar la viabilidad de nuestra lectura interpretativa, debemos desestimar sus rivales, cuyos representantes idealistas más distinguidos se encuentran allí debatidos. Además, las lecturas idealistas lingüísticas resultan un paso obligado una vez desestimadas la primera clase de lecturas trascendentales y sus objeciones allanan la parte subsiguiente en tanto ambas partes juntas permitirán sostener, de modo conjunto, que ni Wittgenstein en su segundo período de pensamiento, ni Heidegger en el primero, pueden considerarse idealistas, imagínese esta posición desde el punto de vista trascendental o empírico.

La CUARTA PARTE avanza sobre las lecturas realistas de los filósofos a partir del desarrollo de las interpretaciones respecto de Heidegger en el Primer Apartado y luego en relación a Wittgenstein, en el Segundo Apartado. Ambos apartados de la CUARTA PARTE finalizan con la defensa y justificación de nuestra posición, por lo que no se limitan a ser meramente expositivos de interpretaciones luego criticadas (como es el caso de las dos Partes anteriores de la Tesis). El Tercer Apartado de la CUARTA PARTE compara y justifica la opción de leer de modo conjunto las descripciones llevadas adelante por Wittgenstein y Heidegger en relación a los temas que nos conciernen en términos “realistas” y logra enumerar las características comunes que debemos considerar bajo esta expresión. Luego de este trabajo, a la reconstrucción de ese vínculo entre Wittgenstein y Heidegger estará dedicada la CONCLUSIÓN de nuestra Tesis, construida sobre la recapitulación de las conclusiones parciales obtenidas en las partes anteriores.

Resúmenes por capítulo

A fin de lograr introducirnos en una lectura comparativa de las complejas propuestas de estos autores en torno a nuestros intereses manifiestos en el objetivo de la tesis, resulta de fundamental importancia evaluarlas partiendo del contexto de sus producciones filosóficas. La PRIMERA PARTE, titulada *1. Aspectos metafilosóficos de la filosofía de Wittgenstein y Heidegger*, nos encuadra en la lectura comparativa de estos autores a partir del intento de contextualizar su producción filosófica en relación a tres “giros” de primordial importancia en filosofía contemporánea: el “giro lingüístico” (1.1), el “giro hermenéutico” (1.2) y el “giro pragmático” (1.3). Tanto Wittgenstein como Heidegger son representantes indiscutidos de

alguno de los giros más relevantes que ha tenido la filosofía del Siglo XX. En relación al primero, abundan motivos para asociar tanto el pensamiento de su primer período como el de su segundo con el denominado “giro lingüístico”. El segundo de los autores citados podría exponerse como el inaugurador o al menos como un consagrado representante del “giro hermenéutico” del siglo XX. Por último, pese a la relación de tensión que Wittgenstein mantuvo con el pragmatismo, sus posiciones a partir del período de entreguerras han mantenido un acercamiento al mismo, dotando de vigor al giro pragmático dentro del giro lingüístico. El conocido tratamiento que Wittgenstein otorga al significado en términos de empleos del lenguaje, tal como aparece en *Investigaciones Filosóficas*, tracciona su filosofía hacia un giro pragmático inserto dentro del análisis del lenguaje. Más aun, las descripciones de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* en torno a nuestras creencias o certezas más básicas en términos de un “saber cómo”, una “actitud”, un “modo de actuar”, etc., conduce a un trasfondo pragmatista en el análisis de su pensamiento.⁸ Menos conocida es, por su parte, la faceta “pragmática” de Heidegger. Aquí, el Dasein se encuentra primariamente situado y proyectando comprensivamente posibilidades de ser. Esta comprensión es no sólo ontológica, manifestación del modo en que el Dasein en cada caso es, sino un comportamiento práctico encarnado en acciones manifiestas. La analítica existencial propone una concepción anti-mentalista del Dasein y el modo en que damos significado a lo que nos rodea surge de un comportamiento práctico antes que cognitivo, una acción dirigida a realizar actividades, ocuparse de asuntos, en vistas a lograr determinados fines antes que de hacerse consciente de las cosas. Atendiendo a que ninguno de los dos se consideró a sí mismo “pragmatista” y a que la relación con esta tradición es compleja de establecer,⁹ nos ocuparemos en esta instancia de señalar el rol primordial de la praxis en las descripciones desarrolladas por nuestros autores.

Cada uno de estos giros nos permitirá, a su vez, recoger las tesis principales de ambos filósofos acerca del lenguaje (1.1.3), el empleo del “como” (*als*) como recurso para mostrar el carácter y sentido que adopta la interpretación (1.2.3) y el modo de desembarazarse del problema del escepticismo acerca del mundo externo (1.3.3). Estos aspectos clásicos de sus filosofías tendrán luego un rol protagónico en relación a las diferentes lecturas que nos ocupan.

La SEGUNDA PARTE expondrá las *Lecturas idealistas trascendentales* que, en el caso de Heidegger, encuentra su principal representante en William Blattner a través de su libro *Heidegger's Temporal Idealism* (1999) y, en relación al pensamiento tardío de Wittgenstein, en

⁸ Él mismo consiente este acercamiento al decirnos: “Estoy tratando de decir algo que suene como el pragmatismo” (SC §422).

⁹ Esta dificultad se debe a que sus representantes no sostienen un mismo grupo de tesis y que algunas de ellas son incompatibles entre sí.

el artículo “Wittgenstein and Idealism” de Bernard Williams (1981: 144-163). Nuestra propia posición al respecto se compone de dos partes: en primer lugar, que ni Wittgenstein ni Heidegger pueden ser considerados “idealistas trascendentales” comprometidos con la idea de un “sujeto trascendental” en sentido kantiano y, en segundo lugar, que a pesar de ello Heidegger permanece comprometido con una metodología argumental trascendental (aunque no subjetivista) mientras que Wittgenstein no adhiere siquiera a esta clase de planteos trascendentales.

En primer lugar, entonces, introduciremos una definición provisoria sobre qué debemos entender por ‘idealismo trascendental’. Un modo de delimitar el asunto podría partir definiendo primero cómo funciona un argumento trascendental y mostrando luego su conjugación con una posición idealista: los argumentos trascendentales se distinguen por afirmar que X es una condición necesaria para la posibilidad de Y; por lo tanto, una vez que constatamos que se da Y, debemos admitir *necesariamente* que X se sigue también.¹⁰ El carácter idealista de un procedimiento trascendental añadiría la cláusula de que el objeto en cuestión depende en su existencia de ciertos condicionantes que impone activamente un “sujeto trascendental”. En otras palabras, la existencia de los objetos de las creencias dependería, en el idealismo, del que tengamos esas creencias,¹¹ ello porque es el sujeto quien constituye (o determina) el objeto de la experiencia o creencia, imponiéndole sus límites.

El idealismo trascendental kantiano supone que excede nuestras capacidades el saber cómo deben ser las cosas más allá de nuestra experiencia. Una vez que aceptamos esto, podemos al menos adquirir conocimiento de cómo se comportan las cosas en tanto fenómenos, tomando conciencia de las formas de la intuición y los conceptos a través de los cuales tales fenómenos deben aparecérse nos si queremos tener experiencia alguna de ellos.

En segundo lugar, nos centraremos en el análisis de los argumentos trascendentales en relación a Wittgenstein y Heidegger. Nuestra propia posición al respecto será que, aunque tal separación es impensable en la propuesta de Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, versiones contemporáneas utilizan argumentos trascendentales sin comprometerse con el idealismo. Heidegger sería un ejemplo de este tipo de empleo y las descripciones donde se habla de un proyecto trascendental sin hacer alusiones a ningún tipo de idealismo, tal como veremos, son prueba de ello.

En el caso de Wittgenstein, en cambio, nos enfrentamos a una tarea más compleja ya que deberemos evaluar una disputa entre aquellos que sostuvieron interpretaciones de tipo trascendental sin mencionar al idealismo (como Strawson y Bennett, por ejemplo) y sus

¹⁰ Cf. Stern (2013).

¹¹ Harrison (1982: 212).

opositores (Malcolm, Bolton y Stroud, por citar algunos). La perspectiva de estos últimos será la que nos resulte más adecuada a los propios argumentos de Wittgenstein. Si estamos en lo correcto, podremos concluir lo siguiente de este capítulo: en primer lugar, ni Wittgenstein ni Heidegger pueden considerarse dentro de los períodos recortados de estudio, representantes de tesis idealistas trascendentales y, sin embargo, ambas posturas se diferencian en que, mientras el primero no opta por esgrimir argumentos trascendentales, el segundo proyecta una filosofía de esta índole.

A fin de lograr nuestro cometido, el desarrollo expositivo del trabajo seguirá la siguiente estructura: en el Apartado (2.1) describiremos la posible lectura idealista que se desprende del proyecto trascendental en la obra de Heidegger, reseñando (2.1.1) la posición de William Blattner al respecto. Como dijimos, la misma asevera, básicamente, que no puede afirmarse que Heidegger sea un idealista o realista en relación a los entes, pero sí es un idealista trascendental en relación al ser. Luego, ensayaremos algunas críticas (2.1.2) a esta posición adentrándonos en la idea de un “sujeto trascendental” constituyente y en el modo de interpretar algunos pasajes particularmente conflictivos al momento de rechazar una visión idealista de este tipo. Nos centraremos en dos objeciones que pueden realizarse a la postura de Blattner: en primer lugar, el sentido que le adjudica al término ‘trascendental’ para el análisis de *Ser y Tiempo* en clara vinculación con la noción de ‘Dasein’, así como la consecuente separación entre ‘empírico’ y ‘trascendental’ que a partir de allí se delinea. En segundo lugar, la falta de atención del carácter co-originario que la comprensión mantiene junto con los otros momentos estructurales de la constitución del Dasein y el modo en que esta observación puede iluminar otras interpretaciones de pasajes usualmente leídos en términos idealistas. Cuestionaremos en esta instancia el alcance e implicancias de una interpretación idealista como la propuesta por Blattner. El hilo de lectura será, tal como mencionamos, la afirmación de que el planteamiento trascendental de Heidegger en la primera parte de *Ser y Tiempo* no está acompañado de una teoría de un sujeto autónomo y excluido del mundo con el cual se relaciona. Esto se hace particularmente evidente a partir de la caracterización que Heidegger delinea en torno a la noción de “Dasein” así como su correlación con la descripción de “ser-en-el-mundo”, todo lo cual permite dar peso a una noción novedosa de lo que nosotros podríamos llamar un ‘sujeto fáctico’ dentro de un contexto de proyecto trascendental.

El apartado (2.2) centrará su atención en la lectura que Bernard Williams realiza del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta idealista trascendental “pluralizada”. De un modo similar al intento de Blattner en relación a Heidegger, Williams propone mostrar la presencia de un “sujeto trascendental” presente en el uso que Wittgenstein realiza del “nosotros” y compatible con la posición solipsista del *Tractatus*. Luego

de reseñar la posición de este intérprete (2.2.1), nuestro objetivo será mostrar (2.2.2) cómo su concepción se centra en argumentos que consideramos no se corresponden con la postura del filósofo vienés, en tanto termina concibiendo al lenguaje (y por lo tanto nuestros intereses, ocupaciones, actividades) como “cosas que son expresiones de la mente” y al “yo” en un sentido trascendental. Más precisamente, objetaremos la lectura de la noción del ‘nosotros’ tal como Williams la lee en las *Investigaciones Filosóficas* debido a que el pronombre personal en primera persona en plural señala un grupo de personas que puede ser distinguido de otro grupo en el contexto de su desarrollo y no un constructo lógico-universal. Además, dedicaremos atención a lo que consideramos una concepción mentalista de la praxis humana en la exposición y a la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto a la realidad.

En ambos apartados (cf. 2.1.2 b) y c) y 2.2.2 c)) se dedicará un espacio de desarrollo a la posición de estos autores a partir de las relaciones entre ‘argumentos trascendentales’ y un compromiso de tipo idealista. La implicación entre sujeto y praxis en ambos autores posee tal raigambre que un planteo trascendental que parta de la separación misma entre sujeto y mundo resultará necesariamente infructuoso para comprender sus propuestas filosóficas. Si pensamos ahora en un contexto de un sujeto trascendental, esta figura se deformaría completamente, en tanto la separación entre hecho y mundo se plantea como un abismo que luego viene a solucionar el sujeto gracias a su actividad constituyente.

Una vez alcanzado este doble análisis, estaremos en condiciones de evaluar comparativamente las propuestas de los intérpretes y nuestras críticas a partir de un retorno a los textos de nuestros autores. El último apartado (2.3) estará destinado a recapitular y comparar las conclusiones parciales obtenidas a lo largo de la SEGUNDA PARTE y a realizar algunas consideraciones críticas adicionales en este sentido sobre el diagnóstico que Apel (1985) realiza de Wittgenstein y Heidegger como representantes de una filosofía trascendental, a partir de su interés de mostrar el empleo de los argumentos trascendentales en el campo de la Ética. Nuestra opinión es que Wittgenstein no participa plenamente de la noción de filosofía trascendental “transformada” precisamente porque no adhiere a su descripción del lenguaje. Para Wittgenstein, el lenguaje es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo, nuestra forma de vida, y no hay por lo tanto un punto de vista privilegiado por parte del nosotros, alejado del mundo o reflexivamente “excéntrico”; su lenguaje no puede ir más allá ni ser un meta-juego. Los intereses de Wittgenstein son otros y esto es algo que Apel reconoce en parte al afirmar que el autor de las *Investigaciones Filosóficas* termina rechazando un planteo trascendental. Es nuestra segunda naturaleza, o nuestra naturaleza social, la que nos habilita a mantener instancias reflexivas sobre nuestras

acciones por lo que no resulta necesario comprometerse con la idea de Apel de un “juego lingüístico ideal”¹² que actúe como marco normativo para el seguimiento humano de reglas.

El idealismo lingüístico, al que dedicaremos la TERCERA PARTE (3. *Lecturas idealistas lingüísticas*) de la tesis, tiene un tronco común con el idealismo en general, a saber, la afirmación de que la realidad o los objetos que en ella se encuentran no existen con independencia del sujeto. Ahora bien, es el lenguaje quien sirve de intermediario en este vínculo. El lenguaje del idealismo es uno que 1) es una creación humana y 2) la realidad es un producto de él.

Esta posición se compromete con la idea de que nuestras manifestaciones lingüísticas determinan de alguna medida los objetos a los que las mismas refieren y que la realidad es tan modificable e histórica como nuestro propio lenguaje. Por lo tanto, este idealismo con un giro lingüístico afirma que la realidad depende del algún aspecto del lenguaje que hablamos.

Esta es una posición que han sostenido, aunque con diferentes matices y particularidades, tanto intérpretes de Wittgenstein como de Heidegger a la hora de leer los períodos de producción delimitados en nuestra tesis. Recogeremos dos lecturas paradigmáticas a fin de poder estudiar y sopesar en profundidad el alcance explicativo de estas teorías. Por una parte, la postura de Cristina Lafont en *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (1997) así como en su artículo aparecido una década luego: “Heidegger and the Synthetic A Priori” (2007). Por otra parte, las lecturas en torno a Wittgenstein en términos idealistas lingüísticos se centrarán en la publicación de Elisabeth Anscombe de 1976 que lleva por título “The Question of Linguistic Idealism” (1981), por tratarse de la primera interpretación en este sentido del autor, así como el artículo “The Question of Linguistic Idealism Revisited” (1996) de David Bloor. Estas tres interpretaciones son actrices indiscutidas de la clase de lecturas a las que nos abocaremos en el presente capítulo y ejemplos de la lucidez y claridad del análisis filosófico, aun cuando en esta ocasión no acordaremos con sus conclusiones. Nuestra hipótesis para abordar las elucidaciones presentadas en esta tercera parte serán que ni Wittgenstein en su segundo período de pensamiento, ni Heidegger en su primer período, fueron “idealistas lingüísticos”. En particular, defenderemos la posibilidad de pensar una posición relativista en relación a la propuesta de Wittgenstein sin que ello implique un compromiso con el idealismo.

La estructura expositiva seguirá la propuesta de desarrollo de cada una de las partes de nuestra tesis: en el Apartado (3.1) reseñaremos la posible lectura idealista que se desprende del modo de concebir el lenguaje por parte de Heidegger en *Ser y Tiempo* (3.1.1).

¹² Apel (1985: Tomo II, p. 348 / 331-332).

Luego, ensayaremos algunas críticas (3.1.2) a esta posición adentrándonos en la idea de que el lenguaje posee para Heidegger una dimensión ontológica que resulta ser no-proposicional y por lo tanto difícilmente pueda ser leída en términos humboldtianos como “apertura simbólica del mundo” (3.1.2 a). Lafont confunde las dos caracterizaciones de lenguaje realizadas por Heidegger, a saber, el lenguaje óntico (*Sprache*) y el ontológico, el “discurso” (*Rede*). Al hacerlo, termina asimilando todo lenguaje al lenguaje simbólico o proposicional lo cual le permite acercarse a Heidegger, mucho más de lo que este hubiese estado dispuesto a aceptar, a las posiciones del denominado “giro lingüístico alemán”. Una correcta interpretación de las “significaciones” de tipo práctico y ante-predicativas que acompañan los comportamientos del Dasein permite tomar distancia de la conclusión arribada por Lafont en torno a su propuesta del lenguaje como un modo de “hipostación”. Tampoco necesitaríamos aceptar, consecuentemente, que la posición cae presa de los problemas propios del idealismo lingüístico, a saber, cómo garantizar la intersubjetividad y cómo escapar al relativismo. Además de no participar de una “hipostación” del lenguaje, Heidegger tampoco es víctima de sus conclusiones relativistas (3.1.2 b). Lafont sostiene que el compromiso de Heidegger con el idealismo lingüístico se deriva de los peligros de una teoría indirecta o “intensionalista” de la referencia. Siguiendo la caracterización realizada por Hilary Putnam en “The Meaning of ‘Meaning’” (1975: 219-222), Lafont utiliza la expresión ‘intensionalismo’ para abreviar la tesis según la cual “la intensión determina la extensión”. Según esta posición, la referencia de los signos lingüísticos es una cuestión puramente inmanente al lenguaje o “intra-teórica” y por lo tanto predispone a la teoría a un acercamiento al idealismo lingüístico (Lafont, 1997: 221). Sin embargo, en Heidegger hay un recurso a la objetividad que permite entender cómo es posible concebir los significados en términos de prácticas sociales y compartidas sin caer en el relativismo. El contacto directo que hay con los objetos en las interpretaciones que de ellos hacemos permite tomar distancia de la lectura de Lafont de que, en *Ser y Tiempo*, el significado semántico determina la referencia.

El Apartado (3.2) centrará su atención en la lectura que Elisabeth Anscombe y David Bloor efectúan del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta idealista lingüística, mostrando a la vez las diferencias entre estos autores así como la apropiación y modificación que realiza Bloor en relación a las tesis de la intérprete (3.2.1). De un modo similar al intento de Lafont en relación a Heidegger, Bloor propone mostrar una caracterización del “idealismo lingüístico” como una forma abreviada de nombrar un mecanismo social, en virtud del cual verdades y realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas. Nuestro objetivo (3.2.2) será exponer cómo la concepción de Bloor puede ser objetada al reparar en dos aspectos de esta clase de interpretaciones idealistas lingüísticas: la

idea de que nuestra gramática crea lo que las cosas son al determinar su esencia (3.2.2 a) así como el relativismo cultural en detrimento de cualquier objetividad que vaya más allá del consenso entre los participantes de un juego de lenguaje (3.2.2 b). El lenguaje es, tal como sostiene Dilman (2002: 5), algo que ha evolucionado en el curso de la historia de la humanidad desde los primeros sonidos realizados y respondidos por personas primitivas en un pasado remoto, comunicándose en un modo muy elemental tal como el resto de los animales. El lenguaje ha evolucionado junto con la vida de los humanos, no es algo que los humanos crearon por ser humanos. En este sentido, nos interesa particularmente argumentar que la realidad tampoco es un producto del lenguaje humano. Para sostener esta posición, no queremos valernos de su opuesto, el realismo que consistiría en afirmar que el lenguaje se funda en la realidad. Intentaremos perfilar una tercera vía, intermedia si se quiere, que consiste en pensar que nuestro modo de razonar y el lenguaje en general se fundan en nuestras acciones y actividades y viceversa. Entonces, no contamos aquí con un fundamento último que actúe como principio de razón suficiente para el lenguaje o para la realidad, sino un entramado entre estos factores arraigados en las prácticas y acciones humanas. El lenguaje no es completamente arbitrario sino que se halla inserto en nuestro modo de vida, entretelado en las acciones que llevamos adelante.

El último apartado (3.3) estará destinado a recapitular y comparar las conclusiones parciales obtenidas a lo largo del capítulo y a realizar algunas consideraciones críticas adicionales en este sentido. En particular, confirmaremos la hipótesis de que ni Wittgenstein ni Heidegger son idealistas lingüísticos en el sentido recién señalado, ello a pesar de que en Wittgenstein hay una preocupación central por el lenguaje mientras que en Heidegger se trata de un enfoque ante todo ontológico del mismo. Resaltaremos, además, que nuestra posición y críticas en torno a estos intérpretes no se dirigen a rebajar la función del lenguaje ni las claras diferencias entre las posiciones de Wittgenstein y Heidegger respecto del tema, sino a mostrar lo inadecuado de la interpretación idealista del lenguaje en su vínculo con el mundo. Según nuestro enfoque, y tal como sucedió en el capítulo anterior, es en la realización de una sinonimia sobre la forma de vida centrada y en función de la praxis, donde las distancias entre estos autores logran encontrarse a partir del rechazo a las interpretaciones idealistas lingüísticas. Atendiendo a esta posición, la explicación del lenguaje que emerge de *Ser y Tiempo* es en algunos modos similar a la concepción tardía de Wittgenstein en torno al significado enraizado en la práctica lingüística. Ambos autores aconsejan, de igual manera, resistir la tentación de reificar o hipostasiar el lenguaje.

Una vez rechazadas las posiciones idealistas en los capítulos anteriores, la CUARTA PARTE (4. *Lecturas realistas*) del desarrollo de nuestra tesis propone analizar diferentes

lecturas realistas ofrecidas en torno a Wittgenstein y Heidegger, dentro de los períodos demarcados, con la finalidad de lograr una descripción conjunta de sus planteos en términos de un realismo no metafísico, no representacional y que cuente con la praxis como trasfondo.

Una posición realista debe sostener, como compromiso mínimo, un punto de vista en el cual de una u otra forma se enfatiza la importancia de lo que es independiente de *nuestro* pensamiento.¹³ Tornando al análisis de las posiciones de Wittgenstein y Heidegger, vemos que la crítica al representacionalismo ensayada por ellos nos aleja de cualquier versión del realismo indirecto o representacional, en la que subyace además la versión dicotómica ‘sujeto-objeto’ y donde la realidad sólo es accesible para los seres humanos en la captación o posesión directa de un objeto intermedio (descrito como idea, dato sensorial, apariencias, representaciones, etc.). Sus versiones externalistas, asimismo, agregan énfasis a la idea de que no contamos con un estado o componente alojado en el interior de nuestra mente y al que accedemos en primera persona, al que podamos recurrir como instancia original a la hora de corroborar los significados que empleamos en nuestras afirmaciones en torno al mundo. Esta situación condiciona de antemano una descripción de nuestros autores en términos realistas. De poder lograr un encuadre de este tipo, debería ser capaz de rechazar el realismo indirecto.

A esto podemos añadir que el rechazo de ambos autores de las posiciones de tipo metafísicas en un sentido clásico y su reemplazo por explicaciones de raigambre fenomenológico-hermenéuticas de la praxis, en el caso de Heidegger, e ilustraciones de empleos del lenguaje en una práctica situada, por parte de Wittgenstein, deberían dar lugar a una enfoque del realismo que no resulte metafísico. En sentido general, podemos tomar bajo la expresión “realismo metafísico” el compromiso con la existencia del mundo como una totalidad fija y completamente independiente de la mente para la cual existe una sola descripción completa y una verdad que es también una sola y que consiste en cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas desprovistas de cualquier interés o valor.¹⁴ Así, se imponen dos lados, el de la mente, con sus pensamientos, ideas, creencias, palabras, proposiciones, oraciones, lenguajes, etc., y el lado del mundo, con sus cosas, objetos, estados de hechos, realidad, etc. Entonces, un enunciado será verdadero siempre y cuando logre representar objetiva y adecuadamente el estado de cosas al que se refiere. Si hay un mundo único e independiente, entonces tiene que haber un canon completo y finito de conocimiento acerca del cual no podría haber desacuerdo legítimo.

¹³ Diamond (1991: 39).

¹⁴ Putnam (1981: 49). También: Putnam, H. (1987: 17).

El realismo no metafísico de Wittgenstein y Heidegger, por su parte, se compromete con la idea de que, para que una descripción de la realidad sea correcta, debe *ajustarse* a los hechos. Pero entiende que puede haber varias descripciones correctas que se ajusten bien a los mismos hechos ya que toda descripción refleja un interés y se enraíza en una praxis contextualizada. No asume, por ende, la existencia de una realidad completamente autónoma que fije unilateralmente y de una vez y para siempre los significados.

Nuevamente, tanto intérpretes de Heidegger como de Wittgenstein leyeron a estos autores en “clave” realista, encontrando diferentes matices que hacen sus posición más o menos “robustas” (atendiendo al grado de énfasis con el cual se afirme que el mundo existe de manera independiente a la del sujeto). Recogeremos, a fin de abordar las lecturas de Heidegger, las tesis sostenidas por Hubert Dreyfus en su “Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism” (2002) y en su libro *Being-in-the-World* (1991) y Taylor Carman en *Heidegger’s Analytic* (2003). Ambos defienden la tesis más fuerte en relación al realismo de Heidegger y sus tesis serán agrupadas y equiparadas. Además, Joseph Rouse en *Engaging Science* (1996) y Dorothea Frede en “Heidegger and the Scandal of Philosophy” (2002), serán abordados como representantes de la lectura más débil del realismo en Heidegger, a la que hemos denominado “deflacionaria” por oposición a la expresión “robusta” empleada por Dreyfus.

Para el caso de Wittgenstein, presentaremos y debatiremos tres lecturas: dos de carácter realista no metafísico: a partir del libro *The Realistic Spirit* (1991a) de Cora Diamond y del artículo de Putnam “Kripkean Realism and Wittgenstein Realism” (1998). La lectura “realista metafísica”, la más fuerte de las tres observadas en relación al filósofo vienés, será presentada a partir de la interpretación de H. Mounce en “Wittgenstein and Classical Realism” (2005).

Nuestra hipótesis, tal como dijimos, es que no podemos sostener ninguna posición realista “metafísica” (para denominarlo de un modo muy general) en relación a las tesis de nuestros autores. El trasfondo práctico sobre el que se apoyan tanto las descripciones de Wittgenstein como las de Heidegger muestra ese fundamento no metafísico sino contingente sobre el que basamos nuestros hechos, conceptos y objetividad. Esto nos acerca a una noción de realismo en el que conceptos y realidad ya cuentan con significado de antemano en tanto la *praxis* en la que se enraízan garantiza nuestro trato con lo que nos rodea. El fundamento no es la razón, la conciencia, la correspondencia o adecuación a una realidad “desnuda”; es la praxis, el lugar común y el equilibrio entre los seres humanos y mundo.

Respetando la estructura expositiva propuesta, en el Apartado (4.1) reseñaremos las diferentes definiciones y caracterizaciones sostenidas por los intérpretes de Heidegger en

torno a las posibles variantes de realismo que estarían aparentemente presentes en *Ser y Tiempo*. Para ello, en primer lugar, avanzaremos sobre lo que agruparemos como “posturas realistas robustas”, cuyos principales exponentes son, por un lado, Taylor Carman en su concepción de un “realismo óntico”, tal como lo sostiene en *Heidegger’s Analytic* y, por el otro, la dupla Hubert Dreyfus – Charles Spinosa con sus descripciones de un “realismo robusto”, junto con sus tesis de “realismo múltiple” y “realismo mínimo hermenéutico”. La conclusión de todas estas exposiciones es la misma: hay un realismo “robusto” (Carman lo llama “óntico”) en relación a los entes presentes-a-la-mano (4.1.1). Sin embargo, considerando que la postura de Dreyfus es más clara a favor de una interpretación “fuerte” de este tipo de realismo, a la vez que abarca más elementos, nos dedicaremos, en segundo lugar (4.1.2), a refutar en detalle esta última tesis, bajo el supuesto de que ambas posturas son potencialmente equiparables al sostener la misma afirmación dentro de idénticos ámbitos. Según Dreyfus, deberíamos entender que existe una discontinuidad radical (aunque muchas veces esté oculta detrás de una comprensión inadecuada del carácter fenomenológico de la teoría) entre el trato con los entes en tanto a-la-mano y el trato con ellos en tanto presentes-a-la-mano. El fenómeno del quiebre total entre lo a-la-mano y lo presente a-la-mano se justificaría, a su vez, en la afirmación mínima de que la naturaleza puede ser experimentada de modo independiente a nuestras prácticas de tratar con los entes y nuestra comprensión cotidiana de las cosas. Sin este fenómeno sólo tendríamos experiencia de martillos particulares en su uso, mientras que podemos “desmundanizar” tales entes y permitirnos verlos como componentes estables-presentes (*occurrent*) del universo. Por nuestra parte, señalaremos dos cuestiones presentes en *Ser y Tiempo*, en los §§14 a 18, que no sólo no hablan de la propuesta interpretativa de Dreyfus sino que proponen otra a cambio. Nos referiremos a las definiciones de “mundo” y de la relación entre lo a-la-mano y lo presente-a-la-mano.

En tercer lugar (4.1.3), y en íntima relación con la refutación de las teorías robustas tratadas, caracterizaremos lo que consideramos los lineamientos generales dentro de los cuales podría enmarcarse una interpretación realista de la primera parte de *Ser y Tiempo*, y que denominaremos “postura realista deflacionaria”. Expondremos las interpretaciones sostenidas por Rouse tanto en sus libros *Knowledge and Power* (1994) y *Engaging Science* (1996), como en su artículo “Heidegger’s Philosophy of Science” (2005: 173-189), en términos de un “realismo deflacionario”, así como la postura de Dorothea Frede en su artículo “Heidegger’s Scandal of Philosophy” (2002: 195-216) en torno a un “realismo reformado”. Desde estos parámetros, Heidegger no sería un realista metafísico. En primer lugar, no tiene interés alguno en defender que la verdad implica cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas. Este punto sólo es

aceptable si completamos nuestra interpretación sobre la “verdad” con otra noción de la misma designada bajo el término “alétheia” de carácter no-correspondentista e incluso ante-predicativa. Vemos, en cambio, que Heidegger tan sólo acepta la noción de adecuación o acuerdo como una metáfora inicial de nuestro sentido común. En segundo lugar, tampoco está de acuerdo con la idea de que hay tan sólo un modo correcto de describir el mundo tal cual es. La posición de Heidegger es pluralista, por lo que creemos que hay muchas descripciones verdaderas posibles del mundo y que ninguna clase particular de descripción tiene algún privilegio o autoridad *a priori*. En relación a la afirmación de que el mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente, debemos decir que Heidegger asume, en cambio, que los objetos son ellos mismos tanto productos de nuestras intenciones y tratos que de ellos realizamos como el factor ‘objetivo’ de nuestra experiencia. Aún más, para este autor resulta erróneo explicar nuestro vínculo con la realidad en términos de “mente” y “objetos independientes de la mente”, como también lo es reducir el “mundo” al primer significado de los cuatro estipulados por Heidegger en *Ser y Tiempo*, es decir, como totalidad de entes presentes-a-la-mano (*vorhanden*). Afirmar la independencia de la existencia de los objetos desde el punto de vista realista metafísico implica hablar del mundo como una totalidad definida de antemano, mientras que Heidegger se opone explícitamente a ello como una forma de realismo que no respeta el modo de ser-en-el-mundo como punto de partida. El realismo que está contemplando aquí Heidegger no es uno que atienda en primera instancia a la afirmación ontológica del mundo como principio de argumentación, sino que el mismo debe aclararse en el modo de ser-en posible por el Dasein, lo que implica a su vez una relación entre estos elementos que no es meramente cognoscitiva sino que es ontológica y basada en las ocupaciones vitales y prácticas cotidianas, en la praxis.

El Apartado (4.2) centrará su atención en las lecturas del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta realista. De un modo similar a los intentos de interpretación en esta dirección en relación a Heidegger, contamos con diferencias de énfasis y compromisos con la idea de una “realidad independiente” en lo que denominamos realismo. En primer lugar (4.2.1), Cora Diamond comparte su lectura al respecto en “Realism and the Realistic Spirit” (1991: 39-71), aparecido por primera vez en 1974 y reformulado luego en 1982. Nuestro objetivo será mostrar cómo la concepción de Diamond resulta compatible con nuestra propia interpretación realista de Wittgenstein. Se trata de abandonar la concepción realista metafísica de una realidad completamente neutra y despojada de conceptualizaciones y significados humanos que permanece como un resabio inaccesible al conocimiento, o asequible exclusivamente de modo indirecto. El llamamiento de Wittgenstein es a asumir un “espíritu realista”, donde la acepción “realismo” pierde su herencia filosófica y se interna en

nuestros usos y actividades “civiles”. De un modo complementario, el realismo que se propone para la filosofía es antes que una tesis metafísica, una actividad que consiste en confrontar y contrastar los problemas filosóficos no con experiencias sensibles aisladas, sino con comportamientos práctico-lingüísticos desarrollados en nuestras vidas.

Sin embargo, la posición de Diamond, aunque nodal en su re-direccionamiento de la lectura de Wittgenstein, no logra avanzar mucho más que su recomendación de mantenernos “realistas” en el sentido vulgar de la palabra. Algo de esto se vislumbra en la crítica de H. Mounce a Diamond, al reclamar una mayor definición y caracterización para el realismo del segundo Wittgenstein. En segundo lugar (4.2.2), entonces, desarrollaremos la noción de realismo clásico en la que Wittgenstein se enrola en sus últimas producciones filosóficas, tal como lo ve Mounce en “Wittgenstein and Classical Realism” (2005: 103-121). En tercer lugar (4.2.3), evaluaremos críticamente las consideraciones de Mounce al respecto. Nuestro trabajo será explicitar y valorar la crítica de este autor a la posición interpretativa de Diamond (4.2.3a). Luego (4.2.3b), nos dedicaremos a la afirmación de que la posición de Wittgenstein no intenta salirse de la tradición realista metafísica sino que, muy por el contrario, sus escritos posteriores a la década del '30 muestran un compromiso con esta tradición que se remonta hasta los pitagóricos (2005: 103). Este realismo clásico asume esencialmente que el lenguaje es parasitario del mundo pero que este no lo es en relación al lenguaje (2005: 106). El lenguaje no posee, por lo tanto, sentido alguno si se lo considera anterior o independiente de modo absoluto en relación al mundo. Además, es posible enfatizar suficientemente la falsa dicotomía en relación a la trascendencia del lenguaje en relación al mundo sin por ello abandonar la posición de Diamond. Por último, criticaremos el rasgo fundacionalista de la descripción realista ensayada Mounce mostrando la ambigüedad de su planteo entre una descripción adecuada del trasfondo práctico de nuestros comportamientos lingüísticos y una conclusión radical en torno a la acción causal del mundo a través de este fundamento (4.2.3c). Después de todo, hay diferencias esenciales que separan a Wittgenstein de la tradición filosófica del realismo metafísico y que se centra en el desprecio de la noción de representación en teoría del conocimiento, de las aspiraciones metafísicas que se ensayan detrás del debate entre idealismo y realismo y del establecimiento de una diferenciación absoluta entre el lenguaje y el mundo. Concluiremos que difícilmente se trate de una posición “clásica” del realismo.

En un cuarto momento (4.2.4), intentaremos avanzar en una lectura realista adecuada a la posición de Wittgenstein a partir de las consideraciones que Hilary Putnam realiza en su artículo “Kripkean Realism and Wittgenstein Realism” (1998: 241-252), quien también logra añadir una mayor caracterización al título de “realista” otorgado al filósofo vienés. Su posición intentará mostrar que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo

aquellas que el hablante realiza en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein, acercando a este autor a una definición “de sentido común” del realismo caracterizado como un acceso directo a la realidad. Sin embargo, *Sobre la Certeza* es una respuesta directa a la posición realista de sentido común sostenida por Moore, por lo que a fin de considerar correctamente los límites de esta interpretación de Putnam deberemos volver sobre los comportamientos y acciones de los individuos, el suelo complejo, contingente e histórico donde se halla entrelazado el sujeto y el mundo y donde los significados ya se encuentran enraizados. Recogeremos, además, algunos aspectos de la propia posición de Putnam, tal como es presentada en *The Many Faces of Realism* (1991) y *Realism with a Human Face* (1992), donde muestra las características que debe contener una posición “realista interna” tal como él la define, así como su reposicionamiento a partir de un “realismo de sentido común” (1992: 303).

Los tres enfoques expuestos, el de Diamond, el de Mounce y el de Putnam, contienen, aunque con algunas salvedades y aclaraciones, el núcleo de nuestra propia posición respecto de Wittgenstein así como predisponen el suelo común donde comparar sus propuesta con la de Heidegger respecto de este tema.

El último Apartado (4.3) estará destinado a recapitular y comparar las conclusiones parciales obtenidas a lo largo del capítulo y a realizar algunas consideraciones adicionales en este sentido a partir de la exposición comparativa entre Wittgenstein y Heidegger sostenida Charles Taylor en “Retrieving Realism” (2013: 61-90). Este filósofo sostiene que ambos pensadores mantienen una clase de realismo dentro del marco de lo que él denomina “teorías de contacto” o “teorías de inmersión”, las cuales brindan una explicación del conocimiento como un contacto no mediado con la realidad conocida (2013: 72). La posición que deseamos enfatizar en relación a nuestros autores no puede ser sostenida sobre la base de un dualismo entre sujeto y objeto como dos instancias lógicamente separadas. Hacerlo, sería comprometernos sólo de un modo superficial con una posición que los acercara a cierta clase de realismo, en tanto se reduciría sólo a negar que los “los datos sensoriales” (o cualquier otra interfaz que se proponga entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo externo) son los intermediarios a partir de los cuales accedemos a lo dado. Esto repite el dualismo sujeto/objeto que Wittgenstein y Heidegger rechazan como punto de partida descriptivo de nuestras relaciones con el mundo. Sólo tenemos contacto con las cosas porque estas ya tienen significaciones en nuestro trato, porque genuinamente contamos con ese trasfondo que nos permite estar en un auténtico contacto cognitivo con las cosas. Bajo esta lectura pueden repararse aquellos que intentan acercar las propuestas del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger.

Con ello esperamos haber dado finalmente con una teoría que permita acercar el pensamiento del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger en torno al modo en que establecemos nuestra relación con el mundo, manteniendo la coherencia de sus propuestas y la armonía con el conjunto de sus tesis sostenidas en el período. Detrás de las prácticas, entendidas como el fundamento de nuestra relación con el mundo, no hay otra instancia metafísica que justifique nuestras certezas, dudas, comportamientos lingüísticos, aquello que consideramos verdadero o falso, etc. Las prácticas son el fundamento “desfondado” de nuestros conocimientos, es decir, no son un fundamento absoluto e inmutable, un principio de razón suficiente que justifique de una vez para siempre nuestro pensamiento. Pero no por ello deja de funcionar como fundamento para seres como nosotros, para nuestra naturaleza en función de la cual “hacemos lo que hacemos” y en función del estado arrojado y contingente de nuestro ser-en-el-mundo. Que las prácticas no se basen en fundamentos metafísicos no evita una posición realista en absoluto, sino sólo una de tipo metafísico.

En la Conclusiones Finales recapitularemos las conclusiones parciales de cada uno de los capítulos, sopesaremos las ventajas explicativas de enrolar a ambos autores en la teoría defendida y de compararlos en relación a los mismos aspectos y, finalmente, mencionaremos dificultades y temas que quedaron pendientes en su tratamiento y que constituyen posibles caminos para continuar con la investigación.

Aclaraciones

Antes de introducirnos en la PRIMERA PARTE de nuestra tesis, deseamos realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, la finalidad de esta tesis no es realizar una comparación historiográfica entre posiciones idealistas y realistas modernas (por ejemplo, en Descartes, Kant y Berkeley) y las de Wittgenstein y Heidegger. Nuestro objetivo se enfoca, tal como queda manifiesto en la exposición de nuestra *tesis*, en averiguar si es legítimo considerarlos idealistas lingüísticos o idealistas trascendentales o realistas y de qué tipo, según las caracterizaciones actuales que de sus propias propuestas se hacen. Para lograr este objetivo, nos bastará señalar algunos rasgos comunes encontrados en las lecturas trabajadas al comienzo de cada Parte de nuestra tesis.

En segundo lugar y habiendo aclarado que no se trata de una reconstrucción histórica sino de un plan de trabajo que recoge de modo sistemático las diferentes lecturas realistas e idealistas en torno al último Wittgenstein y al primer Heidegger, resulta necesario especificar el tipo de enfoque que estamos pensando aquí en relación a las expresiones “idealismo” y

“realismo”. Se trata, sin lugar a dudas, de un asunto complejo en tanto abarca una serie de usos diversos a lo largo de la historia de la filosofía y según la tradición en la que nos situemos.

Sirva como versión preliminar establecer que desde mitad del siglo XX en adelante, aproximadamente, suele hablarse de idealismos y realismos metafísicos, epistemológicos y semánticos en relación a diferentes clases de objetos (matemáticos, teóricos, materiales, etc.) y que estas tesis a veces se hallan enlazadas y otras se excluyen. No podemos aquí adentrarnos en el debate entre estas posturas por lo que vale la aclaración de que intentaremos enfocarnos a continuación dentro una perspectiva que podríamos señalar en términos bien amplios como ‘epistémica’. En su acepción realista, este enfoque acepta que (al menos) cierta clase de objetos existen (del mismo modo en que son percibidos) independientemente de nosotros. Una posición idealista, en cambio, se compromete con la idea de que nuestras representaciones, valores, etc. poseen un rol fundamental en la configuración de esta clase de objetos, por lo que estos no existirían o no mantendrían sus propiedades de un modo independiente al sujeto. Esta posición sostiene, además, que todas las proposiciones imaginables acerca de la realidad externa tratan de sus propias experiencias o de las de otros, pero de experiencias de los sujetos al fin y al cabo. El solipsismo sería una versión extrema del idealismo, en tanto piensa que todas las proposiciones imaginables tratan sólo de sus propias experiencias individuales. Sin embargo y tal como hemos señalado en la explicitación de la tesis que se sostiene en nuestro trabajo, muchos de los términos empleados en estas definiciones no resultan adecuados en el contexto de la propuesta filosófica del primer Heidegger y del segundo Wittgenstein. Por ende, lo que marcará la pauta y la caracterización de cada posición será, en última instancia, aquella que facilite cada uno de los intérpretes de Heidegger y Wittgenstein y será en esos términos en los que las tesis serán valoradas.

Por último, a lo largo del trabajo se manifestará que la mayor parte de las lecturas idealistas y realistas sobre el pensamiento de Heidegger ha sido presentada a través de una óptica y de autores que bien podrían enlistarse en la tradición “anglo-americana” en la filosofía actual,¹⁵ del mismo modo en que sucede con Wittgenstein, aunque esto nos parezca, por motivos evidentes, mucho más natural.

¹⁵ Incluso Cristina Lafont, cuyo desarrollo abordaremos en el capítulo 2 de nuestra tesis, bien puede incluirse en este canon. Aun cuando su tesis fue desarrollada en Frankfurt y bajo la dirección de Habermas, su lectura nos conduce, tal como argumentaremos, al mismo seno de la tradición analítica en filosofía del lenguaje, a propiciar motivos para pensar a un Heidegger que participa de una concepción lingüística de los problemas filosóficos, inmerso en un diálogo con autores de la talla de Frege, Russell y Putnam.

Resulta hoy una obviedad señalar que existen múltiples interpretaciones de la obra de Heidegger y numerosos senderos a ser recorridos según los intereses del lector. No del mismo modo suele afirmarse que las lecturas anglo-americanas de Heidegger contribuyen a este canon interpretativo, a no ser que se trate de la opinión de que estos repiten de un modo imperfecto o “en analítico”, lo que ya hace décadas se ha mostrado. Respaldándonos en los textos trabajados, creemos brindar numerosos argumentos contra el prejuicio que consiste en pensar a las lecturas recortadas en nuestra exposición como aportes “infantiles”, faltos de madurez filosófica. Seremos testigos de la insistencia con que estos autores vuelven una y otra vez sobre las mismas preguntas en torno a Wittgenstein y Heidegger, a pesar incluso de que ellos a veces callen las respuestas.

Nos hemos planteado, además, cuál es la legitimidad de leer a Heidegger a través de una temática y de autores que no poseen su “lugar de trabajo” en la tradición continental. Nuestra justificación se encuentra con los límites de nuestros propios intereses despertados por la temática y del deseo tal vez de confundir un poco los límites entre la tradición analítica y continental.

Relevancia de la investigación

No queremos dejar de mencionar en la presente Introducción, las ventajas que conlleva la realización de un estudio comparativo sobre el debate realismo/idealismo en relación a las posiciones de Wittgenstein y Heidegger. Resumimos las mismas en cinco aspectos, sobre los cuales regresaremos en la CONCLUSIÓN de la tesis a fin de lograr evaluar su factibilidad y desarrollo en función de la investigación lograda.

En primer lugar, la crítica al dualismo ‘sujeto/objeto’, entendido en los términos epistémicos clásicos tal cual anida en las posiciones realistas metafísicas e idealistas de diversa índole, abre paso a una concepción del realismo como marco de una perspectiva homogénea entre ambos autores. La ventaja de esta congruencia básica en sus enfoques es que propicia un espacio donde avenir elementos ontológicos de la propuesta de Heidegger a las teorías eminentemente semánticas de Wittgenstein y viceversa.

Por estos motivos y en segundo lugar, gracias a que ambos filósofos proponen métodos y críticas congruentes para desembarazarse del problema clásico presentado en la dicotomía idealismo/realismo, su estudio permitiría trazar mejor esta separación con la modernidad en la configuración de una nueva posición que respetara el espíritu realista de la

demanda de que la realidad nos constriña y brindara una nueva caracterización de los fundamentos prácticos de nuestros conocimientos.

En tercer lugar, la tesis cuenta con la relevancia de poder contribuir al canon de textos comparativos entre ambos filósofos gracias a que nuestro hilo de lectura recorre sus posiciones y las examina. Hemos nombrado ya autores que han comparado de modo explícito a Wittgenstein y Heidegger en torno a la variable del realismo y el idealismo. Algunos de los ejemplos son Mounce (2005), Apel (1985), Habermas (1988), Taylor (2013), Minar (2013) y Mandel (1978).¹⁶ Nuestra tesis cumple, por lo tanto, una doble función, en tanto reexamina las propias posibilidades que ofrecen los textos de Wittgenstein y Heidegger en torno a nuestros intereses y ofrece una crítica de sus interpretaciones comparadas.

En cuarto lugar, la tesis representa una caracterización del ‘realismo’ y el ‘idealismo’ que bien puede contribuir a la aclaración de dichas expresiones en la aún poco clara y delimitada disputa contemporánea entre realismo y anti-realismo. En este sentido, favorece de un modo indirecto al debate en torno a la mejor explicación sobre el modo en que podemos fundar nuestra relación con lo que nos rodea. Por último, en quinto lugar, el sumar una lectura comparativa de las propuestas del primer Heidegger y del segundo Wittgenstein contribuye a ensanchar los cada vez más numerosos puentes entre la tradición analítica y continental en la filosofía actual.

¹⁶ El tema también aparece implícitamente planteado en otras lecturas comparativas en torno a nuestros autores. Por ej., en los comentarios comparativos que establece Rorty entre el primer Heidegger y el último Wittgenstein en términos de una propuesta pragmática. Rorty afirma que para el primer Heidegger “el Dasein era cabalmente lingüístico, igual que cabalmente social. 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” (Rorty, 1993b: 81). También se puede confrontar en la lectura comparada de Wittgenstein y Heidegger en torno a la cuestión del fundamento realizada por Braver (2012: 81-118).

1. ASPECTOS METAFILOSÓFICOS EN LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN Y HEIDEGGER

“Existir es actuar, es decir, es práxis.”

(Heidegger, *PT*: 59)

“En el principio era la acción.”

(Wittgenstein, *SC* §402)

Wittgenstein y Heidegger poseen rasgos comunes y diferencias de carácter más general que el tema que nos ocupa. Nacidos en 1889 en países vecinos de habla alemana, ambos compartieron, en primer lugar, un contexto histórico. En estilo un tanto críptico, el *Tractatus Logico-Philosophicus* y *Ser y Tiempo* aparecieron en la década del '20 y se convirtieron en objeto de estudio indiscutido dentro de cada una de sus tradiciones filosóficas, la analítica representada por el Positivismo Lógico y la continental a la que pertenece la Fenomenología. En este sentido, cada autor responde a una tradición filosófica marcadamente diferente. Sin embargo, ambos fueron representantes eclécticos de esta tradición, y en cierta medida detractores de sus maestros y fundadores de cada una de las corrientes, Bertrand Russell y Edmund Husserl, lo que no impidió que estos supieran admirar el talento de sus discípulos.¹⁷

Wittgenstein y Heidegger, nuevamente, fueron críticos de sus primeras publicaciones célebres y decidieron emprender otros caminos que dieron lugar a igual repercusión e influencia. Dispuestos siempre a proponer nuevos desafíos y planteos, se acercaron, según el caso, al pragmatismo y la hermenéutica, hasta el punto de ser considerados representantes indiscutidos de cada tradición, otra vez, sin que ellos reclamaran pertenencia alguna. Jueces indiscutidos de las teorías propuestas por la tradición filosófica vinculadas a la concepción cartesiana del 'yo', de la 'realidad externa' y del vínculo entre ellos, se esforzaron por mostrar

¹⁷ Russell escribe sobre Wittgenstein en una carta a Ottoline en 1912: “lo amo y siendo que él resolverá los problemas que yo ya estoy demasiado viejo para resolver” (Monk, 1996: 252). Husserl habla de Heidegger en 1931 en una carta a Pfänder: “Depositó mi esperanza más grande en Heidegger... estaba virtualmente convencido de que el futuro de la filosofía fenomenológica sería a él confiada y que no sólo sería mi heredero sino que también me superaría...” (Sheehan y Palmer, 1997: 481).

los supuestos erróneos que yacían bajo la concepción dualista sujeto/objeto y el carácter representacional del conocimiento.

Estos planteos poseen una clara repercusión en la concepción de ‘filosofía’ sostenida por nuestros filósofos, haciendo de la misma una actividad antes que un conjunto de tesis metafísicas, aunque ello de un modo tal vez diferente. Wittgenstein pensaba que la filosofía debe ser una actividad que tienda a la clarificación del empleo del lenguaje en vistas a disolver los pseudo-problemas filosóficos pero no deseaba, al menos expresamente y en su último período, proponer otro conjunto de teorías en su reemplazo. Heidegger, por su parte, también apoyaba la idea de disolver los pseudo-problemas sostenidos en torno a la metafísica y la epistemología clásica y proponía, aún más, un método y algunas herramientas que contribuyen a este objetivo. *Ser y Tiempo* presenta, al menos, un método propositivo y una estructuración sistemática guiada por una meta inconclusa: presentar el horizonte desde donde pueda ser realizada la pregunta por el ser.

La filosofía analítica y la continental en la que encontramos enlistados muchas veces a Wittgenstein y Heidegger, respectivamente, presentan profundas diferencias respecto a qué implica hacer filosofía, qué temas son los filosóficamente relevantes o qué ha de contar como un argumento legítimo en su desarrollo. A esto debemos sumar el hecho de que Wittgenstein y Heidegger parecen haber demostrado poco interés mutuo.¹⁸ Sin embargo, algunas similitudes y acercamientos pueden también ensayarse entre ambos pensadores, tal como esperamos quede de manifiesto a través de esta investigación.

La bibliografía secundaria dedicada a la asociación entre nuestros filósofos es sorprendentemente escasa si se la compara con lo conocida y nombrada que resulta la vinculación. Entre sus principales divulgadores, sin embargo, encontramos pensadores de la talla de Richard Rorty y Apel. El primero ha trazado en varias ocasiones un desarrollo entre estos “seguidores heréticos”, tal como se atestigua en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) o en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos* (1991). Aquel libro expone, en primer lugar, que ambos filósofos (y Dewey también)¹⁹ intentan en sus primeras etapas de pensamiento dar con un nuevo modo de comprender el carácter “básico” de la filosofía. En caso de Wittgenstein, en el *Tractatus*, a partir de una idea de representación no mentalista. En

¹⁸ La salvedad de esta afirmación aparece en los comentarios de Wittgenstein en una conversación en el Círculo de Viena en 1929, aparecidos bajo el título de “Zu Heidegger”: “De seguro puedo imaginar lo que Heidegger quiere decir por ser y angustia” (WWK: 68). Para leer sobre este tema englobado dentro del período “de transición” entre el primer y el segundo Wittgenstein, se puede consultar el artículo “On Heidegger Being and Dread” de Michael Murray (1978: 80-83).

¹⁹ Cf. Rorty, (1979: intro.).

el caso de Heidegger, en *Ser y Tiempo*, a partir de la elaboración de categorías nuevas que no resultasen dependientes de la epistemología clásica ni de la búsqueda cartesiana de certeza. Según esta comparación, en ambos se ensaya ya un rechazo a las ideas modernas del siglo XVII en torno al conocimiento y la mente y sólo posteriormente, en sus segundos períodos, estas consecuencias son asumidas con total radicalidad. A pesar de que en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* la comparación entre nuestros autores se centra fundamentalmente en las virtudes del anti-fundacionalismo de sus segundos períodos de pensamiento, ellos están de acuerdo desde el comienzo en que resulta necesario abandonar la idea del conocimiento comprendida como una representación exacta de la realidad, producto de un proceso mental interno de carácter intelectual. Para ello resulta especialmente importante el rechazo a la idea de “mente” cartesiana (que anidada también en las explicaciones de Locke y Kant, entre otros), como un espacio situado en el interior de los sujetos y que cuenta con procesos y elementos que equivalen al conocimiento o cuya combinación da lugar al mismo (Rorty, 1979: 5-6 /15-17).²⁰

En un Simposio que conmemoraba el centenario del nacimiento de Wittgenstein y Heidegger, en 1989, Rorty realiza una contribución titulada “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje” (1993b: 79-99), retomando bajo algunos matices diferentes la comparación de estos autores. La asimilación queda aquí planteada, a diferencia de lo que ocurría en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, entre el primer Heidegger y el último Wittgenstein. En primer lugar, mientras Wittgenstein abandona en este período su búsqueda schopenhaueriana de contraponerse al mundo como el “límite inefable del mundo” (1993b: 80), el joven Heidegger protesta una y otra vez contra la concepción de filosofía como *teoría* que conduce al intento de ir más allá la existencia contingente, histórica y mundana.

En segundo lugar, Rorty identifica aquello que nos narra Heidegger sobre el Dasein situado cultural e históricamente con lo que el último Wittgenstein nos muestra sobre nuestra situación respecto del lenguaje. Cuando intentamos trascender este *factum*, hacerlo metafísico, quedamos cautivos del embrujo del lenguaje, nos volvemos inauténticos en el engaño (1993b: 81).

En tercer lugar, *Ser y Tiempo* e *Investigaciones filosóficas* compartieron una filosofía de claros aspectos pragmáticos. El primero “dejó” al lenguaje desempeñarse como instrumento y no como imagen, dio preeminencia a las cosas a-la-mano (*zuhanden*), empeñadas en nuestras actividades y prácticas, por sobre los objetos de la contemplación teórica o ante-la-mano

²⁰ Los números a continuación de la barra se corresponden a la edición española según el detalle referenciado en el apartado de Bibliografía de nuestra tesis.

(*vorhanden*) y, por último, afirmó el carácter inseparable del Dasein respecto de sus proyectos, su situación y su lenguaje.²¹ El último Wittgenstein, por su parte, propuso abiertamente que el lenguaje no fuera otra cosa que un conjunto de herramientas.

Este cruce entre el joven Heidegger y el último Wittgenstein plantea otra relación en sus planos complementarios: en primer lugar, el Heidegger posterior no se resistió a ver el mundo “desde arriba”, tornando hacia la metafísica mística que otrora criticara. Esto se condice con la actitud del primer Wittgenstein quien afirmaba que una vez contestadas todas las posibles cuestiones científicas, los problemas de la vida, reunidos en “lo místico”, siguen sin respuesta porque no pueden expresarse en palabras (T. 6.52-6.522). En segundo lugar, tanto el primer Wittgenstein como el último Heidegger afirmaron la función meramente nominativa del lenguaje: el primero mostrando que los enunciados son imágenes que comparten su forma lógica con la realidad; el segundo retrayendo el discurso a palabras individuales sin relaciones con otras palabras o fines. Por último, el primer Wittgenstein a través de la “lógica”, del mismo modo que el último Heidegger a través del “pensar”, rehuyeron de cualquier pragmatismo: uno no lo había aún propuesto y el otro lo estaba abandonando (1993b: 82).

Apel, por su parte, centra su atención en Wittgenstein y Heidegger y se esfuerza por conciliar sus tradiciones: por un lado, la analítica y pragmática anglosajona y, por el otro, la línea continental hermenéutica y fenomenológica. Su libro *La transformación de la filosofía* (1985), aparecido entre los años 1972-1973, sobrevuela la relación entre nuestros autores. Wittgenstein, antiespeculativo e influido por las preocupaciones de las ciencias y las matemáticas, encarando pequeños problemas y disolviéndolos a partir de análisis del lenguaje. Heidegger, por su parte, caracterizado en sus aspiraciones especulativas y como buen filósofo alemán, preocupado por la historia de la filosofía. Y sin embargo, en estas diferencias Apel logra rescatar algo que les es común: su posición crítica en relación a la tradición filosófica a la que adjudican diversas malinterpretaciones relacionadas con la metafísica. Wittgenstein dice en relación a este tema que la metafísica es el resultado de la ignorancia de las reglas que impone la forma lógica para poder realizar afirmaciones con sentido (en el caso del *Tractatus*) o de la ignorancia de las reglas plasmadas en la gramática profunda de nuestros empleos del lenguaje (en *Investigaciones Filosóficas*). Heidegger también es un contundente objetor de la metafísica, aunque su crítica se plasma en el olvido del sentido originario del ser, que es en parte lingüístico y lo será cada vez más en el transcurso de su pensamiento (Apel, 1985 I: 218 y ss.). Esta lectura comparada sirve a los propios propósitos de Apel de una superación de la

²¹ Cf. Rorty (1993b: 81 y 91).

propuesta idealista trascendental kantiana por un proyecto trascendental de raíz pragmático y centrado en el lenguaje.²²

Introducimos en una lectura comparativa de las complejas propuestas de estos autores en torno a nuestros intereses manifiestos en el objetivo de la tesis, demanda una evaluación que no desconozca, al menos en un sentido mínimo, el contexto de sus producciones filosóficas. En vistas a este objetivo, el presente capítulo intentará cuadrar la posición del Heidegger en *Ser y tiempo* con el segundo Wittgenstein empleando como recurso tres caracteres constituyentes del quehacer filosófico del siglo XX y XXI: los denominados “giro lingüístico”, “giro hermenéutico” y “giro pragmático”. Como adelantamos, tanto Wittgenstein como Heidegger son representantes indiscutidos de alguno de los giros más relevantes que ha tenido la filosofía del Siglo XX. En el primer caso, sobran motivos para asociar tanto el pensamiento de su primer período como el de su segundo con el denominado “giro lingüístico”. El segundo caso podría exponerse como el inaugurador o al menos como el consagrador del “giro hermenéutico” de la ontología del siglo XX.

El vocablo “giro” es, según expresa Francisco Naishtat en un artículo titulado “Los «giros» filosóficos y su impronta metafilosófica” (2010: 215), la metáfora elástica y austera que desde el siglo XX preferimos a la expresión “revolución”, algo manida y barroca a nuestro gusto contemporáneo, con la cual Kant inaugura, en el segundo prefacio de su *Crítica de la Razón Pura* (CRP: B XXII), una categoría metafilosófica para referirse a su propia filosofía crítica. Sin embargo, los empleos de “giro” y “revolución” contrastan en algunos aspectos. En primer lugar, un giro no se hace en un solo momento ni por un solo individuo, a diferencia de cómo Kant entendía su propio viraje. Los giros del siglo XX se caracterizan por ser pluripersonales y transversales a diferentes corrientes filosóficas. En segundo lugar, estos no poseen la carga escatológica kantiana, reflejada en la esperanza de alcanzar la plenitud metafísica gracias a su revolución. El empleo de la metáfora “giro” desde la segunda mitad del siglo XX, fundamentalmente cuando lo pensamos en el contexto de la obra filosófica de Rorty (quien popularizó la expresión a partir de su definición de “giro lingüístico”), posee una clara

²² Dejando de lado las menciones de Apel y Rorty, la bibliografía parece bastante acotada. Entre los libros que comparan diferentes aspectos de Wittgenstein y Heidegger, pueden consultarse: Sefler (1974), Edwards (1990), Mulhall (1990), Glendinning (1998), Rudd (2003) y Braver (2012). Los aportes de estos últimos dos autores, fundamentalmente, serán seguidos en varias ocasiones a lo largo de la tesis debido a que permiten iluminar aspectos del debate idealismo-realismo.

connotación anti-sistemática y un rechazo de la racionalidad como meta suprema.²³ Según la definición de Naishtat:

La metáfora del «giro» es por ende una característica terminológica propia del lenguaje metafilosófico del siglo pasado, predominantemente de su segunda mitad, cuya referencia privilegiada son los redireccionamientos y transformaciones del filosofar, desde el siglo XX a la actualidad (Naishtat, 2010: 217-218).

Utilizando este recurso de los “giros” en filosofía como una herramienta conceptual ya clásica para entender las posiciones más generales de los filósofos del siglo XX, presentaremos las diferencias claras pero también sus similitudes en torno al primer Heidegger y al segundo Wittgenstein, en relación a los modos de abarcar y presentar los problemas propios del quehacer filosófico. Tal como dijimos, atenderemos a tres giros en filosofía: en primer lugar, el “giro lingüístico”, en el que indiscutiblemente puede ubicarse el pensamiento de Wittgenstein y que ha generado cierto debate en relación a la propia participación indirecta por parte de Heidegger a partir de las influencias del denominado “giro lingüístico alemán”.

En segundo lugar, el “giro hermenéutico” que en el siglo XX tiene como protagonista a Heidegger pero plantea un desafío a fin de establecer el grado de participación en el pensamiento tardío del segundo Wittgenstein. La carga de la prueba cae aquí, a diferencia de lo que ocurre con el giro anterior, del lado de este filósofo, por lo que analizaremos fundamentalmente pasajes de la segunda parte de *Investigaciones Filosóficas* a fin provocar un acercamiento y evaluar los límites entre ambas posiciones.

En tercer lugar, consideraremos el modo de participación del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger en lo que podríamos denominar, en términos amplios, el “giro pragmático” en filosofía. La propuesta de este tercer espacio de estudio es medir el compromiso de ambos filósofos con algunas de las tesis que podríamos distinguir en relación a la ecléctica corriente del pragmatismo clásico y el neo-pragmatismo, a partir de un compromiso amplio con el recurso a los comportamientos y acciones, o lo que llamaremos *praxis*,²⁴ a fin de describir el trasfondo de nuestros vínculos cognitivos con el mundo.

²³ Claro que si miramos esta meta en el surgimiento de la filosofía de Frege, por ejemplo, dicho objetivo se ve intacto.

²⁴ El término “praxis” no equivale aquí al de “conducta”, de carácter más claramente psicológico. La “praxis” supone la conducta o a la disposición a actuar pero señala, a su vez, una trama de configuraciones culturales, sociales e históricas, así como caracteres que responden a la propia

Este paso posee importancia en tanto nos habilitará para acercarnos de un modo más preciso al tema de nuestra tesis en los sucesivos capítulos, en tanto sólo en la medida en que logremos entender cuáles son las posiciones y respuestas que tanto el segundo Wittgenstein como el primer Heidegger han logrado dar a los problemas clásicos que se vinculan con las posiciones en torno al idealismo y al realismo, entenderemos el porqué de sus críticas y abriremos una posibilidad para una caracterización novedosa en torno a ellos.

naturaleza de los humanos. Tiene que ver ante todo con el modo de ser o la forma de vida, siempre situada o contextualizada, de los humanos.

1.1 Giro lingüístico

El “giro lingüístico” resulta sin lugar a dudas una de las características más importantes del siglo XX en Filosofía. La expresión representa la tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir del examen de la forma en que éstos están encarnados en el lenguaje. En otras palabras, propone un análisis lingüístico de las expresiones en las que tradicionalmente se han formulado los problemas filosóficos, demandando precisión y nitidez a los mismos.²⁵

Algunos rasgos comunes de las diferentes tendencias que componen el giro lingüístico son, en sentido negativo, el rechazo a otorgar estatus epistémico a las oscuras nociones de ‘ideas’ en el interior de mi conciencia o contenidos privados y no proposicionales del sujeto. En otras palabras, el esfuerzo por abandonar categorías metafísicas en la explicación del conocimiento y el reemplazo (en mayor o menor medida) del análisis de la conciencia por el del lenguaje.²⁶

Nuestro objetivo es mostrar en qué aspectos y medida ambos filósofos se vincularon con el viraje lingüístico que adquirió la reflexión filosófica a partir del siglo XX. Mientras Wittgenstein adquiere su formación filosófica en el núcleo del debate acerca de la estructura formal del lenguaje y con el análisis de su empleo cotidiano, junto a referentes y compañeros como Frege, Russell y Moore, la relación de Heidegger con la reflexión del lenguaje parte de otro contexto, a saber, su asociación con la tradición alemana del lenguaje que se remonta a Hamann, Herder y Humboldt. Esta diferencia en el contexto de sus pensamientos y de sus intereses se encuentra plasmada en el espacio que ambos otorgan a la reflexión sobre el lenguaje y a las herramientas metodológicas para abarcarlo y que pueden resumirse en la preocupación eminentemente ontológica de Heidegger y centrada en nuestro lenguaje para el caso de Wittgenstein.

Esto no debe impedirnos pensar la propuesta del joven Heidegger y del último Wittgenstein en relación: el lenguaje como una “articulación de los significados del mundo”, como el que abre y organiza el espacio en el que se mueve ya siempre el Dasein, nos muestra desde un trasfondo ontológico cómo el lenguaje es más que una comunicación de contenidos internos de la conciencia y que recorre nuestro propio ser en el mundo. Esto es algo que, creemos, Wittgenstein también dejó en manifiesto aunque en sus propios términos al decirnos que nuestro lenguaje, nuestros juegos de lenguaje, son nuestra forma de vida y que poseen un arraigamiento último en nuestra acción.

²⁵ Cf. Acero y otros (1996: 15-16).

²⁶ Cf. Alegre (2002).

1.1.1 Wittgenstein en el giro lingüístico

Si bien la expresión “giro lingüístico” se relaciona con distintas corrientes filosóficas (la fenomenología, la hermenéutica, el marxismo, etc.) la filosofía analítica ha tomado el lugar del origen y el eje de este cambio. Progresivamente configurado desde los intentos de fundamentación de la Matemática de Gottlob Frege, el atomismo lógico de Bertrand Russell, la propuesta de Wittgenstein en el *Tractatus Logicus-Philosophicus* y el Círculo de Viena, el giro lingüístico impulsó el proyecto de correr al pensamiento del ámbito privado y subjetivo para colocarlo en “el exterior”, es decir, en el ámbito público de la estructura del lenguaje. Este cambio trajo consigo importantes consecuencias meta-filosóficas no solo dentro de la tradición señalada, sino también en sus recepciones y ampliaciones posteriores. El motivo para que se diera esta transformación fue el rol central que adquirió el lenguaje en tanto mediación e incluso limitación de toda investigación filosófica y científica, a partir precisamente del reconocimiento de la lógica y la gramática como condiciones de posibilidad de todo acceso al análisis del conocimiento (Naishtat, 2010: 226). Esto derivó en un nuevo modo de hacer filosofía, basado en la actividad que consiste en esclarecer las proposiciones mediante el análisis del lenguaje.

En cuanto al empleo de la expresión “giro lingüístico”, la misma adquiere resonancia a partir de 1967 gracias al célebre trabajo *El Giro Lingüístico* (1992) editado Richard Rorty,²⁷ el cual proporciona materiales de reflexión sobre el viraje filosófico más amplio operado sobre el ámbito de la “filosofía lingüística” en general. Así lo introducía el propio Rorty en la Introducción a dicho libro, titulada “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy” (“Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística”):

“Entenderé por «filosofía lingüística» el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente” (1992: 3/50).

Sin embargo, este término ha dado lugar a diferentes posiciones, algunas marcadamente desiguales, en su interior. Prueba de ello es que tanto la concepción de

²⁷ Anteriormente, la expresión había sido utilizada por miembros del Círculo de Viena. Cf. Bergmann (1964: 177) y Schlick, M. (1993: 59-65). Rorty (1993b: 80), por su parte, adjudica su acuñación a Bergmann.

lenguaje del primer Wittgenstein como la del segundo puedan incluirse sin dudas bajo esta acepción. Adhiriendo *en toda su obra* a la concepción de la filosofía como actividad encargada de disolver pseudo-problemas filosóficos a partir del análisis del lenguaje, “el primer Wittgenstein” del *Tractatus Logicus-Philosophicus* hablaba de “la” (única) filosofía como la actividad encargada de elucidar “la esencia” (forma lógica) del lenguaje, oculta por el ropaje de las oraciones gramaticales de las lenguas vernáculas, y de fijar el límite entre el sentido y el sinsentido, desalentando todo intento de transgredirlo (al menos a través del lenguaje). El segundo Wittgenstein, en cambio, el del período de *Investigaciones Filosóficas*, reformula el concepto a la luz de la noción fundamental de “juegos de lenguaje”, transformando la concepción de filosofía en actividad descriptiva. En efecto, el concepto de “juegos de lenguaje” remite directamente a la idea de que lo importante no es ya la esencia del lenguaje, puesto que no hay algo así como “un” lenguaje.²⁸

Más allá de las diferentes concepciones de lenguaje resumidas en torno a Wittgenstein, lo cierto es que el filósofo mantuvo el quehacer filosófico orientado al estudio de la descripción, aclaración y función del lenguaje a lo largo de toda su filosofía. Por ende, la metáfora del “giro lingüístico” resulta lo suficientemente flexible como para englobar el arco de posiciones que van desde primeras posturas claramente lógicas y semánticas como las de Frege y el primer Wittgenstein, hasta posiciones pragmáticas del lenguaje como las de las *Investigaciones Filosóficas*.

En la introducción a *Consequences of Pragmatism* (1982: xiii-xxvii/ 16-50), Rorty enrola a Wittgenstein dentro de la lista de aquellos que insisten en “la ubicuidad del lenguaje” (1982: xx/26), junto a propuestas tan diversas como las de Derrida y Foucault. Estos “profetas” sostienen que el lenguaje siempre se halla presente y que nuestras creencias y conocimientos acerca del mundo están en función de cómo se nos ha enseñado a hablar, de los textos y de las personas con las que cada cual ha topado (1982: xxx/42). Esta posición es el síntoma de la insatisfacción ante las ideas, datos sensoriales, categorías puras del entendimiento y

²⁸ En realidad, la concepción de ‘lenguaje’ se transforma progresivamente en manos de Wittgenstein y pueden distinguirse, en relación a ella, al menos tres períodos: el del *Tractatus*, el período de transición o “intermedio” y el que nos interesa a nosotros, el correspondiente a las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*. En la primera de estas etapas, como dijimos, el lenguaje se concibe como una figura (*Bild*) de la realidad. Luego, aparece la idea de concebir el lenguaje como un “sistema” o como un “cálculo”, tal como aparece en sus escritos de 1929 *Some Remarks on Logical Form (RLF)* y también en las notas taquigráficas tomadas por F. Waismann y editadas bajo el título *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis (WWK)*. Finalmente, el empleo de la noción de “juegos de lenguaje” como forma de vida se consolida en *Investigaciones Filosóficas*.

estructuras pre-lingüísticas de la conciencia, etc., como candidatos para brindar la base o el punto de partida seguro para el pensamiento.²⁹

Esta afirmación de Rorty da lugar a la pregunta de hasta dónde llega la atención en el lenguaje por parte de Wittgenstein en su segundo período en función de determinar si Rorty está en lo cierto al sostener que el lenguaje ocupa el centro o el recurso fundacional de sus explicaciones acerca de nuestras referencias a la realidad. Danièle Moyal-Sharrock (2004: 6-12) llama la atención sobre este tema sugiriendo comprender el giro lingüístico de Wittgenstein de un modo diferente a como lo hicieron Rorty y otros, esto es, sin asumir por ello que el lenguaje no necesita arraigarse en ningún otro recurso. Por el contrario, este giro “correctamente” entendido, muestra al lenguaje como emergiendo de la vida y por lo tanto, sitúa en la acción el punto de partida de las explicaciones filosóficas acerca de nuestro trato con la realidad, antes que en el propio lenguaje. En este sentido, Moyal-Sharrock afirma que tal vez “Wittgenstein es mucho más pragmatista de lo que el propio Rorty hace de él” (2004: 7). Nos dedicaremos a analizar el vínculo de Wittgenstein con algunas tesis del pragmatismo más adelante. Por ahora, baste con decir que esta posición no va en nada en detrimento de la adhesión de Wittgenstein al giro lingüístico, si entendemos por esta expresión el énfasis en el análisis del lenguaje como recurso metodológico para presentar problemas filosóficos.

1.1.2 Heidegger y el giro lingüístico

Debemos pasar a considerar, sin embargo, si la época del giro lingüístico, que tuvo a Wittgenstein como protagonista, hizo partícipe también a su coetáneo Martín Heidegger, formado en una tradición ajena a la filosofía analítica donde germinó dicho viraje. Hans-Georg Gadamer ha puesto el acento en la preocupación de Heidegger por el lenguaje a lo largo de toda su producción filosófica. En una conferencia de 1969 titulada “El pensador Martín Heidegger”, Gadamer afirmaba:

“... de una manera más exclusiva que para toda la gran tradición del pensamiento metafísico, la materia del pensar heideggeriano es el lenguaje... Se ha criticado a menudo el carácter peculiar y obstinado del propio lenguaje de Heidegger... puede ser que aquél que no participa en este pensar no logra olvidar

²⁹ La idea de que El lenguaje ocupa el lugar de “hechos últimos” en la explicación filosófica de Wittgenstein, también se encuentra, por ejemplo, en Scruton (1984: 271-284; esp. 280).

que las vías de las conexiones lingüísticas que hay que seguir no son las habituales. Desde luego, no es el lenguaje de la información. El lenguaje de Heidegger y del pensar no transmiten simplemente algo con medios lingüísticos que, aun sin la condición del lenguaje, ya sería conocido como lo que es” (Gadamer, 2002: 71).

Basándose en esta posición y en otras similares como la de Habermas (2002), *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (1997) de Cristina Lafont presenta a Heidegger como un autor que adhiere al giro lingüístico, aunque este desplazamiento encuentra sus raíces no en la filosofía analítica sino en una vertiente de origen alemán. Para mostrar esta cercanía con el giro que aquí nos ocupa, Lafont nos retrotrae al denominado (a partir de Charles Taylor) “giro lingüístico alemán”, expresión con la que se reúnen tesis vinculadas al lenguaje de los filósofos alemanes Hamann, Herder y Humboldt. Heidegger comparte como tema característico la superación de la filosofía de la conciencia a través del énfasis en “la estructuración simbólica del mundo” (Lafont, 1997: 37).

La autora distingue de este modo dos etapas de adhesión, una primera, correspondiente al período anterior a la *Kehre*, donde Heidegger sólo asume de un modo “implícito” su giro lingüístico, producto de una sólo parcial o ambigua destrascendentalización de sus argumentos filosóficos. El lenguaje es visto como como “condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación” (Lafont, 1997:23), siendo esta una característica sólo en apariencia trascendental o “cuasi-trascendental”, como dice la autora, ya que lo que ocurre en realidad es una “destrascendentalización” de la filosofía. La razón para este cambio se debe a que los lenguajes históricos ocupan el lugar que ejerce la capacidad constituyente y no ofrecen equivalente alguno a la conciencia trascendental.

Los escritos de Heidegger posteriores a la ruptura con *Ser y Tiempo*, en cambio, conforman una reflexión expresa y detallada en torno a los tópicos vinculados al lenguaje. El lenguaje adquiere un rol constitutivo y privilegiado en relación a todo “lo que es”, es el constituyente por excelencia del mundo. Por ejemplo, en conferencias como “*Die Sprache*” (“El lenguaje”), pronunciada en 1950 y compilada en *De camino al Habla (UzS)*, encontramos algunas de sus famosas afirmaciones vinculadas al tema, como por ejemplo, “el lenguaje habla” (*UzS*: 9-30) o “el lenguaje es la casa del ser.” Según Lafont, el giro lingüístico estableció, en su vertiente alemana, la concepción del lenguaje como constituyente de sentido, a diferencia de la concepción tradicional que otorgaba al lenguaje el papel de instrumento transmisor de lo obtenido previamente en la conciencia. Esta tradición mantiene con la

vertiente general la idea de equiparar 'lenguaje' y 'razón'. La crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un 'instrumento' para la designación de objetos independientes del lenguaje produce un cambio de paradigma, de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje: es el lenguaje mismo el que posee un papel 'constitutivo' en nuestra relación con el mundo, el que nos abre el mundo en su significatividad.

Sin embargo, si bien parece razonable aceptar el matiz eminentemente centrado en el lenguaje que adquieren los pensamientos de Heidegger luego de la *Kehre*, no resulta tan sencillo adherir a esta posición en el contexto de *Ser y Tiempo*, al menos si tenemos en cuenta la caracterización que Heidegger realiza allí del lenguaje en su doble dimensión óptica y ontológica. Por esta razón encontramos en *Ser y Tiempo* pasajes donde Heidegger afirma que "tampoco sería suficiente adoptar el horizonte filosófico en el que W. von Humboldt planteó el problema del lenguaje" (SZ §34: 166). Heidegger reclama en relación al lenguaje, lo que reclama en torno al sujeto: pensar su esencia, lo cual refiere a las implicancias entre el lenguaje (*Sprache*) y el discurso (*Rede*),³⁰ es decir, entre el lenguaje proposicional y óptico y el lenguaje en sentido ontológico que articula las significaciones dadas en los comportamientos práctico-existenciales del Dasein.

Particular mención merece aquí el trabajo de Habermas en *Verdad y Justificación* (2002), en particular, el Capítulo 1 de su primera parte, titulado "Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico."³¹ Habermas afirma que tanto Wittgenstein como Heidegger consumaron cada uno una variante del giro lingüístico, el primero a partir del descubrimiento de la semántica lógica de Frege y el segundo en el paradigma lingüístico y hermenéutico de Humboldt, Droysen y Dilthey (2002: 65). Sus propuestas, además, fueron conduciendo progresivamente a una contextualización del lenguaje por parte de Wittgenstein y al "idealismo de la apertura lingüística del mundo" por parte de Heidegger.

Habermas concede, por ende, que el denominado "giro lingüístico" se consumó de dos maneras diferentes, una analítica y otra hermenéutica, y que entre las primeras versiones de

³⁰ Hemos preferido aquí la traducción "discurso" empleada por la versión castellana de Rivera C. a la de "habla", popularizada por la traducción de Gaos para la expresión *Rede* (*die*). Las razones responden fundamentalmente a seguir la edición española más empleada a lo largo de la tesis, que acentúa el significado de "discurrir sobre algo" en el empleo de la expresión *Rede*. Sin embargo, debe considerarse que el discurso no es un resultado teórico o reflexivo del sujeto sino que, antes que nada, posee una dimensión práctica y dialógica de la que tal vez da mejor cuenta la expresión "habla".

³¹ De hecho, el trabajo de Lafont recién mencionado es el resultado de su investigación doctoral bajo la dirección de Habermas, a quien sigue en este aspecto.

las mismas puede haber relaciones de semejanza.³² Estas consistirían, concretamente, en la limitación del estudio al aspecto semántico, por la parte analítica a la relación entre proposición y hecho y, por la hermenéutica, a la articulación conceptual del mundo que es inmanente a un lenguaje natural. Ambas corrientes, además, utilizan otros instrumentos: los primeros los medios de la lógica, los segundos los métodos de una ciencia del lenguaje orientada al contenido. Por último, ambas consideran la pragmática del habla como algo meramente derivado; en cualquier caso no cuentan con que las cualidades estructurales del habla discursiva pudieran hacer una contribución propia a la racionalidad del entendimiento (2002: 77). Estas caracterizaciones se ajustan principalmente a los primeros períodos de pensamiento de Wittgenstein (más ligado a Frege) y de Heidegger.

Lo dicho hasta aquí sirve para dar apoyo a la idea de que Heidegger también puede ser visto como un representante del giro lingüístico, aunque al adentrarnos en el análisis de esta posición en la PARTE TERCERA de nuestra tesis tendremos que desacordar con parte de lo sostenido por Habermas y Lafont en torno a la concepción y el estatus que posee la noción de “lenguaje” para el autor alemán en el círculo de *Ser y Tiempo*. En primer lugar, si consideramos que la “destracendentalización” del sujeto y del lenguaje conforman un rasgo esencial del giro lingüístico tal como lo sostienen Rorty, Habermas y Lafont, para nombrar sólo algunas de las personas aquí citadas, nuestra posición será, al respecto, que en el caso del segundo Wittgenstein podemos pensar claramente en términos de esta adhesión (ello gracias a la desestimación que defenderemos en la SEGUNDA PARTE del presente trabajo sobre sus lecturas trascendentales). Pero ello no significará caer presos de una suerte de idealismo lingüístico, desde que el giro lingüístico de las descripciones ensayadas por Wittgenstein en el período señalado debe siempre ser recogidas en el suelo de la praxis conformada en nuestra forma de vida. A este aspecto nos dedicaremos en la TERCERA PARTE de la tesis.

En segundo lugar, sin embargo, defenderemos que en *Ser y Tiempo* no se produce un abandono de la empresa trascendental y en consecuencia se debilita su inserción en la lista de filósofos que adhirieron al giro lingüístico en filosofía. El giro lingüístico ha sido de inigualable relevancia para el pensamiento del siglo XX pero ello no significa que sus teorías siempre hayan sido críticas del paradigma sujeto-objeto o el modo representacional de entender el conocimiento. Con esto queremos decir que aunque *Ser y Tiempo* no centre su problemática en el lenguaje y no haya ingresado al giro lingüístico de un modo pleno, su planteo dentro del

³² Habermas sostiene no sólo que los giros lingüísticos pueden asociarse entre las dos tradiciones señaladas sino que, en líneas generales, “la filosofía hermenéutica y la filosofía analítica no son dos tradiciones opuestas, sino dos tradiciones que se complementan” (2002: 66).

marco del giro pragmático lo acredita en su crítica al paradigma de la conciencia. Dando debate a la lectura de Lafont en la PARTE TERCERA de esta tesis, no nos comprometeremos, en cambio, con una posición idealista trascendental en torno al autor, en tanto consideramos que “lo trascendental” no está asociado a un sujeto completamente autónomo, es decir, logra deslindarse de su usual asociación con el idealismo y por ende, no constituye los entes tal como son en sí mismos, como así tampoco determina el acceso al fenómeno entendido como opuesto a la cosa en sí. Por el contrario, el sentido del ser entendido como marco trascendental plantea el modo, el “cómo” en que nos encontramos con los entes intramundanos, tal como defenderemos en la SEGUNDA PARTE de la presente tesis.

1.1.3 Los empleos de ‘lenguaje’ en el joven Heidegger y en el último Wittgenstein

Wittgenstein y Heidegger fueron críticos de la concepción estándar del lenguaje, el conocimiento y la realidad. Resaltando cada uno de ellos aristas diferentes en sus desarrollos, se dirigieron, sin embargo, a los mismos efectos, a saber, mostrar la falsedad de la teoría en tanto no surge de la propia descripción de los fenómenos o, para decirlo de un modo wittgensteniano, de la consideración de los casos concretos o contextos en donde se manifiestan. Además, ambos dirigen este trabajo a evidenciar una alternativa para concebir nuestro vínculo con la realidad que incluya nuestros intereses y prácticas como fundamento múltiple o plural.

Siguiendo a Guignon (2013: 87), uno y otro cuestionaron, en primer lugar, lo que podría denominarse el “modelo de nombre-y-objeto” para designar la relación del lenguaje con el mundo. Esta idea puede resumirse de la siguiente manera: (1) el mundo está formado o constituido por objetos de varios tipos y (2) donde encontramos un sustantivo también debe haber un objeto al cual el sustantivo refiera o con el cual se corresponda. (3) el comprender una palabra debe implicar, al menos en parte pero sustancialmente, el captar el objeto con el que la palabra se relaciona. En segundo lugar, otra idea bastante extendida que se somete a la crítica de Wittgenstein y Heidegger resulta ser el pensar que la función primaria del lenguaje consiste sólo en ser un vehículo del conocimiento o de información, expresado en oraciones declarativas, proposiciones o aserciones. Consideremos brevemente de qué modo dirigen cada uno sus críticas.

Wittgenstein comienza sus *Investigaciones Filosóficas* con una cita de las *Confesiones* (I, 8) de Agustín, condensando en ella una determinada figura cautivante de la esencia del

lenguaje que consiste en afirmar, primero, que “las palabras del lenguaje nombran objetos” y que, segundo, “las oraciones son combinaciones de tales nombres” (IF §1). Se trata, según el propio autor se encarga de explicarnos, de una teoría que uniformiza todas las funciones del significado de las palabras y las oraciones que las contienen. Lo que estas palabras deben cumplir para poder nombrar todas ellas objetos es una misma función, es decir, sólo podemos realizar con ellas un solo tipo de operación. Sin embargo, un análisis concreto del lenguaje que no parta de un modelo preconcebido, nos muestra que no podemos dar una explicación uniforme del significado de las palabras, algo manifiesto al mirar la gran cantidad de operaciones que podemos realizar con las palabras de nuestro lenguaje. No debemos ocultar las diferencias (IF §14) bajo la uniformidad de las apariencias de lo escrito y lo hablado (IF §11 b). De hecho, las palabras son como las manivelas de la locomotora: todas lucen similares pero sus funciones son diferentes (IF §12).³³

Además, todas las palabras del caso agustiniano parecen ser introducidas o aprendidas por los hablantes de la misma manera, a saber, por ostensión. El caso del lenguaje que sirve de comunicación entre el albañil *A* y el aprendiz *B* (IF §2) sirve para ilustrar el ejemplo del adiestramiento de carácter ostensivo. “Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra «losa» mientras muestra esa forma” (IF §6). La conexión asociativa entre la palabra y la cosa, adquirida de un modo inmediato a través de los sentidos y de la que somos conscientes de un modo introspectivo, resulta ser uno de los presupuestos del empirismo al que Wittgenstein ahora se opone. Con esto, nuestro autor no desea negar que este método de enseñanza tenga su importancia; sólo rechaza que podamos haber adquirido la entera capacidad lingüística por ostensión.³⁴ En realidad, lo que parece admitir en relación a las definiciones ostensivas es que ellas sólo son exitosas cuando producen el “efecto deseado”, para lo cual el aprendiz debe tomar la ostensión “del modo correcto”. En el §29 de *Investigaciones filosóficas* afirma: “Y cómo ‘interpreta’ él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada.”

³³ Wittgenstein también tiene una explicación general de por qué tendemos a adjudicarle una sola y única función (la de la referencia a objetos) a nuestro lenguaje. Esta consiste en el deseo que guía la investigación científica a subsumir bajo una sola teoría o explicación fenómenos dispares. Algo similar dice Heidegger en *Ser y Tiempo* al afirmar que hay un afán incontrolado de subsumir todo bajo un solo principio, lo cual nos lleva a cometer errores en nuestras descripciones acerca de cuáles son los fundamentos que permiten explicar diferentes fenómenos.

³⁴ Cf. IF §§28-35.

Esta afirmación a la que hemos arribado anticipa el famoso párrafo 43 de esta misma obra: la tesis de que el significado de una palabra está en su uso.³⁵ Algunas consideraciones de fundamental importancia deben resaltarse aquí. Por ejemplo, que lo importante no es incluso la diversidad de experiencias que podamos asociar a una palabra sino que uno puede considerar la definición ostensiva en el sentido adecuado y no sentir nada en absoluto que pueda contar con experiencia alguna (IF §33). Por lo que manejar un lenguaje no descansa en modo eminente en experiencias sostenidas en primera persona del singular o en estados psicológicos internos. Además, para que la definición ostensiva sea exitosa el aprendiz debe ya contar con lenguaje.³⁶

Por último, las palabras entendidas bajo la concepción agustiniana del lenguaje deben cumplir todas ellas con el mandato de significar aquello que nombran o de tener, dicho de otro modo, referencialidad. Esto significa que todas las palabras son consideradas de modo uniforme como refiriendo a objetos y que el objeto agota el significado de las palabras. Es por ello que, por ejemplo, dos palabras distintas que tengan la misma referencia tendrán igual significado y una palabra sin referencia carece de significado. Fiel a su modo de proceder en relación a estas posiciones, Wittgenstein se encarga de desmantelarla a partir del análisis contextualizado de casos vinculados. En una reformulación del ejemplo mencionado de los albañiles, elaborada en el §15 de *Investigaciones*, nos propone imaginar que las herramientas que A usa en la construcción contienen ciertos signos (nombres de los objetos). Cuando A muestra determinado signo a su ayudante, este trae la herramienta que tiene el signo en cuestión. Pero ¿qué pasa con los signos que nunca han sido empleados para una herramienta (o para un objeto, si uno quisiera presentarlo en términos más generales)? Supongamos, responde Wittgenstein en el § 42 de esta obra, que el juego de lenguaje entre A y B incluye "X", un signo que nunca ha sido empleado en relación a una herramienta. Bueno, tal como una especie de broma o juego entre ellos, cada tanto el albañil diría "X" y el aprendiz menearía la cabeza en vez de acercar una herramienta. Este signo no tiene portador y sin embargo posee significado ya que, como dijimos, este consiste en su uso.

Habiendo ya objetado que *todas* las palabras sean nombres y que cumplan con una misma y única función referencial, Wittgenstein encuentra ya buenas razones para dudar de que las oraciones sean combinaciones de tales nombres. En primer lugar, hay oraciones que

³⁵ Volveremos más adelante sobre esta afirmación al referirnos al "giro pragmático".

³⁶ O al menos así lo ve Wittgenstein. Otros autores han supuesto que ciertas capacidades pueden ser pre-lingüísticas, como las de comparar similitudes o realizar inferencias inductivas, puesto que también pueden observarse en animales. Cf. Quine (1969b).

son combinaciones de nombres y muchas otras que consisten en una sola palabra (IF §27): “¡losa!”, “¡viga!”, etc. Pero ya no puede afirmarse, como hiciera en el *Tractatus* (T. 4.032, 3.31, 3.18), que los pensamientos que estas oraciones de una palabra contienen son compuestos (por ej.: “¡losa!” expresa el pensamiento “quiero que él me traiga una losa”) ya que Wittgenstein está en desacuerdo antes que nada con la propia idea de que pueda haber pensamientos compuestos (IF §19-20). No podemos afirmar que la expresión “tráeme una losa” pueda ser pensada de un modo compuesto o simple o como una sola palabra. Este desacuerdo refleja, además, la idea de que una oración debe ir acompañada por un proceso mental no observable ya que, tan pronto como uno intenta ser preciso respecto de en qué consistiría dicho acompañamiento, se encuentra describiendo sucesos que no suceden al analizar el caso de la preferencia. La equivocación de fondo es suponer que el significar, comprender, pensar, etc., son procesos internos que marchan junto a las preferencias.

Llegados a este punto, podemos realizarnos la pregunta que surge del síntoma: ¿por qué nos sentimos tentados a introducir, entonces, estos misteriosos procesos mentales internos? “Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu” (IF §36). Adentrarnos en los engaños propios de buscar algo así como “la esencia del lenguaje” logra progresivamente reflejar un aspecto clave de la nueva concepción del lenguaje de Wittgenstein en términos de “parecidos de familia” (*Familienähnlichkeit*): del mismo modo que no necesita haber una sola cosa que explique nuestro patrón de aplicación de palabras, tampoco hay una sola cosa que todos los lenguajes tengan en común a fin de ser llamados “lenguaje”. Por lo tanto y en relación a las proposiciones del lenguaje, se puede describir de un modo correcto diferentes acciones en diferentes ocasiones sin recurrir a ningún tipo de acción espiritual que una todos esos casos. Según las propias palabras de Wittgenstein:

Reconocemos que lo que llamamos «proposición» y «lenguaje» no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí. (...)

Hablamos de él [del lenguaje] como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas.

La pregunta « ¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a « ¿Qué es una pieza de ajedrez?» (IF §108).

No es posible dar con una esencia del lenguaje, no debemos contar con una única explicación disponible de antemano de cómo emplear la palabra “lenguaje” en todos los casos.

El 'lenguaje' se comporta, en cambio, de manera similar como lo hace la palabra 'juego' (*Spiel*): no hay ninguna característica común a todo aquello que llamamos "juego". Es un término que señala, antes que nada, un parecido de familia (IF §§66-67), es decir, una red de semejanzas que no responden a algo común a todos sus integrantes pero que de algún modo se entretajan y entrecruzan permitiendo unirlos bajo el parentesco. Y del mismo modo es que el lenguaje sirve para indicar una serie de funciones y acciones diferentes que con él se realizan. Por esta razón, Wittgenstein llama a los casos de empleo de lenguaje, "juegos de lenguaje": dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto, relatar un suceso, cantar, hacer un chiste, suplicar, etc. (IF §23).

Hay otro elemento común que poseen tanto el 'lenguaje' como los 'juegos' en tanto la función que cumplen las reglas (*Regeln*) en muchos juegos es semejante a la que cumplen en el lenguaje. Mucho puede escribirse sobre las reglas (y a ellas nos dedicaremos en los sucesivos Capítulos de nuestra tesis) pero baste a los fines introductorios perseguidos en este apartado decir que las reglas no son impuestas desde ninguna parte en particular y que varios candidatos pueden cumplir este rol (IF §53, 54) con el único requisito de ser compartidas por los integrantes de un juego y ser sostenida en reiteradas ocasiones (como dice Wittgenstein en los párrafos 199 y 202 de *Investigaciones*, no se puede seguir una regla por única vez). En este sentido, no usamos de modo estricto las reglas, no pensamos en ellas a la hora de hablar o comportarnos y no es habitual que podamos especificar cuáles reglas estamos empleando si nos proponemos hacerlo.

También hay un aspecto de nuestra propia naturaleza, por ejemplo la compulsión a seguir determinadas reglas o a reaccionar de determinado modo ante ciertas circunstancias, que forman parte de las reglas. Por esto se afirma que seguir una regla no es interpretarla sino que involucra ante todo una práctica o presupone una reacción en la que ya hemos sido adiestrados (IF §201).³⁷ Wittgenstein no da definiciones de 'reglas' sino ejemplos concretos del lenguaje como una actividad reglada. En el §198 habla del indicador de caminos como ejemplo

³⁷ Tan famosa como la propuesta de Wittgenstein sobre las reglas es la interpretación de Kripke sobre la paradoja que implica seguir una regla (IF §211). Si pensamos que toda aprehensión de una regla implica una interpretación, entonces parecerá misterioso cómo puede mostrar una regla alguna vez qué hacer: cualquier cosa que hagamos puede derivarse de una interpretación de una regla. Este planteo que Kripke denomina la forma más radical de "escepticismo semántico" y que recibe en sus manos una solución también escéptica, ha sido objeto de un inmenso debate y puede ostentar un lugar propio en las discusiones filosóficas, independientemente de lo que efectivamente haya querido decir Wittgenstein. Aunque no forma parte del objeto de nuestra tesis, volveremos sobre aspectos relevantes de esta posición en la PARTE CUARTA de nuestra tesis, en la lectura que Putnam realiza sobre esta posición. Cf. Kripke (1982); Putnam (1998).

de reglas y nos muestra que el modo de estudiar las reglas es estudiar sus expresiones.³⁸ Por último, entonces, la gramática referida al empleo de nuestro lenguaje cumple con este sentido de regla.

Los juegos de lenguaje (*Sprachspiel*) habilitan, de este modo, el estudio de cualquier empleo que se haga del lenguaje, sin límites fijados de antemano por estructuras, en el contexto básico de una “forma de vida” (*Lebensform*). En este estudio, siempre acotado a un contexto, se revela la “gramática profunda” (*Tiefengrammatik*), expresión que aparece en el §664 de las *Investigaciones Filosóficas*. Esta refiere a las reglas prácticas del uso de palabras en juegos de lenguaje, aprendidas y ejercitadas socialmente en el horizonte de esta llamada ‘forma de vida’. Se diferencia, por ende, la “gramática superficial” (*Oberflächengrammatik*) presente en el uso de una palabra en la construcción de la proposición, “que puede percibirse con el oído” (IF §664). Mientras esta última puede conducirnos potencialmente a concebir de un modo erróneo una univocidad o regularidad en el lenguaje, la primera señala estructuras múltiples y más fundamentales que nos vinculan con el modo en que comprendemos el mundo. La gramática profunda, por lo tanto, no prescribe o explica cómo debe estar construido el lenguaje en función de determinados propósitos sino sólo lo describe (IF §496) incluyendo aspectos vinculados a los significados presentes en el empleo del lenguaje, tales como factores sociales, prácticas, costumbres, instituciones y demás aspectos del mundo natural que resultan relevantes para nuestras actividades y que son análogos al comportamiento animal.³⁹

Los juegos de lenguaje, al igual que los juegos, son autosuficientes. Esto no significa que sean superfluos o que estén desconectados de otro tipo de finalidades. La conexión entre el lenguaje y otras actividades no lingüísticas (al menos en modo eminente) adquiere una relevancia fundamental en tanto el lenguaje es transformado en un modo de vivir en sociedad, una forma de vida que hace que los sujetos sean parte de una actividad comunal. Wittgenstein dice, al respecto, que “la expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida” (IF §23).

Tal vez el último Wittgenstein hubiese simpatizado con esta representación de los enunciados realizada por Heidegger en *Ser y Tiempo*:

...un enunciado acerca de... es... una manera de estar-en-el-mundo, y no debe interpretarse como un “proceso” por medio del cual un sujeto se procura

³⁸ Otros ejemplos de empleos de reglas aparecen en IF §§48, 86, 162, 222.

³⁹ Cf. Guignon (2013: 94).

representaciones de algo, las que, convertidas en propiedad, quedaran guardadas “dentro”, y con respecto a las cuales pudiera surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su “concordancia” con la realidad (SZ §13, 62).

De un modo congruente a cómo se aplicara Wittgenstein a la crítica de la concepción agustiniana del lenguaje, Heidegger analiza en *Ser y Tiempo* la naturaleza de los enunciados denunciando el carácter representacionista del conocimiento que en las teorías en torno a ellos puede anidar. En primer lugar, debemos entender cómo define este autor alemán el concepto de ‘enunciado’, y establecer a partir de allí una descripción referente a si el conocimiento expresado enunciativamente puede darse sin ‘representación’.

Un enunciado reúne tres características, según nos señala Heidegger en el § 33 de *Ser y Tiempo*:

- 1) ‘Enunciado’ significa, en su aspecto funcional más básico, “mostración indicativa” (*Aufzeigung*), *apóphansis*, hacer ver al ente desde sí mismo. Es decir, no refiere a un sentido, representación, idea, estado psíquico del enunciante u otros aspectos semánticos imaginables sino que señala o indica la cosa misma, acentuando el hecho de que el enunciado “deja ver” al ente que viene a la presencia.
- 2) ‘Enunciado’ significa “predicación” (*Prädikation*), determinación (*Bestimmung*). En el enunciado, la predicación opera determinando su referencia, predicando algo de la cosa. Implica una reducción de la mostración de un objeto determinado para explicitar parte de su contenido resaltando de este modo el hecho de que no es el enunciado el que “descubre” el ente sino, antes bien, lo presupone.
- 3) ‘Enunciado’ significa “comunicación” (*Mitteilung*), es decir, expresión verbal. Esta característica del enunciado muestra el carácter público, compartido, del mismo, en el contexto práctico de su uso. Es “el hacer ver a una con otros [*mitsehenlassen*] lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación” (SZ §33, 154-155). Lo que se comparte es el estar vuelto hacia algo en tanto algo, lo cual supone, a su vez, que el *Dasein* es siempre un “co-existir” (*MitDasein*) junto con otros.⁴⁰

Así, un enunciado es una mostración que determina y comunica lo ya abierto en la comprensión y articulado interpretativamente, es decir, siempre nos hallamos en una comprensión previa (“antepredicativa”), entendida como no gnoseológica, de lo enunciado. El “con qué” propio de la consideración del ente en la ocupación del mismo, es decir, en su

⁴⁰ Para el análisis del *Dasein* en tanto ser con los otros (*Mitsein*), véase el §26 de *Ser y Tiempo*.

pragmaticidad y a partir de la mirada interpretativa del *Dasein*, en tanto se encuentra desarrollando sus posibilidades comprensivas, queda aquí en el enunciado transformado en un “acerca de qué”. De este modo, el enunciado convierte a lo a-la-mano (*zuhanden*) en un objeto de determinaciones, en un objeto de tipo presente-a-la-mano (*vorhanden*) y la consideración del ente en tanto útil en su ““cómo” hermenéutico” da paso a la consideración de la cosa en su ““cómo” apofántico” ejercido a través del enunciado (SZ §33, 158). Esta consideración sobre la raíz existencial que posee la determinación del enunciado permitiría, a los ojos de Heidegger, separarnos de la idea de que “enunciar algo acerca de algo” es enlazar o separar representaciones y conceptos, es decir, tomar distancia de una concepción clásica de lo que en su tradición llama “teoría del juicio”.

Los enunciados pertenecen, además, al primer sentido de ‘lenguaje’ (*Sprache*) en tanto refiere a sus manifestaciones ónticas y proposicionales en el sentido de referir a la transmisión de contenidos proposicionales. El discurso (*Rede*), en cambio, señala el lenguaje en su sentido ontológico, que marca la aperturidad propia del *Dasein* al mundo de un modo co-originario con la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*). La misma se plasma en la articulación de significaciones dadas en comportamientos práctico-existenciales del *Dasein* e incluye fenómenos como el “escuchar” (*Hören*) y el callar (*Schweigen*). Esta acepción no es lingüística si por este término comprendemos sólo predicaciones, aunque las posibilite.

El sentido, en tanto articulación del todo de significaciones, pertenece a la estructura ontológica del *Dasein*, estructura formada por la comprensión y la disposición afectiva, y articulada por el discurso (*Rede*), que es co-originaria con ellos. El discurso es la articulación de lo comprendido en el contexto situado del trato con lo que nos rodea, articulación que se da a nivel existencial y por lo tanto ante-predicativo. El lenguaje en sentido estricto, es, por otro lado, el modo óntico derivado y fundado en el discurso, fenómeno ontológico del *Dasein*. En la PARTE TERCERA de nuestra tesis objetaremos la posición de Lafont en tanto confunde las dos caracterizaciones de lenguaje realizadas por Heidegger, a saber, el lenguaje óntico (*Sprache*) y el ontológico, el “discurso” (*Rede*).⁴¹ Al hacerlo, termina asimilando todo lenguaje al lenguaje simbólico o proposicional lo cual le permite acercarse a Heidegger, mucho más de lo que este hubiese estado dispuesto a aceptar, las posiciones del denominado “giro lingüístico alemán”. Ante la pregunta ¿Qué es el discurso, en tanto anterior al lenguaje, a las voces articuladas y significativas?, la respuesta es que lo anterior al lenguaje es la significatividad misma. En tanto fonema y comunicación óntica articuladas ya desde el plano ontológico, el lenguaje se da

⁴¹ En la TERCERA PARTE retomaremos, a tales efectos, la distinción entre *Sprache* y *Rede* (Cf. 3.1).

proposicionalmente, pero el sentido de este lenguaje hunde sus raíces en el plano ontológico existencial del Dasein. El Dasein se encuentra arrojado a su Ahí, en el mundo que él mismo abre y articula a su vez significativamente a partir del discurso. Estar arrojado significa, por tanto, estar arrojado en el mundo del sentido.

Sin embargo, la negativa respecto del carácter representacional y eminentemente moderno del enunciado no conduce a Heidegger por el mismo camino que a Wittgenstein, en tanto aquél autor puede hablar de una instancia ante-predicativa, en el sentido de anterior a la manifestación óptica del lenguaje. Esta instancia está vinculada de un modo directo con comportamientos de tipo práctico, que tienen que ver con relacionarme con las cosas que me rodean en función de alcanzar o cumplir con determinados fines que he propuesto y también relacionarme con los otros que son como yo.

A pesar de esto, lo que parece acercarlo al último Wittgenstein resta en el plano ontológico del lenguaje, dado que en el discurso se vincula a un aspecto ligado al significado que adquiere eminencia práctica. Heidegger no desea concebir la referencia de las proposiciones como una función de sentido o contenido, sino que considera al significado mismo como un fenómeno mundano determinado por la orientación externa de nuestras acciones y actitudes en la práctica cotidiana.⁴² Para Heidegger, no es el contenido interno de un enunciado el que determina su objeto sino el contexto externo al mismo: “En el decir... lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla” (SZ §32).

La alteración en el modo de entender la estructura enunciativa implica, en consonancia con esto, una modificación en la concepción de ‘verdad’, en tanto el enunciado ha sido considerado por la tradición el “lugar” originario de la verdad y ésta, la concordancia entre lo dicho y su objeto. Heidegger resume, en primer lugar, el punto de vista tradicional en torno a la noción de ‘verdad’, afirmando que (1) el “lugar” de la verdad se halla en el enunciado (o juicio) y (2) que la verdad consiste en el “acuerdo” de lo enunciado con su objeto.⁴³ La verdad, entonces, ha sido pensada tradicionalmente como la “correspondencia” entre los estados mentales o incluso contenidos proposicionales y, por otro lado, los objetos o hechos del mundo: en términos aún más generales, entre dos clases de entes: representaciones y hechos.

Según agrega a continuación, la “concordancia” es una propiedad relacional que permite al conocimiento “dar” la cosa “tal como” ella es. La consideración de esta relación nos llevaría a preguntar, utilizando el vocabulario que se intenta criticar, “con respecto a qué

⁴² Cf. Carman (2003: 245).

⁴³ SZ §44-a: 214.

conducen *intellectus* y *res*⁴⁴ y, para responder a esta pregunta, no alcanza la teoría tradicional de la *adaequatio*; es necesario ir más atrás, al contexto ontológico que la sustenta, que permite que haya algo “en cuanto tal”.

Del mismo modo que sucediera en torno a la noción de ‘lenguaje’, es necesario distinguir aquí dos usos para el término ‘verdad’ (*Wahrheit*), uno en sentido proposicional, que muestra la correspondencia entre el conocimiento y los entes y otro, a veces denominado por el autor alemán como “desocultación” (*Unverborgenheit*), “*alétheia*” o incluso como “verdad” (*Warheit*), que refiere a la condición de posibilidad de la verdad, el hacer manifiesto de los entes. La verdad en este último sentido muestra el estar al descubierto al mismo tiempo del ente y del *Dasein*. Verdad significa aquí las cosas mismas, aquello que se muestra, el ente en el “cómo” de su estar al descubierto.

La lectura de Wrathall sobre la tesis de Heidegger sobre la verdad, tal como podemos encontrarla en su artículo “Heidegger and Truth as Correspondence” (2002), será que el autor alemán no se opondría a la consideración de la verdad de un enunciado como correspondencia entre este y cierto modo como el mundo se nos ofrece, sino que estaría proponiendo un modo distinto de pensar la correspondencia, no como un acuerdo entre representaciones y objetos, sino antes bien a partir de la consideración del origen de la verdad como “desocultación” (2002: 1). La verdad como desocultación no estaría ocupando el lugar de la verdad proposicional, sino que sería el fundamento que permitiría que haya verdad en este último sentido.

Ahora bien, cabría preguntarnos cómo debemos entonces interpretar pasajes como el siguiente que aparece en *Ser y Tiempo*: “La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y su objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro ente (objeto)” (SZ §44-a: 218-219). Lo que Heidegger nos estaría diciendo aquí es que no debemos entender a esta relación en términos representacionistas,⁴⁵ donde la aclaración de la relación de concordancia se agota en la separación y el posterior acuerdo entre un componente ideal-subjetivo y otro real-objetivo, sino que lo que la concordancia permitiría al conocimiento es mostrar la cosa tal como ella es, señalar lo que ya ha sido puesto al descubierto con anterioridad, la cosa misma.

Heidegger afirma que los enunciados y los hechos se corresponden pero sólo en el trasfondo de relaciones que se generan en el trato práctico cotidiano del *Dasein* en tanto ser-

⁴⁴ SZ §44: 216.

⁴⁵ Heidegger entiende por ‘representación’ “el acto de representarse algo, en cuanto proceso psíquico... una “imagen” de la cosa real...” (SZ §44-a: 217-218).

en-el-mundo. Wittgenstein estaría de acuerdo en esta idea, afirmando que el lenguaje es ante todo una forma de vida. La diferencia entre ambos autores es que Heidegger parece escapar de la idea de un lenguaje proposicional a la hora de discutir nuestro modo de ser en el mundo, volcándose hacia un lenguaje “ontologizado” y a una perspectiva que enfatiza más el aspecto hermenéutico de nuestra práctica, tal como veremos a continuación.

Heidegger elabora, para ello, dos instancias, una eminentemente enunciativa que no lograría salirse de su misión de corresponderse con la realidad y otra eminentemente práctica que elude de modo sencillo el carácter representacional y que parte de intereses que no tienen que ver de un modo primario con la descripción del mundo.

Heidegger propone un nuevo modo de pensar la relación con lo que nos rodea que se sustenta en el modo en que ya siempre nos encontramos relacionándonos con el mundo. Tal como lo explica Rorty, “el joven Heidegger hubiese considerado el giro lingüístico recomendado por Frege y Wittgenstein [del *Tractatus*] meramente como una variación más del intento platónico de distanciarse del tiempo y el azar” (1993b: 80). Lo que esta cita marca es que el primer Heidegger y el último Wittgenstein probablemente estarían de acuerdo en su rechazo a la concepción de la filosofía como el estudio “puro” del lenguaje así como el intento de convertir al lenguaje en un objeto trascendental en sentido kantiano.

Hasta aquí hemos señalado cómo Wittgenstein es un representante indiscutido del giro lingüístico y Heidegger sólo podría serlo de un modo indirecto o mediado por aclaraciones por parte de sus intérpretes, pese a la consideración del rol fundamental del lenguaje y lo novedoso de su descripción. Ahora bien, vueltos al segundo eje a partir del cual podríamos comparar de un modo holístico el pensamiento de nuestros autores, el giro hermenéutico invierte la carga de la prueba poniendo al autor alemán como su líder indiscutido y brindando elementos para su rastreo en el pensamiento tardío de Wittgenstein. A este tema nos dedicaremos a continuación.

1.2 Giro Hermenéutico

La expresión “giro hermenéutico” puede ser empleada igualmente para referir al giro hermenéutico en fenomenología así como al giro interpretativo en filosofía analítica.⁴⁶ En el primer caso, encontramos a Heidegger inaugurando el espacio en el siglo XX, y en ella se enlistan varios de sus continuadores, como es el caso de H.-G. Gadamer y P. Ricoeur.

Si bien la acepción “hermenéutica” ya contaba con un uso específico como rama de la Filosofía, Heidegger y en gran medida los desarrollos de Gadamer logran resignificar su expresión provocando un alejamiento respecto de la versión original. Antes de los aportes de Heidegger respecto a una fenomenología hermenéutica y una hermenéutica filosófica, la expresión mentaba una rama de la filosofía que analizaba el fenómeno de la comprensión en contraste con otras actividades humanas tales como el conocimiento o el lenguaje y que servía para distinguir y dar un método propio a las denominadas “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). David Couzens Hoy se refiere al tema en su artículo “Heidegger and the hermeneutic turn” (1993: 171-172), afirmando que de la mano de Gadamer, en *Verdad y Método* (1960), la noción de “interpretación” heideggeriana logra desarrollarse en una verdadera hermenéutica general, definida como la empresa filosófica que se plantea de un modo preeminente cómo es posible la comprensión.⁴⁷

En cuanto al “giro interpretativo”, este tomó un impulso decisivo gracias a los aportes del segundo Wittgenstein (desde el período de entre guerras), la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn en 1962 y el debilitamiento expresado por Quine, en 1953 (2002: 61-98), y Davidson, en 1974 (1990: 189-203), del proyecto de una filosofía trascendental que subsistía en el interior del Empirismo lógico, tanto en el respaldo a la noción de “analiticidad” y de las “formas a priori” de la lógica como en la evidencia epistémica de la experiencia sensible inmediata, entre los hechos más destacados. Estos aspectos críticos señalados acompañan también en cierta medida al “giro pragmático”, al que nos dedicaremos luego. Además, los mismos se dan dentro del seno mismo donde surge el giro lingüístico y en este sentido, repercuten en la propia concepción de los problemas vinculados al lenguaje tal como era sostenida por sus primeros representantes.

Englobaremos bajo la expresión “giro hermenéutico” las dos vertientes señaladas a fin de mostrar cómo, nuevamente, parte de la producción filosófica de Wittgenstein como la de

⁴⁶ Cf. Naishtat (2010: 216-217).

⁴⁷ Cf. Gadamer (1999: 24).

Heidegger dan impulso a esta concepción de la filosofía, cuyos ecos de pensamiento pueden encontrarse en autores tan diversos como los mencionados Gadamer y Ricoeur, y también pertenecientes a la tradición anglosajona como son Charles Taylor y Richard Rorty.

1.2.1 La fenomenología hermenéutica de Heidegger

Quizás uno de los rasgos que refleja con mayor nitidez la potencia y radicalidad del pensar heideggeriano pueda ser buscado en la agudeza con que ha replanteado, en permanente diálogo crítico con la tradición, el problema de la *naturaleza y tarea* de la reflexión filosófica. Este registro por así decir “meta-filosófico” se presenta en Heidegger como una especie de bajo continuo que con especial persistencia acompaña y soporta toda su andadura intelectual.

La elaboración del concepto de “filosofía” en la época de *Ser y Tiempo*, su primera “obra capital”, afirma que:

Filosofía es ontología fenomenológica universal, que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la cual como analítica de la *existencia* ha amarrado el extremo del hilo conductor de toda cuestión filosófica al punto de dónde ésta *surge (entspringt)* y adonde *repercute (zurückschlägt)* (SZ §7 y §83).

Algunos aspectos importantes de dicho concepto contrastan marcadamente con la concepción tradicional de la filosofía. En primer lugar, la idea de origen husserliano de “fenomenología” en cuanto “ciencia de los fenómenos” llevada a cabo bajo la máxima “a las cosas mismas” fue asumida por Heidegger ya desde fecha temprana⁴⁸ y posee para él, inicialmente, un sentido al que califica de puramente formal (SZ §7: 34-35). Esto quiere decir que, antes de introducir ninguna determinación acerca del contenido temático a tratar, se señala en un primer momento tan sólo el “cómo de la investigación”,⁴⁹ es decir, el modo de proceder en el acceso y captación del objeto cualquiera que éste sea. Este modo de abordaje concede, así, prioridad metodológica al “objeto” y plantea, por tanto, la exigencia de atenerse fielmente y corresponder al modo de comparecencia que en cada caso le es propio. Pero no se

⁴⁸ Cf. MWP: 82.

⁴⁹ Cf. OHF: 71 y 74.

pretende en absoluto preconizar con esto una especie de mirada ingenua que sólo se detenga en el aspecto inmediato que ofrecen las “cosas”. Se apunta, por el contrario, a un esfuerzo activo y siempre reemprendido que consiste en “dejar ver (*sehen lassen*) desde sí mismo aquello que se muestra tal como se muestra desde sí mismo” (SZ §7: 34); es decir, en hacer posible la genuina presentación de los “fenómenos” a través de un tratamiento que les permita quedar al descubierto por y desde sí mismos contrarrestando con esto el siempre persistente peligro de “encubrimiento” o “desfiguración”.

Ahora bien, aquello que se muestra, los fenómenos en un sentido ya ahora temático y no sólo formal, parecieran ser lo que tradicionalmente se ha llamado “entes”, sobre todo aquellos que comparecen dentro del mundo. Sin embargo, si entendemos por ‘ente’ todo aquello que, de uno u otro modo, ‘es’ (estas hojas, que “son”; la laguna allá afuera que “es”; nosotros mismos cada uno de los cuales “somos”...), entonces el modo de mostrarse dependería y se fundaría justamente en el carácter de “ser” de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, el modo peculiar de ser de estas hojas reside en aquel horizonte a partir del cual sus propiedades pueden tornarse significativas. De este modo, lo que hace posible, por ejemplo, la experiencia de su blancura es, en primer lugar, nuestro proyecto pragmático de escribir en él, fin para el cual el papel resulta apto debido, por ejemplo, a su contraste cromático con una tinta oscura. Por ello, el “ser” de este tipo de entes es llamado por nuestro autor “ser-a-la-mano” (*Zuhandenheit*) y consiste en “ser-para” (útil para, perjudicial para, etc.). Es, entonces, la comprensión siempre “previa” (*vorgängig*) y “concomitante” (*mitgängig*) de este “para” abierto por una mirada pragmático-operativa la que hace posible la comprensión de cada uno de los entes mencionados. Estas razones nos muestran que la descripción fenoménica no puede ser “pura” para Heidegger, en el sentido de suponer un acceso desinteresado o a un objeto completamente desnudo o aislado.

Heidegger añade de un modo un tanto críptico que el fenómeno objeto de la aclaración fenomenológica no puede ser otro que

aquello que inmediata y regularmente *no* se muestra [...], pero al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra de modo tal que constituye su sentido y fundamento (SZ §7: 35).

Resulta importante establecer una vía para aclarar esta ambigüedad en torno al fenómeno “oculto” pero a la vez presente de un modo “inmediato”. Para ello resulta especialmente pertinente retomar el acercamiento que Heidegger manifiesta en relación a la fenomenología de Aristóteles a partir de *Ser y Tiempo*. En “Mi camino en la fenomenología”

(MWP), aparecido en 1963, Heidegger decía que la fenomenología había sido pensada de un modo más originario por Aristóteles que por Husserl (MWP: 99).⁵⁰ Al comienzo del libro 7 de la *Ética Nicomaquea* (1145b1-7), Aristóteles afirma que

... como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.⁵¹

El método de Aristóteles se distinguía por partir de las distintas consideraciones que en una comunidad se tenía de ordinario sobre la cuestión que deseaba examinar, recurriendo a giros como “algunos dicen...”, “otros afirman que...”, etc. Con esto, Aristóteles intentaba acercarse a los fenómenos tal como eran comprendidos bajo las creencias e interpretaciones reveladas en los usos lingüísticos.⁵²

De un modo análogo, el acceso al fenómeno que propone Heidegger no puede realizarse en primera persona, de un modo aislado y en relación hechos “crudos” o “brutos”. El punto de partida es, por el contrario, esa inmediatez cotidiana del Dasein que se denomina “medianidad” (*Durchschnittlichkeit* –SZ §9: 43) y al referirse al método de la investigación llevado adelante en *Ser y Tiempo* (SZ §7), el concepto de *lógos* que se emplea en “fenomenología” posee esta función descrita en términos aristotélicos:

Un hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicitado más precisamente esta función del decir como un ἀποφαίνεσθαι... El *λόγος* hace ver... aquello de lo que se habla y lo hace ver para el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí (SZ §7-c: 32).

⁵⁰ En *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Richardson publica una carta que le enviara Heidegger donde afirma que la base fenomenológica de *Ser y Tiempo* no se debía tanto a Husserl sino especialmente al método planteado por Aristóteles en el libro 6 la *Ética Nicomaquea* y en el libro 9 de *Metafísica*. Cf. Richardson, (2003: x-xii).

⁵¹ Empleamos la traducción de Gredos. Cf. Aristóteles (2000: 184-185).

⁵² Cf. Nussbaum (1986: 240-245).

En segundo lugar, entonces, la filosofía así entendida no deberá ocuparse de indagar los “entes” (sus propiedades objetivas, comportamientos, etc.) sino su “ser” y esto por razones estrictamente fenomenológicas. De este modo, entre “fenomenología” y “ontología” se establece una doble relación. Por un lado, se arriba a la cuestión del “ser” partiendo de la pregunta propiamente fenomenológica acerca de las cosas mismas en cuanto aparecen. Más aún, a juicio de nuestro autor “la fenomenología conduce según su tendencia más íntima a la pregunta por el ser” (PGZ: 184) de modo tal que cualquier otra determinación temática se torna *ipso facto* “a-fenomenológica” (*unphänomenologisch*, cf. PGZ: 178) y aquí el blanco de la crítica es, sin duda, el propio Husserl para quien la investigación fenomenológica debe apuntar en última instancia al “yo” trascendental o a la “conciencia”. Por otro lado, y recíprocamente, se afirmará también que “la ontología sólo es posible como fenomenología” (SZ §7: 35) y el ataque va dirigido esta vez a la totalidad de doctrinas “tradicionales” acerca del “ser”.

En lo dicho hasta aquí apareció reiteradas veces la noción de “sentido”, que no se refiere en *Ser y Tiempo* ni a algo que se halle “detrás” de las cosas (a modo de trasfondo metafísico) ni tampoco a una especie de capa adherida o superpuesta a éstas desde fuera para dotarlas de alguna significación de la que en sí mismas carecieran. Por el contrario, de lo que se trata es de esas cosas “mismas” en cuanto se encuentran “descubiertas” o “han venido a la comprensión” (cf. SZ §32: 151). Esto tiene lugar a partir de un “proyecto” (habitualmente no explícito ni temático) de dichas cosas “en vistas de” (*Woraufhin*) su respectivo “ser”. Por ello, explica Heidegger, lo que llama “sentido” es simplemente “aquello en lo que se mantiene la comprensibilidad de algo”, esto es, el esbozo proyectado “a partir del cual algo deviene comprensible en cuanto algo” (SZ §32: 151). Por tanto y en tercer lugar, si toda comprensión de los entes se da a partir del horizonte de sentido delineado por un proyecto y es tarea de la reflexión filosófica dar cuenta del mismo a través de una tematización expresa, una y otra poseerán un carácter necesariamente “hermenéutico”. De ahí la afirmación según la cual “el *lógos* de la fenomenología tiene el carácter de un *hermeneúein*” (SZ §7-C: 37). Es, pues, el estatuto del objeto el que exige que su tratamiento y aclaración tenga lugar como *interpretación*.⁵³ Con este movimiento queda asumido el paradigma hermenéutico en el seno de la fenomenología.

⁵³ En *Ser y Tiempo* las críticas a la “intuición” (piedra de toque del método husserliano) van a ser inequívocas (SZ: §§29 y 31), dando lugar a la consumación de la larga transición desde la “intuición” hacia la “interpretación”. La reconfiguración de la noción de “intuición” husserliana por parte de Heidegger en “intuición hermenéutica” en un primer momento y en “interpretación” posteriormente, ha sido desarrollada en “De la intuición a la interpretación: en torno al problema de la justificación del conocimiento filosófico en el primer Heidegger” (Klocker y Yuan, 2011: 241-247).

En virtud de esta nueva impronta teórica, la llamada “fenomenología hermenéutica” constará de tres piezas o momentos en lo que respecta a su método. El punto de partida consistirá en lo que Heidegger llamará “reducción” (*Reduktion*), un término que, como se sabe, es de origen husserliano pero que se refiere aquí a la reconducción o re direccionamiento (*Zurückführung*) de la mirada desde el ente comprendido ingenuamente hacia el respectivo ser, a partir del cual aquél se encuentra “ya siempre” al descubierto. Este paso en cierto modo negativo, deberá ser seguido por un “acceso” (*Zugang*) positivo que sólo podrá consistir en una “proyección del ente pre-dado en vistas de su ser y sus estructuras de ser” (DGP: 29-30). Este segundo momento recibirá, pues, el nombre de “construcción” (*Konstruktion*).

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que tanto la comprensión de los “entes” como la de su “ser” tienen lugar siempre (y esto en virtud de un rasgo fundamental de la existencia humana) de modo necesariamente histórico, esto es, desde dentro de una tradición que ya de antemano ha abierto un determinado horizonte, pre-delineándole a todo acto comprensivo su campo visual. No es posible, por tanto, para Heidegger, algo así como una captación pura, imparcial y a-histórica de las cosas (algo similar al llamado punto de vista del “ojo de Dios”) pretensión que Husserl parecía no haber aún abandonado, justamente al proponer lo que llamaba el “principio de exención de supuestos”. Heidegger considera que es no sólo metodológicamente posible, sino además filosóficamente indispensable llevar a cabo una recuperación y examen crítico de los conceptos heredados. Éste consistirá, pues, en una investigación histórico-reflexiva encargada de reconstruir el proceso de génesis, transformación, etc. de dicha conceptualidad prestando atención a las fuentes o “experiencias” a partir de las cuales fue acuñada. Sin esta tercera pieza del método, a la que Heidegger llamará “destrucción” (*Destruktion*) o “desmontaje” (*Abbau*), la elaboración conceptual positiva y constructiva llevada a cabo a partir de las dos anteriores corre siempre el riesgo de tornarse inauténtica, esto es, de caer en la apariencia o la ilusión. Con todo, este intento de llevar a cabo una apropiación crítica de las ideas “previas” que guían la comprensión no podrá, por esto mismo, ser ni exhaustiva ni definitiva. Tendrá lugar, por el contrario, a través de un movimiento hermenéutico siempre abierto e interminable, pero no por eso menos eficaz y metodológicamente indispensable.

1.2.2 Wittgenstein y la cuestión de la fenomenología y la hermenéutica

Teniendo en cuenta la raíz fenomenológica de la hermenéutica heideggeriana, plantearemos a continuación en qué lugar, si es que alguno, puede dársele a la idea de una “fenomenología” en los escritos de Wittgenstein del segundo período de pensamiento y cuáles acercamientos podríamos realizar a fin de considerar el rol de una “hermenéutica” presente en estos textos.

Wittgenstein utiliza el término “fenomenología” entre 1929 y 1932 para designar un carácter de su propio pensamiento.⁵⁴ Así, tenemos constancia de una observación de nuestro autor a Rush Rhees: “podrías decir de mi obra que es ‘fenomenología’.” En la misma época, un apartado del *The Big Typescript* (BTS: 320) lleva por título “Fenomenología” y su primera sección se titula, a su vez, “Fenomenología es gramática”. Por último, *Observaciones Filosóficas* (OF), que reúne notas entre 1929 y 1930 editadas también por Rhees, presenta y posteriormente rechaza la idea de desarrollar un “lenguaje fenomenológico” o “lenguaje primario” que exprese la experiencia inmediata sin hipótesis metafísica alguna acerca de la naturaleza de lo que describe. De este modo: “la fenomenología sería la gramática de la descripción de esos hechos sobre los cuales los físicos construyen sus teorías” (OF: I. §1). Más adelante (OF: XXI), hablará de “una teoría en fenomenología *pura* en la cual la mención es sólo hecha sobre lo que es actualmente perceptible.” El objetivo de esta fenomenología parece ser el empleo de la gramática para dar cuenta de lo que es inmediatamente experimentado, sin añadidos o supuestos. Aunque tal descripción es “inmanejablemente complicada” (OF: XXII, §230), cuenta con la ventaja de hacer evidente la multiplicidad lógica de la gramática de los lenguajes en los cuales se realizan los enunciados acerca del mundo.

La definición de su filosofía en términos de una fenomenología ha dado lugar, varias décadas después y entre sus comentaristas, a una amplia producción de reflexiones sobre el tema. Autores como Herbert Spiegelberg (1968: 244-256) y Nicholas Gier (1980: 258) dan a entender que Wittgenstein estaba familiarizado con la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger. Esta afirmación sería congruente con la referencia que Wittgenstein realiza en torno a Heidegger en esa misma época y podría bien considerarse como una posibilidad debido al espacio geográfico, el tiempo y el idioma compartido. Sin embargo, hasta el momento no hay pruebas o datos sobre algún contacto entre Wittgenstein y Husserl o

⁵⁴ Seguimos, a continuación, las citas de Wittgenstein recogidas por Park (1997: cap. 1) y Guignon (2013: 86).

Heidegger (excepto la recién mencionada observación) por lo que no podríamos prestar mayor apoyo a esta versión.

Desestimando conexiones causales entre el desempeño de ‘fenomoneología’ entre las dos tradiciones, parece más razonable acordar con autores como Park (1997) y Guignon (2013), quienes afirman que el empleo que realiza Wittgenstein del término “fenomenología” proviene de una tradición completamente diferente, remitida a los usos por parte de Ludwig Boltzmann, a quien Wittgenstein estudió, así como los miembros del Círculo de Viena, como R. Carnap, con los que nuestro autor se encontraba en contacto en el período en cuestión.⁵⁵

Independientemente de dónde provenga el empleo de la expresión “fenomenología”, debemos considerar que Wittgenstein lo abandona antes de ingresar de un modo pleno en el período de re-elaboración de la *Investigaciones Filosóficas* y de escritura de *Sobre la Certeza*, que es el período que nos interesa. Por lo tanto, más valioso resulta considerar si algunos de los temas de Wittgenstein desarrollados en este período pueden asimilarse a la fenomenología de Heidegger, aunque no haya aquí conexiones causales entre sus empleos. Este tema ha sido objeto de enfoque por parte de Charles Guignon en “Wittgenstein, Heidegger, and the Question of Phenomenology” (2013: 82-99), a quien seguiremos en este recorrido.

En primer lugar, podemos distinguir un movimiento similar al de Heidegger por parte de Wittgenstein al considerar como tarea de la filosofía el descubrir que lo que transcurre en nuestras vidas juega un orden que se denomina “gramática”, aunque no pueda identificarse con nada que vaya más allá de nuestras formas de vidas o que pueda englobarse en una única explicación (Guignon, 2013: 82-83). Para Heidegger, como dijimos, la fenomenología era entendida ante todo como un método tendiente a mostrarnos en nuestro encuentro con las cosas en un modo previo a la teorización o reflexión, un “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (SZ §7-C: 34). Pero tal como señala a continuación, al hacerlo, debe sacar a la luz aquello que está “oculto”, su significado o fundamento (SZ §7-C: 35).

Tanto el *Tractatus* como las preocupaciones tempranas de Heidegger, anteriores a *Ser y Tiempo*, tenían como un tema nuclear de la filosofía al campo de la lógica. En el caso de Wittgenstein, el *Tractatus* sostenía que la totalidad de las proposiciones y el mundo que figuran estaban determinados de antemano por la “forma lógica”, tanto en los posibles significados del discurso como en las posibles combinaciones de objetos. Heidegger, por su parte, titula su seminario de 1925-26 como *Lógica. La pregunta por la verdad* (LFW) y nos dice al respecto que “la lógica investiga el habla –el pensar que es determinante –en tanto el habla

⁵⁵ En esta misma línea Guignon nombra a Ernst Mach, Einstein y otros físicos. Cf. Guignon (2013: 87).

desoculta las cosas” (LFW: §2, 7). Aún más, “la pregunta por lo original y auténticamente verdadero... es el asunto más fundamental de la lógica, pero sólo cuando pretende ser lógica investigadora, científica y filosofante.” (LFW: §2, 12). Pero Heidegger se mantiene dentro de una concepción kantiana de la lógica, a diferencia de Wittgenstein que recoge los estudios de Frege y Russel. Así, la lógica que Heidegger entiende vale la pena desarrollar tiene ante todo que ver con la formación y legitimación de los conceptos, desde que todo lo que valía la pena decir acerca de las inferencias ya estaba establecido de antemano de un modo completo y perfecto por Aristóteles. Tal como señala Guignon (2013: 98), Heidegger aprende lógica de los escolásticos, Husserl, Lotze y los neokantianos.

Ahora bien, hay en esta idea de lógica algo que posteriormente tanto el autor de las *Investigaciones Filosóficas* como el de *Ser y Tiempo* rechazan, y es la idea de que la lógica es unívoca y omnipresente en la tarea de la filosofía. Wittgenstein pone en cuestión la confianza de su primera obra en una forma lógica monolítica, presente en todo lenguaje, realidad y relación entre ambos. Así nos dice respecto a sus afirmaciones anteriores:⁵⁶

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial a nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje... Este es un *super*-orden entre –por así decirlo- *super*-conceptos (IF §97).

Wittgenstein reemplaza este intento de dar con una lógica que incluya todo por una investigación gramatical o, para decirlo de otro modo, el descubrimiento de una pluralidad de gramáticas que habitan nuestros empleos del lenguaje. Algo similar dice Heidegger en el §34 de *Ser y Tiempo*, al afirmar que “hay que liberar la gramática de la lógica” (SZ §34, 165). Su compromiso con mostrar que el lenguaje no puede ser reducido a una suma de oraciones declarativas o “enunciados apofánticos” sino que, en ella subyace también un trato práctico manifiesto en el “como hermenéutico”, intenta conducir el análisis del lenguaje a un nivel más básico.

Esta gramática es, por lo tanto, la que suele revestir el carácter “fenomenológico” en el sentido heideggeriano del tema porque, tanto para Wittgenstein como para Heidegger, lo que una cosa es, su gramática, está condicionado por los empleos en contextos reales. Por eso y en este sentido afirma Wittgenstein que la “la esencia se expresa en la gramática” (IF §371). Para Heidegger, por su parte, lo que una cosa es no proviene de la propia esencia del objeto o de la

⁵⁶ Sostenidas, según su ejemplo, en T. 5.5563.

constitución por parte de un sujeto, sino que se define en función de la “pragmaticidad”, de su ser útil para fines de cada ser humano.

Nuevamente aquí hacemos pie en el aspecto práctico que habita en las descripciones de Wittgenstein y Heidegger y que señalan un sentido muy amplio a partir del cual podría hablarse de fenomenología para ambos y que nos conducen, además, a entender en qué sentido puede pensarse que esta concepción de filosofía no puede ser menos que hermenéutica. Ambas concepciones de filosofía ponen en cuestión nociones de espíritu cartesiano como las de “ego” o “conciencia” o la mucho más amplia de “sujeto-objeto”, tanto como la tesis metafísica de que existe una realidad completamente carente de valores o despojada de “rastros humanos” y que podemos acceder a ella para describirla tal como es en sí. Estos no son sino principios errados para explicar nuestra relación con las cosas en el mundo por dos motivos: en primer lugar, ni para Wittgenstein ni para Heidegger puede realizarse una descripción “pura”. En el caso de Heidegger, ya hemos explicado los motivos en el apartado inmediatamente anterior. En el caso de Wittgenstein, a quien toca pensar aquí, la tarea de la filosofía no puede realizarse de un modo “puro” sino que debe recoger de un modo contextualizado los temas sobre los que se aplica. Esta es la razón por la que la distinción sujeto-objeto carece de preponderancia ya que lo que se intenta describir surge de nuestros modos de ser cotidianos y habituales en compromiso con el mundo. Es aquí donde la acepción aristotélica de “fenomenología” que Heidegger se atribuye cobra especial relevancia. El mismo espíritu es recogido por Wittgenstein al señalar en el §109 de la *Investigaciones Filosóficas* que “Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de tomar su lugar... Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia sino compilando lo ya conocido” (IF §109). Estos aspectos que debe recopilar la filosofía se encuentran en la simplicidad de lo cotidiano, y por esta misma razón nos resultan ocultos (cf. IF §129).⁵⁷

La filosofía adquiere un sentido descriptivo propio de un método fenomenológico, pero ajustado siempre al análisis concreto de contextos, descartando la dicotomía sujeto-objeto como punto de partida del análisis y asumiendo, por ende, que no puede hacer una descripción pura porque no hay hechos puros.

⁵⁷ Wittgenstein dice un poco antes, en IF §126, que “lo que acaso está oculto, no nos interesa.” Pero esta aparente ambigüedad puede salvarse si comprendemos en qué sentido está utilizando en uno y otro caso la palabra “oculto”. No son ocultas las cosas porque sea difícil acceder a ellas sino porque están tan presentes en nuestros modos de ser cotidianos que vemos a través de ellos, por su simpleza y familiaridad. Cf. (Guignon, 2013: 89).

1.2.3 El “como” (*als*) en Heidegger y Wittgenstein

Otra arista⁵⁸ que abarca la hermenéutica de Heidegger en *Ser y Tiempo* podría resumirse en la afirmación de que “existir” significa “comprender”, el cual, a su vez, se desarrolla y realiza en la “interpretación” (*Auslegung* –SZ §§32-33). Se propone, de este modo, una concepción claramente hermenéutica de la existencia, en cuanto el comprender y la interpretación no tienen sólo una significación metodológica (referida al procedimiento filosófico adecuado para acceder a la constitución fundamental de la vida fáctica), sino también –y sobre todo– ontológica (referida a dicha constitución misma). Más aún, podría decirse que lo primero se funda y es exigido por lo último.⁵⁹ Como repetimos varias veces, bajo esta perspectiva el hombre no se enfrenta al mundo en una relación descomprometida y neutra de sujeto-objeto, sino que ya está siempre fácticamente en relación con el mundo, en el cual puede participar mediante la comprensión lingüística y situada que abre el sentido y la acción.

Heidegger, retirando a la comprensión del ámbito puramente epistemológico en el que en general la había situado la tradición y transponiéndola al propiamente ontológico, aclara que ella no consiste en un modo de conocimiento entre otros (el propio de las llamadas “ciencias del espíritu”). Tampoco englobaría la actividad cognoscitiva o teórico-científica en general como uno de los “comportamientos” posibles de la subjetividad humana. Apunta, por el contrario, a un carácter más hondo y ontológicamente posibilitador de los anteriores, que envuelve la totalidad de las estructuras constitutivas del existir humano. Éste, en efecto, por su esencia misma (y no por algo así como una decisión autónoma que podría o no realizar) abre, es decir, aclara o despeja (*lichtet*) un horizonte de sentido en el que todo objeto puede aparecer. Así, pues, para este ente (que somos en cada caso nosotros mismos) “ser” no significa sino “abrir” (*erschliessen*) y mantener en estado de apertura los entes y, de alguna manera, lo ente en total (sí-mismo, cosas, demás hombres), siendo ésta una “acción originaria” (*Ur-handlung*) fundante de todas las demás (cognoscitivas, volitivas, prácticas, etc.).

⁵⁸ La primera arista refería principalmente a la hermenéutica en tanto método filosófico.

⁵⁹ El tema de la “hermenéutica” en Heidegger posee una amplia bibliografía, pero no podemos adentrarnos más aquí ya que nuestra finalidad es también presentar a Wittgenstein en relación a este autor, con lo cual el ahondamiento en mayores detalles terminaría desorientando el objetivo planteado. La reconfiguración hermenéutica de la fenomenología ha sido desarrollada en mayor detalle en el artículo de Klocker y Yuan titulado “El concepto de “filosofía” en el pensamiento del primer Heidegger” (Yuan y Klocker, 2009: 223 a 229. Acerca del concepto de “hermenéutica” en *Ser y Tiempo*, puede verse también Thurnher (1983/4) y Thurnher (2005).

Pero ¿en qué consiste este “abrir” que toda realización humana supone y asume necesariamente? La apertura tiene lugar, pues, como “proyección” de un horizonte de posibilidades que el sujeto pone ante sí como indicación de “ante qué entes y de qué modo se *puede* comportar” (Heidegger, WG: 157). Así, por ejemplo, comprendo los libros de mi escritorio (que serían en el lenguaje heideggeriano “útiles” cuyo modo de ser consiste en “ser-para” o “ser-a-la-mano”) desde el horizonte de cómo *puedo* usarlos, a las personas (que poseerían, por el contrario, el mismo “modo de ser” que nosotros) a partir de una cierta anticipación de cómo *puedo* tratarlos, etc. No confundamos lo así indicado con una especie de comportamiento planificador que hiciera previsiones y cálculos, ya que las posibilidades generadas no son jamás captadas temáticamente (es decir, no están jamás dadas “delante” de nuestra intelección como objeto expreso), sino que diseñan (de modo siempre implícito y concomitante al darse de los objetos) el espacio de juego de nuestras posibles relaciones con éstos. La interpretación es eminentemente práctica en tanto no se orienta a tomar conocimiento de lo comprendido sino a elaborarlo y llevarlo a delante (SZ §32: 148).

Ahora bien, este proyecto no es una capacidad de generar sentido exclusivamente desde sí como comienzo absoluto, sino que tiene lugar necesariamente a partir de la situación fáctica en que se encuentra el existir, la cual al mismo tiempo posibilita y limita la actividad proyectiva. El proyecto es, así, siempre un “proyecto arrojado”, se da y supone siempre la propia implicación fáctica con aquel círculo de entes con los que se halla vitalmente vinculada y, más aún, podríamos decir, “comprometida” la existencia. Y es precisamente esta condición fáctica la que, como se vio, se expresa en la noción de “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*). Así, “afectividad” y comprensión se informan e implican de modo recíproco como momentos de inseparable pasividad y actividad que co-constituyen la finitud del existir. La relación que se advierte entre ambas estructuras ontológicas, junto con el discurso (*Rede*), es llamada por Heidegger “co-origenariedad” (*Gleichursprünglichkeit* – SZ §28: 131). La misma implica que sus elementos constitutivos se dan de un modo simultáneo en el Dasein y que la interpretación de cada uno de los fenómenos que así se conforman, consecuentemente, debe ser realizada en correlación con el resto de los elementos participantes de la estructura. En otras palabras, se trata de fenómenos no separables, y por lo tanto no autónomos, en este sentido.

Sin embargo, esta cooriginariedad debe ser entendida de un modo complementario en una dirección inversa a la recién señalada: no sólo que no son fenómenos separables sino que, además, ninguno de los elementos que constituyen una estructura cooriginaria puede ser deducido del resto. En este sentido podemos dar contexto a una idea de “autonomía” dentro de la cooriginariedad: los fenómenos no pueden ser derivados unos de otros en su interior. Esto marca, por último, otra característica concomitante de una estructura cooriginaria, a

saber, que ninguno de los elementos que la constituyen puede fundar unilateralmente al resto.

La crítica a los enunciados y al carácter representacional de éstos por parte de Heidegger, así como la instauración de esta doble dimensión óptico/ontológica para el lenguaje, señala también que el discurso (*Rede*) cumple en Heidegger una función hermenéutica. El significado, tal como dijimos en el apartado anterior, se expresa en la instancia exterior y contextual del Dasein. Pero aún más, Heidegger no reduce su explicación del significado y la comprensión a sus aspectos semánticos sino que la noción clave de “interpretación”, en tanto mienta nuestra comprensión explícita de algo *en cuanto* algo (SZ §32: 149), contribuye a ello. Este “en cuanto” señala que uno entiende *a* bajo un aspecto *b* e implica un uso competente de las cosas *como* las cosas que ellas son. Para Heidegger, por lo tanto, la interpretación señala el hecho de que el contacto con las cosas siempre posee un carácter hermenéutico-práctico. Es decir, en la interpretación de las cosas, las “consideramos como”, las “vemos como”, en un sentido de “ver” que no debe ser tomado literalmente.

Carman (2002: 246) señala que Wittgenstein invoca, en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*, una noción similar a la propuesta por Heidegger en torno a la ‘interpretación’. Wittgenstein distingue dos usos de la palabra ‘ver’, que dependen en alguna medida de los objetos que se esté mirando: uno que refiere al ver objetos y otro al ver aspectos tales como relaciones de semejanzas entre objetos (IF II, II: 561). La propuesta de Wittgenstein es que vemos las cosas tal como las interpretamos (*deuten*), en un sentido también muy amplio de interpretación, en tanto señala una práctica, un adiestramiento, un hábito y una reacción primitiva. Como es habitual a su modo de hacer filosofía, Wittgenstein propone algunos casos para analizar el empleo de lo que “vemos”. Por ejemplo, propone imaginar que en varios pasajes de un libro apareciera una misma ilustración y se refiriese a ella cada vez como algo distinto: un cubo de vidrio, una caja abierta vuelta boca abajo, un armazón de alambre que tiene esta forma, tres tablas que forman un ángulo. Wittgenstein dice al respecto:

El texto interpreta cada vez la ilustración.

Podemos ver la ilustración unas veces como una cosa, otras como otra.-O sea que la interpretamos, y la vemos como la interpretamos (IF II, II: 563).⁶⁰

⁶⁰ Del mismo modo y en relación a la ilustración de Jastrow que Wittgenstein denomina la “cabeza C-P” (conejo-pato), no es el objeto mismo el que cambia cuando percibo la imagen como conejo o como pato, sino la interpretación.

Este “ver la figura como caja”, por ejemplo, reproduce algo con lo que ya nos encontramos familiarizados y no responde a un acto voluntario o desiderativo. No se trata de “considerarlos” (IF II, II: 565) bajo un aspecto determinado sino de tratarlos así, del mismo modo que en el medio de una cena no contemplo un cuchillo y un tenedor y digo “ahora veo esto como un cuchillo y un tenedor.”⁶¹

De este modo, Wittgenstein desplaza este “ver como...” (*sehen als*) del ámbito de la percepción (IF II, II: 569). Lo que resulta clave en estos casos de “ver como” es el estar “familiarizado” (IF II, II: 569) con aquello que se está viendo. Imaginemos, sino, cuán diferente podría ser la consideración de un cuchillo y un tenedor por parte de un integrante de una tribu donde no acostumbraran a comer con estos utensilios.

Wittgenstein propone, además, un significado de ‘ver’ ligado a los casos de percepción de dolor a los que se dedica en su rechazo a la idea de que es posible contar con un lenguaje “privado”. Asumiendo como dijimos que el empleo del lenguaje sólo puede desarrollarse en el contexto de un juego de lenguaje, no podemos considerar que los significados que en él hallamos constituyan una instancia privada o individual de su usuario.

Es habitual pensar que cada persona adquiere el significado de ‘dolor’ al correlacionar la palabra con sus propias experiencias o sensaciones de dolor, privadas e incommunicables y concluir que “las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas.” Pero Wittgenstein nos pide que pensemos el caso a partir de un ejemplo: “Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación” (IF §258). Wittgenstein nos hace notar, en primer lugar, que no puedo dar una definición de ‘S’, mucho menos una ostensiva desde que no puedo señalar literalmente la sensación ni puedo hacerlo “como si señalara internamente” la sensación. Lo máximo que puedo intentar es retener el recuerdo de la sensación para en el futuro aplicar ‘S’ de modo correcto, pero esto nos privaría de cualquier sentido de corrección, “es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto” y por lo tanto, no puedo controlar mi uso de ‘S’. La conclusión es que no puede haber un lenguaje que se refiera a lo que sólo puede ser conocido por el hablante de ese lenguaje. Sé lo que significa la palabra ‘dolor’ no porque he arribado a una definición en soledad a fin de dotar de un nombre a mi sensación sino porque soy miembro de una comunidad que posee reglas para la aplicación de ‘dolor’.

⁶¹ Ibidem.

Esta conclusión no necesita conducirnos a la afirmación de que no hay conexión alguna entre la palabra 'dolor' y el dolor, pero debemos contar con otra descripción de su conexión. Wittgenstein ofrece una alternativa para ver cómo el lenguaje de dolor está inserto en la expresión natural de dolor:

Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor (IF §244).

La crítica de Wittgenstein contra la inteligibilidad de un lenguaje privado tiene varios destinatarios, el más directo de los cuales es él mismo en su versión del *Tractatus*, donde la conexión entre lenguaje y realidad dependía de la correlación entre elementos del pensamiento y átomos simples del mundo. Esta visión es imposible; es incoherente pensar en átomos simples en sentido absoluto así como en elementos del pensamiento que se correlacionan de modo privado con fragmentos de la realidad. Cuando prestamos atención, no encontramos una sustancia del mundo como datos últimos a los que nuestras proposiciones deben ajustarse sino una "forma de vida" en la que nuestro lenguaje se halla inserto.

Pero la radicalidad de su crítica llega incluso a pensadores de la talla de Descartes, quien ha configurado en gran medida la noción de "mente" como metáfora espacial, el receptáculo interior en el que se alojan las ideas, los significados. La posición de Wittgenstein logra derribar la idea de que, para que el sujeto tenga conocimiento, basta contar con una mente individual capaz de clasificar y reconocer sus propios pensamientos y experiencias sin comprometerse en un primer momento y para esta tarea con la existencia del mundo externo y de las otras mentes. Pero aún más, filósofos como Hume, a pesar de sus diferencias con el racionalismo cartesiano y la definición del 'yo' de esta tradición, se mantienen dentro de los límites del lenguaje privado y del establecimiento del conocimiento como algo que sucede en el interior de la conciencia. En este sentido, y tal como afirma Kenny en su libro *Wittgenstein* (1974: 27), si Wittgenstein tiene razón al pensar que un lenguaje semejante es imposible, entonces tanto la tradición filosófica cartesiana como la empirista necesitan una revisión radical.

Regresemos nuevamente a lo que podríamos denominar el "carácter hermenéutico" que posee el lenguaje y su conexión con la imposibilidad de concebir los significados exclusivamente en relación a nuestros estados psicológicos. Lo que resulta clave en ambos aspectos es que los significados se mantienen indeterminados en la ausencia de una práctica,

una costumbre, una institución.⁶² Nuevamente aparece con ello una noción de ‘interpretación’ más amplia, que no debe reducirse a un proceso consciente o reflexivo, voluntario y orientado a determinar los significados:

... toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

...

No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que hay un uso estable, una costumbre (IF §198).

Pensemos en los aspectos del triángulo. El triángulo puede verse como (*sehen als*) cuerpo, dibujo geométrico, montaña, cuna, flecha, etc. (IF II, II: 575). En relación a esto podríamos preguntarnos por qué o en base a qué criterios más finos distinguo aspectos distintos. Incluso podríamos tratar de explicarlo a partir del objeto “realmente visto”. Wittgenstein rechaza todas estas posibilidades y nos pide resistir el querer hacer distinciones finas o pensar en sustratos anteriores.

¿Pero cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una *interpretación*?-La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que en realidad no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar (IF II, II: 575).

No lo ha habido porque, al igual que Heidegger, Wittgenstein saca la interpretación de su rol meramente epistémico o descriptivo de la realidad y lo localiza en el contexto más amplio de las acciones comunes, compartidas, situadas y dirigidas por propósitos de los más diversos y muchas veces tácitos. “Ver algo como” se da tan natural y tradicionalmente en nuestra vida cotidiana que no necesitamos mayores justificaciones ni esfuerzos para ver, el “león como león”, o la “F como esta letra” (IF II, II: 585). Porque nuestro contexto ya entiende las cosas de este modo⁶³ y les da el significado que tienen es que las interpretamos de esta forma y reaccionamos así.

⁶² Cf. IF §199.

⁶³ En esta misma línea Wittgenstein afirma: “si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender” (IF II, II: 619), precisamente porque su forma de vida nos resulta completamente extraña.

1.3 Giro pragmático

En los dos giros anteriores salieron a relucir aspectos vinculados a descripciones prácticas antes que teóricas: tanto el carácter hermenéutico como también las consideraciones en torno al lenguaje poseen un carácter eminentemente práctico. Dicho en otras palabras, Wittgenstein y Heidegger comparten una estrategia fundada en la *praxis* para describir la relación significativa con lo que nos rodea. Nuestro propósito en este apartado es examinar este aspecto partiendo de una ponderación en torno a la participación del primer Heidegger y el último Wittgenstein en el “giro pragmático”, una expresión que mantiene límites difusos en su caracterización y en el canon de autores que lo componen.

La idea de un “giro pragmático” puede ser comprendida en términos más o menos amplios, que implicaría ir desde identificar a un autor con el pragmatismo clásico o con el neo-pragmatismo hasta el resaltar la noción de “práctica” como un desarrollo clave en relación a teorías o debates filosóficos. En su sentido más abarcativo, despliegues de los más diversos podrían incluirse como parte del desarrollo filosófico guiado por un giro pragmático, según la reconstrucción elaborada por Samuel Cabanchik, Verónica Tozzi y Federico Penelas en la “Introducción” a *El giro pragmático en Filosofía* (2003). Esta lista incluiría no sólo a los recién nombrados ‘pragmatismo clásico’ y ‘neo-pragmatismo’, sino también a la teoría de los actos de habla, la teoría crítica, la naturalización de la fenomenología, las posiciones narrativistas en filosofía de la historia, la defensa de posiciones comunitaristas en filosofía política, etc. (2003: 13).

Cabanchik, Penelas y Tozzi resumen en seis “síntomas” algunos de los impulsos del giro pragmático (2013: 14-17). En primer lugar y bajo distintos significados y valores, la crisis del fundamento cobra fuerza, tanto en el plano cognitivo como en el metafísico. La subjetividad moderna ya no puede ser garantía de certeza, ni en su versión racionalista ni empirista, como tampoco puede serlo el fundacionalismo moderno sobre el que descansan. De un modo concomitante, el sujeto también pierde su lugar de excepción y debe ser considerado a partir del condicionamiento o de la relación con estructuras más básicas. La realidad o el mundo, como su contracara, ya no pueden ser vistos desde el punto de vista realista metafísico,⁶⁴ como una instancia predeterminada o autosuficiente. En segundo lugar, la crítica a la idea de representación como un elemento o medio de unión entre la mente (o el lenguaje) y los hechos o las cosas, por el otro, pierden su rol bisagra para dar pasos a explicaciones que

⁶⁴ Esto no significa que todos los pragmatistas sean antirrealistas, mucho menos idealistas. Cf. Cabanchik y otros (2013: 15).

apelan a conceptos como los de acción, interacción entre el agente y el medio, elementos contextuales y demás factores “externos” al sujeto pensado en primera persona del singular. Por lo tanto, “no hay acceso a un mundo independiente de nuestras prácticas de comprensión enmarcadas en ciertas formas de vida” (2013: 16). En tercer lugar y bajo una difícil denominación genérica, el énfasis en los elementos contextuales de este giro permite hablar de un punto de vista comunitario o una “sociologización” del conocimiento y el lenguaje, que pasan a ser el producto de la interacción de grupos humanos en función de intereses y objetivos. En cuarto lugar y situados en el cruce entre el giro lingüístico y el pragmático, se generan debates sobre el estatus de la semántica y el rol de los elementos pragmáticos en relación a la caracterización del lenguaje. Como resultado, suele asistirse a nuevas “tesis deflacionarias” (2013: 17) en relación a la naturaleza del significado y la verdad. En quinto lugar, estos autores reconocen un factor común a los puntos anteriores y es la reacción crítica al legado de la modernidad y el pensar a la filosofía bajo un rol polémico, centrado en la actividad más que en un cúmulo de doctrinas. De este modo, los filósofos del giro pragmático pueden aunar fuerzas “para una renovación de la filosofía y del pensamiento crítico en general”. En sexto lugar, y como consecuencia de considerar los puntos anteriores, la filosofía que podría insertarse en el giro pragmático apela a una ‘racionalidad’ nueva, falible, plural y permeable a la experiencia, donde puedan ingresar otros elementos ajenos a la “mente”. Con ello también surge el desafío de establecer criterios de corrección y meditación sobre los fines, así como los compromisos de las teorías dentro del plano de lo práctico. Esta nueva razón cumple con la tarea de “constituir un factor real en el trabajo de organización y comprensión de la praxis humana” (2013: 17).

Ya hemos hecho referencia a las críticas de Wittgenstein y Heidegger al representacionalismo y la dicotomía sujeto/objeto como punto de partida para explicar nuestros vínculos con lo que nos rodea. Parte de este rechazo también lo conforma la idea de que no hay un principio de razón suficiente, un único fundamento hegemónico en el terreno metafísico: ni el sujeto puede seguir ocupando el lugar que ostentaba en la modernidad ni la realidad puede ser ya vista como una instancia predeterminada, completamente autónoma o aislada. Estos aspectos pueden conformar un suelo común del giro pragmático, según hemos mencionado. Con ello, y tal como mencionan Cabanchik, Tozzi y Penelas (2013: 15) al hablar de los rasgos del giro pragmático en general, el famoso “escándalo de la filosofía” al que Kant hacía mención, a saber, la imposibilidad de mostrar cómo en el interior de la mente puede representar algo fuera de la mente, pierde su descaro y se sume en la tranquilidad. El problema es desactivado, ya no hay que responder a él sino reconocer que estaba planteado en términos ilegítimos como los de “mente”, “representación” y “externo a la mente”. El

último Wittgenstein y el primer Heidegger tuvieron una reacción que puede considerarse por completo inserta en este surco del giro pragmático, por lo que destinaremos la última parte de este apartado a hacer referencia a ella y mejorar, de este modo, la topografía a partir de la cual serán abordadas en los capítulos subsiguientes las interpretaciones idealistas y realistas de Wittgenstein y Heidegger. Antes, presentaremos más en detalle los cruces de nuestros autores con este giro pragmático de la filosofía contemporánea.

1.3.1 Wittgenstein, el pragmatismo y el “giro práctico”

Dentro de las perspectivas bifurcadas que ha generado el giro lingüístico en el siglo XX, el giro pragmático de la filosofía, por su parte, bien podría ocupar uno de esos caminos al ser comprendido como “un giro dentro de un giro”,⁶⁵ es decir, una expansión y transformación del giro lingüístico. Este marco interpretativo resulta particularmente pertinente para analizar el caso de Wittgenstein. Adhiriendo en toda su obra a la concepción de la filosofía como actividad encargada de disolver pseudo-problemas filosóficos a partir del análisis del lenguaje, Wittgenstein da impulso desde el período de entre guerras y de un modo formidable en *Investigaciones Filosóficas* al acaecimiento de este intra-giro en su propio pensamiento, y brinda como resultado una descripción nueva del carácter y la finalidad de la filosofía, ahora terapéutica, de su distinción respecto de las ciencias y de la naturaleza de los problemas filosóficos.

Wittgenstein mantuvo una relación de tensión con el pragmatismo clásico y rechazó la afiliación a esta escuela por las implicancias que veía en torno a la noción de interés y utilidad. El §266 de *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* (RPP I) dialoga del siguiente modo: “¿Pero eres tú un pragmatista? No. Porque no estoy diciendo que una proposición es verdadera si es útil” (RPP I: §266). Según parece desprenderse de esta afirmación, el filósofo vienés está pensando aquí en una versión de pragmatismo más cercana a la propuesta de Williams James, para quien la posesión de una verdad es un bien práctico; lejos de ser un fin en sí mismo, es un medio para satisfacer otras necesidades vitales.⁶⁶

⁶⁵ Esta expresión, que resume la idea de un giro pragmático desarrollado en el interior del giro lingüístico, aparece desarrollada por Mike Sandbothe en *Die pragmatische Wende des Linguistic Turn / El giro pragmático del giro lingüístico* (2000: 96 - 126).

⁶⁶ Cf. James (1984: VI).

Sin embargo y pese a esta clase de rechazos, sus posiciones a partir del período de entreguerras han mantenido un acercamiento indudable al mismo y han dotado de vigor el giro pragmático dentro del giro lingüístico. El conocido tratamiento que Wittgenstein otorga al significado en términos de empleos del lenguaje, tal como aparece en *Investigaciones Filosóficas*, tracciona su filosofía hacia un giro pragmático inserto dentro del análisis del lenguaje. Más aun, las descripciones de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* en torno a nuestras creencias o certezas más básicas en términos de un “saber cómo”, una “actitud”, un “modo de actuar”, etc., conduce a un trasfondo pragmatista en el análisis de su pensamiento. Él mismo consiente este acercamiento al decirnos: “Estoy tratando de decir algo que suene como el pragmatismo” (SC §422).

Sin duda esta situación de incertidumbre respecto a la relación de Wittgenstein con el pragmatismo se debe en gran medida al eclecticismo y estilo que caracteriza el pensamiento del filósofo vienés, así como al hecho de que él nunca se sintió parte de ninguna escuela ni tradición filosófica en modo pleno. El tema ha dado lugar a una notable variedad de posiciones, que van desde afirmaciones de pertenencia hasta de rechazo y pasan por posiciones intermedias que incluyen la idea de que la resistencia que Wittgenstein promulgó hacia las teorías de sus congéneres pragmatistas se debió en gran medida a una errada concepción que de ellos tenía, esto es, a una idea estereotipada bajo la cual los concebía.

Entre quienes ven en Wittgenstein a un pragmatista, encontramos, tal como anticipamos, a Rorty, pero también a Brandom y otros. En su ensayo “Pragmatics and Pragmatisms” (2002: 40-58), Robert Brandom distingue dos sentidos de pragmatismo, uno estrecho y uno amplio. Según el primer sentido, el pragmatismo está encarnado en una escuela de pensamiento centrada en la evaluación de las creencias con el fin de promover el éxito en la satisfacción de los deseos⁶⁷ y en el que caben sólo los pragmatistas clásicos: Charles Peirce, William James y John Dewey. Desde una perspectiva más amplia, en cambio, el pragmatismo también puede ser pensado como un movimiento que otorga primacía a lo práctico e incluir, no sólo a los autores recién mencionados sino también a Sellars, el primer

⁶⁷ Esta definición del pragmatismo clásico es seriamente criticada por Putnam en el comentario a este artículo porque, como es sencillo notar, resulta una definición meramente instrumental del pragmatismo. Basta pensar en el caso de Peirce y el interés en la investigación científica para comprender por qué no todo pragmatismo clásico está orientado a la satisfacción de los deseos. Cf. Putnam (2002: 60, 65).

Heidegger y el último Wittgenstein, entre otros.⁶⁸ Entendido de este modo, debemos aceptar que hay diferentes posiciones que dan forma al pragmatismo.

Brandom entiende 'pragmatismo', entonces, como "una expresión genérica que recoge una familia de puntos de vistas que afirman varios sentidos en que la práctica y lo práctico pueden ser considerados merecedores de un puesto de honor en la explicación" (2002: 41). Esto logra ubicar a Wittgenstein no sólo como un antecesor de la pragmática del lenguaje sino en un contexto más amplio que tiene que incluye también lo metodológico y deja un espacio al carácter normativo de la filosofía. En primer lugar, entonces, Wittgenstein considera al lenguaje como una actividad o una práctica. Lo que resulta más prominente de esta perspectiva es la idea del empleo o uso del lenguaje como algo que caracteriza a nuestra propia naturaleza, como si fuese una herramienta (2002: 40). En segundo lugar, unas de las preocupaciones centrales de las *Investigaciones Filosóficas* son las normas implícitas en nuestras prácticas lingüísticas. Por ejemplo, que el 'más' en aritmética posea determinado significado implica comprometerse con aplicarlo de modo correcto y poder distinguir los casos en que se hace incorrectamente. Brandom afirma que Wittgenstein respalda un "pragmatismo fundamental" gracias a la tesis de que el "saber *que*" sólo es inteligible en el contexto de atribución también de habilidades prácticas, es decir, sólo sobre el trasfondo del "saber *cómo*" (2002: 49). De este modo, las normas se encuentran implícitas en las prácticas, en lo que hacemos.⁶⁹

Otros autores han intentado alejar a Wittgenstein de lecturas como las de Rorty y Brandom. Este es el caso, por ejemplo, del artículo de Jaime Nubiola titulado "W. James y L. Wittgenstein: ¿Por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista?" (1995: 411-423). El trabajo propone dar cuenta de los datos disponibles acerca de la conexión entre James y Wittgenstein y evaluar, a continuación, las razones de porqué Wittgenstein no se reconoció a sí mismo como pragmatista. La reconstrucción histórica de los testimonios de terceros y las menciones del propio Wittgenstein en torno a James ponen de manifiesto la alta estima y consideración que Wittgenstein sentía por algunos escritos de James⁷⁰ ya desde 1912 y hasta los últimos años de su vida. Aunque Wittgenstein rechaza el psicologismo de James patente en la

⁶⁸ Brandom (2002: 40) opina, además, que este último sentido de pragmatismo es más interesante que el primero y que el énfasis en mostrar los aspectos distintivos del pragmatismo clásico ha dificultado el análisis del pragmatismo en su segunda acepción.

⁶⁹ Para profundizar la lectura pragmática de Wittgenstein, se puede consultar: "Wittgenstein's Pragmatic Strain" de Alice Crary (2003: 369-392).

⁷⁰ En particular, por *The Varieties of Religious Experience* y por *The Principles of Psychology*.

confusión de la experiencia subjetiva con el significado, respeta y se identificaba con muchas de sus opiniones. Además, Wittgenstein comparte con el pragmatismo de Peirce y James el anti-fundacionismo y el anti-cartesianismo.⁷¹ Sin embargo, Nubiola aporta un dato clave al reproducir el reproche de nuestro filósofo a James por “no ser lo suficientemente pragmático”, pues en ocasiones intenta explicar causalmente el lenguaje de la psicología mediante teorías especulativas en vez de apelar a la descripción de los usos efectivos del lenguaje. Cuatro razones menciona Nubiola (1995: 418 y ss.) de por qué Wittgenstein no quería ser considerado pragmatista. La primera es su rechazo a las escuelas así como a ser enrolado en tradiciones o lealtades. La segunda razón es el desprestigio del término “pragmatismo”. El auge del Empirismo lógico y su opacamiento complementario del pragmatismo norteamericano actuarían, según podemos deducir de las explicaciones de Nubiola, como una causa histórica que condujo a Wittgenstein a no desear ser identificado con una tradición “desprestigiada”. Sin embargo, no estamos al tanto de que Wittgenstein realmente sintiera una especie de constricción social en relación al tema por lo que continuaremos con los otros dos motivos más cercanos al orden de los compromisos filosóficos.

La tercera razón por la que, según Nubiola, Wittgenstein no quiso ser pragmatista es el haber seguido a Russell en su crítica respecto del pragmatismo relativista británico de Ferdinand C. S. Schiller, personaje que supo oponerse tanto al positivismo lógico de Russell como al idealismo absoluto de Bradley. La idea de Schiller de que fabricamos la verdad de acuerdo a nuestros propósitos generaría en Russell su calificación de “filosofía de ingenieros”. Por su parte, el propio Wittgenstein leyó con atención *The Value of Formal Logic* de Schiller y lo desestimó como un “sinsentido filosófico”.⁷²

La última razón del rechazo de Wittgenstein al pragmatismo es la que a juicio de Nubiola resulta de mayor peso para el autor. Se trata de un rechazo al estilo lógico y matemático de Peirce y a sus aspiraciones científicas en el desarrollo de la filosofía. El rechazo de Wittgenstein al Empirismo lógico del Círculo de Viena y al propio *Tractatus* ofició también un rol en la distancia respecto de propuestas pragmatistas orientadas y basadas en la actividad y el desarrollo científico, como es el caso de Peirce. A pesar de ello, polemistas como Rorty han

⁷¹ Nubiola (1995: 415).

⁷² Las dos últimas citas están tomadas de Nubiola (1995: 420) a quien estamos siguiendo en esta reconstrucción.

enfaticado acercamientos entre estos dos filósofos.⁷³ En "Pragmatism, Categories, and Language" (1961: 197-223), Rorty enfatiza que el empirismo lógico del Círculo de Viena y el positivismo del *Tractatus* que el Wittgenstein tardío rechaza es el mismo que rechazaría Peirce anticipadamente (1961: 197) y acercar ambas posiciones permite arrojar luz sobre los escritos de ambos. De un modo muy resumido, lo que ambos autores rechazaban del positivismo lógico es las etapas involucradas de desarrollo del empirismo. Tal como dice Rorty, "Un poco de empirismo, además de la pasión por el rigor, harán de un hombre un nominalista" (1961: 198). El nominalismo al que Peirce deseaba oponerse posee una raíz empírica proto-metafísica común con las formas reduccionistas del positivismo lógico rechazadas por Wittgenstein. Sus puntos de vistas logran coincidir en que mientras para Wittgenstein antes de buscar el significado debemos buscar el uso, para Peirce es una máxima de su filosofía que el significado de un concepto es igual a la suma de sus posibles efectos.⁷⁴

Si la lectura de Rorty es correcta y Peirce realmente se encuentra distante del positivismo lógico, entonces el rechazo de Wittgenstein a esta corriente no da indicios para ser traducido en un rechazo de la posición de Peirce. Por lo tanto, si bien es posible entender la resistencia de Wittgenstein a considerar a la filosofía como una disciplina científica empírica, no resulta del todo claro que este haya sido el motivo por el cual no se consideró pragmatista, desde que, además, otros pragmatistas mostraron también una posición similar a la de él.

Sin duda podemos reconocer la tensión en los vínculos de Wittgenstein con el pragmatismo y debatir partiendo de allí su grado de participación del giro pragmático. Ello no nos impide reconocer, sin embargo, la ruptura en el pensamiento del vienés respecto de sus consideraciones sobre el papel de la filosofía, debido principalmente a la nueva concepción de lenguaje como conjunto de *prácticas* socio-lingüísticas. Así, tal como señaláramos antes, "el primer Wittgenstein" del *Tractatus Logicus-Philosophicus* hablaba de "la" (única) filosofía como la actividad encargada de *elucidar* "la esencia" (*forma lógica*) del lenguaje, oculta por el ropaje de las oraciones gramaticales de las lenguas vernáculas, y de fijar el límite entre el sentido y el sinsentido, desalentando todo intento de transgredirlo. En cambio, "el segundo Wittgenstein", el del período de *Investigaciones Filosóficas*, reformula el concepto a la luz de la

⁷³ Nubiola (1995: 422) cita y desestima a Jacques Bouverasse por haber otorgado una lectura propiciadora del acercamiento entre Wittgenstein y Peirce. Cf. *Le mythe de l'intériorité*, Bouverasse (1987: 571).

⁷⁴ Este aspecto de rechazo al empirismo será un punto central de la crítica al realismo metafísico por lo que atenderemos a él en la CUARTA PARTE de nuestra tesis.

noción fundamental de “juegos de lenguaje”, transformando la concepción de filosofía en *actividad descriptiva*.

En efecto, el concepto de “juegos de lenguaje” (central en este último período) remite directamente a la idea de que lo importante no es ya la “esencia” del lenguaje, puesto que no hay algo así como “un” lenguaje. Por otro lado, el concepto nos direcciona en un sentido pragmático, en tanto entiende que el lenguaje es una habilidad que se adquiere mediante el aprendizaje y cuyos significados se configuran en el entramado práctico de las acciones y la “forma de vida”. Siguiendo a Cabanchik (2010: 51-59; 85-97), esto lleva a su vez a distinguir dos contextos de distinta naturaleza: uno “ontogenético”, y otro, “normalizado”. El contexto ontogenético refiere al proceso por el cual un “no-hablante” (un niño) pasa a ser hablante, es decir, *constituye* al hablante como tal. El contexto normalizado *regula* el comportamiento lingüístico de los hablantes, es decir, refiere a su competitividad ya constituida.

Desde la condición de hablantes de un contexto ya “normalizado”, la distinción entre sentido y sinsentido del primer Wittgenstein pierde su carácter esencial, quedando circunscripta a reglas gramaticales, a *convenciones*. Dichas convenciones encuentran su razón de ser en las formas de vida inherentes a las prácticas sociales en las que somos introducidos. Devenir hablante es ser introducido en una práctica regular, e implica reconocer la naturaleza normativa de las reglas que fundan esa práctica social-lingüística, sin intentar encontrar un fundamento ulterior para la normatividad. Precisamente, una gramática no es más que la expresión convencional de las formas de vida dadas, de las prácticas sociales constitutivas del “juego de lenguaje”. Es la trama de los juegos de lenguaje y las formas de vida la que se conforma como práctica, como “un conjunto de acciones cuyas reglas que le son inmanentes, pues se hacen con esa práctica misma, no la preceden ni fundamentan” (Cabanchik, 2010: 85). En este sentido, son las prácticas las que constituyen los propios juegos de lenguaje. Ellas son, además, algo más que reacciones regulares, implican no un hecho sino un hacer. Por estas razones Cabanchik afirma que “el giro práctico sobre el lenguaje operado por Wittgenstein no sólo no despoja a éste de su dimensión normativa, sino que la profundiza” (2010: 91). Los miembros de un juego de lenguaje deben acordar, como dice Wittgenstein, en la “forma de vida” antes que en los juicios particulares. Sin este acuerdo básico basado en las prácticas lingüísticas y en nuestras capacidades y habilidades naturales sería imposible entendernos. Las prácticas no pueden, por ende, ser trascendidas ni fundadas en otros hechos o “protofenómenos” (IF §654): “los juegos de lenguaje vienen de y van hacia las prácticas en las que se originan y en las que hallan su aplicación” (IF §107).

Ahora bien, cuando la filosofía insiste en preguntar de dónde obtienen las reglas su fuerza normativa, lo que busca es alcanzar el fundamento último de la normatividad de la

norma, no circunscripto a esta o aquella práctica lingüística. Pero para Wittgenstein esto es una pretensión ilegítima, porque precisamente el fundamento de las reglas de los juegos de lenguaje es su uso, esto es, el significado de un término sólo se entiende a la luz de la práctica social-lingüística en la que se inscribe. Lo que ha de hacerse es rechazar la pretensión filosófica *fundacionista*, pues sencillamente es inalcanzable.

Según esto, en el periodo que corresponde a *Investigaciones filosóficas* la filosofía sigue siendo “crítica del lenguaje”, pero cambia a la luz de la nueva noción de lenguaje. En este período, al no ser necesario marcar el límite de lo decible frente a lo indecible, la filosofía toma un “giro práctico” de carácter vital, según la expresión preferida por Cabanchik (2010: 85). Ya no hay un problema, un método y una finalidad, como sucedía en el *Tractatus*;⁷⁵ sino que la tarea filosófica consiste en disipar cualquier aparente profundidad, mostrando su carácter ilusorio, esclareciendo las confusiones gramaticales, sin crear nuevos fantasmas. La filosofía se transforma en una actividad descriptiva que señala el uso ilegítimo que del lenguaje hace la “filosofía tradicional”. Se vuelve una *actividad terapéutica* y su finalidad es la representación perspicua de los hechos gramaticales: si los filósofos no deben violar el uso real y efectivo del lenguaje, su tarea queda reducida a aclarar los desórdenes gramaticales y a tranquilizar el espíritu.

Parece que reducida a eso la filosofía queda desprestigiada. ¿Tiene relevancia la tarea filosófica como Wittgenstein la entiende? ¿No es acaso más lo que se pierde que lo que se gana? En las *Investigaciones Filosóficas* él mismo nos da la respuesta: “son sólo castillos en el aire lo que destruimos, y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan” (IF §118). Wittgenstein está queriendo decir: al derrumbar las pretensiones esencialistas de la filosofía tradicional, quedamos libres para describir y comparar los juegos de lenguaje en los que efectivamente estamos inmiscuidos. Ahora bien, no hacemos esto a fin de alcanzar una reglamentación ulterior, definitiva, del lenguaje (IF §130), sino para arrojar luz y ordenar el conocimiento *del uso* que de él podemos hacer. Pero como dice el vienes, buscamos un orden para una finalidad determinada, uno de los tantos órdenes posibles, no el orden definitivo (IF §132). Como se ve, ahora subyace una base pragmática, centrada en el uso, a la concepción del lenguaje.

⁷⁵ Afirma Samuel Cabanchik: “En el *Tractatus* hay en última instancia *un* problema, *un* método, *una* finalidad y *una* estrategia: determinar la esencia general de la proposición es el problema; el análisis filosófico el método; trazar el límite de lo decible y lo indecible, la finalidad; y la estrategia es a la vez liberarnos del sinsentido filosófico y permitir la contemplación de lo que está más allá de lo decible -el campo práctico, por así decir” (2010: 40).

Quisiéramos mencionar una última cuestión que ha se ha generado en el interior del debate sobre la continuidad entre las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*, a saber, si los mencionados rasgos vinculados a la praxis se mantienen aquí o hay un regreso a posiciones y estrategias del *Tractatus* que hacen a *Sobre la Certeza* incompatible con *Investigaciones* en este aspecto. La pregunta surge ante las dudas que se conciben a partir de los intentos por parte de Wittgenstein en su último escrito de describir los fundamentos de los juegos de lenguaje a partir de formulaciones que recordaban el lenguaje de su juventud claramente no pragmatista. Así, por ejemplo, Wittgenstein manifestó en *Sobre la Certeza* que el juego de lenguaje debe mostrar, más que decir, los hechos que lo hacen posible (SC § 618) y que toda proposición empírica puede ser transformada en un postulado. En relación a ello, luego comentó: “¡Todo esto suena demasiado al *Tractatus*!” (SC §321).⁷⁶

Nuestra posición al respecto es que Wittgenstein mantiene el compromiso con el recurso a la praxis en *Sobre la Certeza* como base para la ocurrencia del conocimiento y como método para analizar los problemas tradicionales de la filosofía. El propio autor avala nuestra afirmación al manifestar, tal como adelantamos al comienzo de este trabajo, sus intenciones de marcar una concepción de tipo pragmatista, aunque no de cualquier pragmatismo (SC §422). Nuestra postura se encuentra alineada, por ende, a la expuesta por Moyal Sharrock en su libro *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (2004) donde enfatiza que *Sobre la Certeza* mantiene una posición pragmatista si entendemos este término en un sentido amplio, es decir, uno que no involucre las nociones de utilidad y éxito (2004: 171). El reiterado eslogan de que “en el principio era la acción [*Tat*]” (SC 402) nos orienta en la comprensión de los vínculos entre certezas y afirmaciones de conocimiento como un modo de vislumbrar la base práctica de nuestras afirmaciones intelectuales. Imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida y disponer de un juego de lenguaje es haber desarrollado nuestras habilidades naturales potenciales en una comunidad. Una forma de vida es, en el sentido que desea enfatizar Moyal Sharrock (2004: 6), nuestra vida en tanto comprometida en una red compleja de actividades y prácticas, de condicionantes bio-sociales que hacen posible el lenguaje y que refiere por ende tanto a nuestra construcción biológica como a nuestro comportamiento social. Es por esto que un juego de lenguaje refleja ante todo la actividad de la que somos parte en nuestra forma de vida. Luego, la praxis va conformando las certezas sobre las que las consideraciones epistémicas pueden desarrollarse: “un juego de lenguaje no tiene su origen en

⁷⁶ Anthony Kenny refiere en su libro *Wittgenstein* a esta vuelta al *Tractatus* y al eco inequívoco que algunas afirmaciones de *Sobre la Certeza* mantienen con algunas anotaciones tempranas de nuestro filósofo en torno a la lógica (1995: 191-192).

consideraciones. La consideración es parte de un juego de lenguaje” (Z §391). Las certezas a las que Wittgenstein dirige la atención no son proposiciones auto-justificadas, ni observaciones empíricas, ni conclusiones epistémicas. Tampoco son objetos del conocimiento o proposiciones que ocupan el centro de una empresa epistémica falible. Las certezas son ante todo algo que responde a nuestra propia naturaleza, algo sobre lo cual no reflexionamos, sea porque son intuitivas o porque están automatizadas y que, por ende, no pueden considerarse ni verdaderas ni falsas, ni necesariamente proposicionales. Las certezas sólo ocurren en la acción y son, en este sentido, una base pragmática (o práctica o consistentes en una praxis), desfondada y necesaria para nuestro conocimiento. De este modo, las creencias encuentran su origen en la acción antes que en un ordenamiento conceptual del mundo.⁷⁷

1.3.2 Heidegger y el giro pragmático

Otra diferente a la de Wittgenstein es la situación y relación de la propuesta filosófica de Heidegger con el pragmatismo. Enrolado en la tradición continental y fenomenológica, mayormente distante de los intereses pragmatismo clásico y de otras manifestaciones anglo-americanas del pragmatismo, los pasajes de la primera parte de *Ser y Tiempo* que contienen los aspectos relevantes a la hora de vislumbrar sus aspectos pragmáticos han permanecido virtualmente desatendidos por muchos de sus discípulos.

Un punto de partida para la lectura de Heidegger en dirección pragmática resulta ser su afirmación de que el Dasein se encuentra primariamente situado y proyectando comprensivamente posibilidades de ser. Esta comprensión es no sólo ontológica, manifestación del modo en que el Dasein en cada caso es, sino un comportamiento práctico encarnado en acciones manifiestas. La analítica existencial propone una concepción anti-mentalista del Dasein y el modo en que damos significado a lo que nos rodea surge de un comportamiento práctico antes que cognitivo, una acción dirigida a realizar actividades, ocuparse de asuntos, en vistas a lograr determinados fines antes que de hacerse consciente de las cosas.

Tal como nos dice Heidegger en el §12 de *Ser y Tiempo*, el Dasein se encuentra ya siempre, cotidianamente, en medio del mundo, pero no en el mero sentido de encontrarse una cosa al lado de otra o junto a cualquiera de los otros numerosos entes del mundo (“un

⁷⁷ También Hilary Putnam dice en relación a *Sobre la Certeza* que se trata de una propuesta profusamente pragmática”. Cf. Hilary Putnam, *Pragmatism. An Open Question* (1995: 52).

“estar-juntos” del ente llamado “*Dasein*” con otro ente llamado “mundo” –SZ §12: 55) sino que el *Dasein* se halla fundamentalmente “en medio” del mundo como uno se halla en medio de un asunto o situación con la cual se encuentra ocupado. Este modo de *ser-en* del *Dasein* debe ser interpretado en el sentido de que este se halla “absorbido” en el trato con lo que lo rodea (SZ §12: 54-55), reforzando así la idea de imposibilidad de que el *Dasein* carezca de mundo. Para considerar al *Dasein* como “carente de mundo” sería necesario no considerar toda la explicación realizada por Heidegger en torno a la constitución existencial del *ser-en*, al que le dedica el Capítulo 2 de la primera parte de *Ser y Tiempo* y, de un modo específico, el Capítulo 5 de esta misma sección.

Recordemos, además, el carácter fáctico propio del *Dasein* como indicación de las diversas formas en las cuales este se dispersa. Heidegger cita algunos ejemplos en el mencionado §12 de *Ser y Tiempo*:

...habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... (SZ §12: 57)⁷⁸

Todos estos son, cabe aclarar, casos del modo de ser del *Dasein* que Heidegger señala bajo la noción de ‘ocupación’ (*Besorgen*)⁷⁹ que mienta la estructura fundamental de las posibilidades de estar en el mundo comportándose en relación a los entes. Este concepto es, por lo demás, de capital importancia no sólo en tanto el término *Sorge* (cuidado) muestra el modo esencial en que el *Dasein* se halla vuelto al mundo, sino que además constituye la base a partir de la cual pueden ser entendidas las diversas formas de conocimiento. Así lo entiende Heidegger, pues, en la siguiente afirmación de *Ser y Tiempo*: “El conocimiento es un modo de existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo. Ésa es la razón por la cual el estar-en-el-mundo reclama, en tanto que constitución fundamental, una previa interpretación” (SZ

⁷⁸ Otros ejemplos citados en el mismo pasaje son: “dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar...”; también: “llevar a cabo, realizar, “aclarar” (un asunto), “procurarse algo”, etc.

⁷⁹ Se ha preferido traducir el término ‘*Besorgen*’ por ‘ocupación’, siguiendo la interpretación propuesta por Rivera C. en su traducción de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, y a modo de aclaración, se citarán a continuación los términos elegidos por las dos traducciones en español actualmente vigentes de la obra. Gaos elige traducir *Sorge* por “cura”, *Besorgen* por “curarse de” y *Fürsorge* por “procurar por”. Rivera, en cambio, traduce estos términos por “cuidado”, “ocuparse” y “solicitud”, respectivamente. Ver al respecto: Heidegger (1971: 138). Heidegger (2000: 83).

§13: 62). La realización de las actividades cotidianas del Dasein es condición de posibilidad de cualquier otra relación del hombre con el mundo.

El hecho de que el Dasein se encuentra a sí mismo siempre en medio de un mundo de útiles ya existente y que consiste en cosas con significado (experimentadas *como* algo), señala, a su vez, que los entes se presentan al *Dasein* en la ocupación cotidiana y que la realización de estas actividades es condición de posibilidad de cualquier otra relación del hombre con el mundo. Heidegger llama a estos entes “útiles” (*Zeuge*) en tanto ellos “sirven”, es decir, son considerados e incluso en el sentido más literal, utilizados, en vistas de la realización de alguna actividad por parte del Dasein. De este modo, lo que define a un útil como tal es su “pragmaticidad” (*Zeughaftigkeit*), su capacidad de contribuir en alguna práctica en la cual se halla involucrado el Dasein.

Estos útiles poseen además, dos características fundamentales. En primer lugar, un útil, en tanto cosa que sirve para algo (*um-zu*), sólo es tal en tanto remite a otros útiles y actividades (remite a algo- “tiene su cumplimiento en algo” –SZ §18: 84); cada útil se halla en conexión con un complejo de útiles dentro del cual adquiere su significado. Así, para escribir, necesitamos una pluma, pero dentro de un conjunto de otros elementos que también forman parte de dicha praxis como tinta, papel, mesa, lámpara, muebles, ventana, etc. Esto nos pone de manifiesto la segunda característica relacionada con el modo en que nos encontramos con estos fenómenos, el hecho de que “Antes de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles” (SZ §15: 68), rasgo que podríamos describir como el carácter holístico de las cosas con las cuales nos encontramos en nuestra vida cotidiana.

El trato que estos útiles reciben por parte del *Dasein* es, evidentemente y de un modo primario, el uso. Es usando la pluma para escribir donde entiendo por primera vez de un modo práctico lo que es una pluma en tanto útil para escribir, sin necesidad de haberme sentado a contemplarla de antemano de un modo explícito. Heidegger utiliza la expresión “echar mano de [algo]” (*zugreifen*) –SZ §15: 69– para referirse a esta relación del Dasein con lo que lo rodea, mientras que los entes se muestran en primera instancia, y consecuentemente, en su estar siendo a-la-mano (*Zuhandensein*), mostrando el carácter de disponibilidad de la cosa, de su estar lista para ser utilizada en función de algún fin determinado.

Notemos el carácter marcadamente diferente que se percibe de la definición de “cosa” tal como es entendida aquí al compararla con parte de la tradición filosófica. La cosa no es algo que se encuentra en frente nuestro, distante, neutral, sino que su “ser” se configura de un modo simultáneo por su relación con otras cosas y a partir del uso que de ella hacemos, es lo que es en función de la manipulación que de ella se hace, y no de características intrínsecas, de

su sustancia considerada de antemano. Heidegger define esta característica del útil con el término alemán "*Bewandtnis*", que podríamos traducir como "condición respectiva".⁸⁰

Por otro lado, este comportarse práctico no implica carecer de cualquier conocimiento de la cosa sino considerarla en función de las características descritas y a partir de intereses propios de la ocupación. Heidegger nos dice al respecto que esta ocupación tiene "su propio conocimiento", un conocimiento de la cosa en tanto nos es útil para algo, es decir, dentro de un contexto práctico holístico que le confiere su sentido. Se trata, podríamos decir, de una mirada interesada sobre la cosa, en tanto la considera en función de determinado comportamiento práctico. Heidegger llama a esta actividad por parte del Dasein: "mirada circunspectiva" (*Umsicht*), es decir, una consideración de lo que nos rodea de un modo cercano en función de la realización de lo que nos ocupa de un modo primario, un modo de "conocimiento" fáctico.

Tal énfasis en la noción de ocupación en tanto estructura básica que determina el modo de relacionarse del ser-en-el-mundo proporciona el marco de superación de la dualidad antagónica sujeto-objeto propia de la posición epistemológica clásica. El conocimiento del mundo así como las aserciones que podamos realizar en torno a éste no constituyen el modo primario de relacionarnos con lo que nos rodea. La clásica teoría del conocimiento, o como Heidegger la llama en el §12 de *Ser y Tiempo*, la "metafísica del conocimiento" (SZ §12: 59), niega esta afirmación al sostener como supuesto necesario que un sujeto se relaciona con un objeto como punto de partida evidente del análisis filosófico, descuidando de esta manera los modos "práctico-vitales" en que el Dasein ya se encuentra en relación con el mundo. Una búsqueda en tal sentido mostraría que el Dasein tan sólo es si mismo cuando se encuentra en el "afuera" nos dice Heidegger, en medio de los entes con los cuales se relaciona de un modo constante.

La crítica heideggeriana a la teoría tradicional del conocimiento es la crítica a la filosofía que no se pregunta por el modo de ser del sujeto cognoscente (sentido ontológico), y hace de la relación conocimiento subjetivo interno–objeto externo un supuesto necesario. Heidegger dice:

...cuando el fenómeno mismo del "conocimiento del mundo" comenzó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación "externa" y

⁸⁰ Nuevamente seguimos aquí la traducción de Rivera C. Gaos, por otro lado, traduce el término *Bewandtnis* por "conformidad". Cf. Heidegger (1951: 97).

formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto” (SZ §13: 60).

Preguntas por el cómo se conoce aquello que es distinto y externo, cómo se traspasa la esfera interna hacia el objeto trascendente, etc., no son más que interrogaciones que omiten el cuestionarse por el modo de ser del sujeto cognoscente, aceptando simplemente y de modo implícito la idea del ámbito del sujeto que conoce como, dirá nuestro autor, una “esfera interior”, una “caja”, una “cápsula”.⁸¹

El conocimiento teórico no es el modo eminente y ni siquiera fundante de relacionarse del ente “que somos en cada caso nosotros mismos” con y en el mundo. Tal como nos señala Heidegger, el mismo no “crea” por primera vez lo que podría pensarse como un “contacto” entre sujeto y objeto en ninguna de sus direcciones posibles, ni a partir del conocimiento que el primero pueda tener del segundo, ni a partir de la actuación que este último pueda tener a su vez sobre el sujeto. El enlace entre la acción y el conocimiento es, por otro lado, pragmático, ya que el conocimiento es una función o posibilidad de la acción, en tanto surge del comportamiento práctico con/en el mundo, que se desarrolla en el ocuparse cotidiano del hombre.

Uno de los primeros pasos realizados en función de construir este “Heidegger pragmatista” aparece de la mano de John Haugeland en una publicación en 1982 titulada “Heidegger on Being a Person” (1982). Este artículo establece una definición o al menos una caracterización de lo que significa la noción de “Dasein”. Esta debería entenderse no en términos “modernos” como ‘persona’, ‘ego’ o ‘mente’, ni tampoco recurriendo a giros interpretativos tales como que “cada uno de nosotros tiene un Dasein y que hay un Dasein para cada uno”. La expresión “Dasein” nunca es utilizada como un sustantivo contable ni como un término de masa, no puede ser medido, no señala una especie, ni un tipo del que somos ejemplares, ni un espíritu, ni el todo del que somos parte. “Dasein” sería, ante todo, el “fenómeno global que consiste en sus ocurrencias individuales”, siendo el prerequisite para que estas sean lo que son. En este sentido, y bajo la interpretación no estándar de Haugeland, una persona es un “caso” de Dasein.

El artículo, convertido en un punto de referencia obligado para los posteriores intérpretes de Heidegger pertenecientes a su tradición, intenta mostrar el modo radicalmente distinto que propuso Heidegger a la tradición cartesiana-kantiana a la hora de contestar “qué es una persona” en la primera parte de *Ser y Tiempo*. Así, el autor alemán puso énfasis en el

⁸¹ Cf. SZ §13, 60.

carácter comunitario y público del ser humano antes que su racionalidad o incluso el uso del lenguaje, y lo logra precisamente recurriendo a la noción de “das Man”, que suele traducirse como el “uno” (indicando el modo en que el Dasein se comporta cotidianamente interpretándose a sí mismo desde lo que lo rodea), en tanto le permite señalar el ensamblaje de normas presentes en una “comunidad conformante” (*conforming community*), es decir, una integrada por individuos interactivos y versátiles, con capacidad de medir y censurar el comportamiento de los otros a partir de un conjunto de normas interdependientes. Estas normas, que deben ser entendidas como disposiciones de conducta, de carácter contingente y condicionadas por las circunstancias, tendrían la estructura de “si...entonces...”, lo cual permitiría unir varios tipos de circunstancias con varios tipos de comportamientos.

Este parece ser uno de los puntos clave que retoma Robert Brandom, discípulo de Rorty, en tanto dicha estructura inferencial configura el esquema deliberativo mediante el cual opera la interpretación, en sentido heideggeriano, para hacer uso de los objetos de la ocupación. Se trataría de una apropiación de algo en tanto nos permite otra cosa (por ejemplo: algo como un martillo, o un martillo como una de las herramientas requeridas para cierto proyecto práctico) bajo el modo condicional de la implicancia útil. Este es uno de los aportes sobre los que Brandom retorna con más fuerza en su artículo “Heidegger’s Categories in *Being and Time*” (1992), texto que ha colaborado de una manera fundamental al debate sobre el tema por haber mostrado claramente la posible lectura pragmatista de Heidegger.

Ser y Tiempo presenta, tal como sostiene Brandom, una nueva caracterización de lo que es, y una original explicación sobre el proyecto de una ontología y consecuentemente, sobre la naturaleza y génesis de esas categorías ontológicas. En dicho artículo, Brandom se centra en lo que considera tres innovaciones conceptuales de nuestro autor: en primer lugar, su concepción de la ontología en términos de categorías antropológicas auto-adjudicativas (*self-adjudging*) tal como lo sintetiza en el eslogan heideggeriano “ontología fundamental es la ontología regional del Dasein”. En segundo lugar, su correspondiente afirmación anti-tradicional sobre la prioridad de lo “a-la-mano” (*Zuhandensein*) por sobre lo “presente-a-la-mano” (*Vorhandensein*), lo cual es visto más tarde como enraizado o emergido de este mundo más básico de significaciones humanas; mientras que, por último, Heidegger brinda en *Ser y Tiempo* una explicación no-cartesiana de la conciencia en tanto social y práctica.

Si bien Brandom brinda la primera lectura pragmatista de *Ser y Tiempo*, fue Mark Okrent quien cataloga la posición de Heidegger como “pragmatista trascendental”⁸² (1988: 9) y

⁸² Apel ya había desarrollado la idea de un “pragmatismo trascendental” en *Comprensión y explicación: Una perspectiva pragmático-trascendental / Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (1979: 268 ss.). Allí reformula la diferencia entre comprensión

quien ve *Ser y Tiempo* como el intento de brindar un argumento trascendental pragmático respecto de las condiciones necesarias para la posibilidad de la intencionalidad. Pero esta explicación no se da en términos idealistas ya que este tipo de comprensión primaria es vital-práctica y orientada. Tal como afirmáramos, es un “comprender cómo” antes que una comprensión teórica o mental (“comprender que”). El comprender que algo es de tal y tal manera (o el creer que tal proposición es verdadera), es imposible sin comprender como desarrollamos varias acciones o como utilizamos una variedad de herramientas. Actuar en orden a alcanzar un fin es actuar de tal modo que se alcanza alguna posibilidad futura de uno mismo, y actuar de este modo es tener auto-comprensión. Por lo tanto, la auto-comprensión, el actuar con un propósito en orden a conseguir determinados fines y el comprender cómo ejecutar acciones, siempre ocurren juntos. Ningún ente puede tener alguna de estas determinaciones sin tener todas ellas y aquí reside el carácter holístico de la comprensión.

Además, aclara Okrent, para ser un Dasein (o el ente que somos) uno debe ser un miembro de un grupo tal. Sólo un ente como el Dasein puede realizar afirmaciones (que pueden ser verdaderas o falsas). Las aserciones pueden ser verdaderas o falsas –esto es, tener contenido semántico- sólo en tanto tienen roles dentro del comportamiento con propósitos del Dasein.

Esto tiene su importancia en relación al argumento trascendental que construye Heidegger en torno a las condiciones necesarias para la intencionalidad ya que el significado de cualquier acto manifiesto, intención o aserción es una función de la evidencia que contaría en favor de su verdad o de su éxito. Esta formulación tiene para Okrent una semejanza con el verificacionismo que afirma que “el significado de una oración gira de modo exclusivo en aquello que contaría como evidencia para su verdad”. Sin embargo, mantiene dos diferencias sustanciales: en primer lugar, no sólo los enunciados o los contenidos proposicionales tienen significado sino también los actos explícitos o manifiestos. En segundo lugar, las condiciones bajo las cuales sería correcto concluir que una acción ha sido correctamente desarrollada juega un rol análogo de cara al significado de las acciones prácticas que el rol de las condiciones de justificación juegan de cara al significado de las aserciones. Esta forma pragmática de verificacionismo, que también es holista, es central al argumento trascendental que conduce a afirmar que las acciones tendientes a un fin es una condición necesaria para toda intencionalidad. Por este motivo, Okrent se ve conducido a afirmar un pragmatismo

(*Verstehen*) y explicación (*Aufklärung*) sobre la base de una descripción pragmático-trascendental del lenguaje de inspiración peirceana, proponiendo que una teoría de la comunicación debería estar fundada en condiciones pragmático-trascendentales. Queda claro que esta no es una idea que se le “ocurrió” sólo a los pragmatistas norteamericanos: Cf. también Gehtmann (1993).

trascendental en la posición de Heidegger y un Dasein pragmático, anti-mentalista y centrado en la acción como contracara de ese ego trascendental kantiano.⁸³

Otro pragmatista interesado en la propuesta de Heidegger, que ya hemos mencionado, es Richard Rorty, quien ocupa un lugar paradigmático en torno a la pregunta que nos concierne en este apartado, no sólo por su propia pertenencia al pragmatismo sino porque en sus interpretaciones la figura de Heidegger adquiere resonancia en relación a la pregunta que nos incumbe. Tal vez uno de los primeros textos donde Rorty remite a Heidegger, “Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística”, muestra que no existe tal cosa como un punto de vista incondicionado o neutral desde donde evaluar las tesis filosóficas, y que la filosofía misma, por lo tanto, no debe pensarse como una disciplina que intenta resolver problemas tradicionales surgidos del sentido común. Heidegger “produce” un problema filosófico en torno a lo que denominó “olvido del ser” y acepta que el punto de vista corriente no se percató de este problema. Heidegger es presentado, también aquí y a partir de la lectura de su última etapa, como un pensador que emparenta a la filosofía con la poesía al rechazar no sólo la idea de búsqueda de criterios terminantes de acuerdo sino también de cualquier modo de “nominalismo metodológico”, abandonando el intento de una búsqueda argumentativa de consenso sobre problemas filosóficos.⁸⁴

Ya mencionamos cómo *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) hace aparecer a Heidegger, junto con Dewey y Wittgenstein, como uno de los “héroes” de la filosofía. Estos autores habrían optado por una filosofía edificante y terapéutica, es decir, útil para la vida humana y a la vez “sanadora” de las “enfermedades” de la filosofía, luego de haberse dado cuenta de que no era posible continuar con el intento de construcción de una filosofía sistemática y fundamento del resto de la cultura. Heidegger, en particular, habiendo construido en su primera etapa un conjunto de categorías filosóficas que no partían de la ciencia, la epistemología o la búsqueda cartesiana de certeza, termina concluyendo luego que no necesitamos convertir al sujeto en el fundamento de todo conocimiento y de verdades necesarias, todo ello dentro de una perspectiva “historicista”, en el sentido de que no se desea

⁸³ Okrent también opina que el segundo Heidegger fue pragmatista. Esto resulta mucho más difícil de sostener. En primer lugar, porque no hay explicaciones que enfatizen la acción en el segundo Heidegger, mucho menos los usos de cosas, palabras, etc. En segundo lugar, porque Heidegger consideraba en su *Nietzsche II* que el pragmatismo americano era el resultado de la historia occidental en torno al ser, comenzada con Platón y su búsqueda de verdad y certeza. Cf. (N II: 455).

⁸⁴ Esta valoración del segundo Heidegger en su identificación de la filosofía con la poesía, en reacción directa contra el intento de fundamentación última de la realidad propuesta por las visiones “científicas” de la filosofía, es presentada también en su trabajo de 1986 “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política” (1993c).

obtener condiciones a-históricas de la conciencia histórica. Aun reconociendo elementos pragmatistas implícitos en la obra del primer Heidegger, como por ejemplo la crítica al representacionalismo y al sujeto cartesiano, Rorty otorga mayor importancia a la postura anti-metafísica de su período tardío, donde Heidegger parece haber asumido de un modo pleno las consecuencias anti-fundacionalistas que se derivan de su posición.⁸⁵ Este elemento inclina a Rorty a leer al segundo Heidegger, antes que al primero, en términos pragmatistas.

Para sumar otro ejemplo, en un artículo de 1991, titulado *Heidegger, contingencia y pragmatismo* (1993a), Rorty mostró a Heidegger como un crítico del subjetivismo y de la primacía de la teoría sobre la praxis, exponiendo por primera vez hasta dónde podía seguir un pragmatista a Heidegger y revalorizando su trabajo perteneciente a la primera etapa de pensamiento. Quisiéramos resaltar, en este sentido, la inspiración rortyana a la vez que heideggeriana de nuestro emprendimiento, del intento de imitar el empuje crítico en el acercamiento a los textos, tal como resume de manera exacta Rorty:

...leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie. No tiene objeto sentirse culpable o desagradecido por ello. Heidegger ignora alegremente, o reinterpreta de forma violenta, gran parte de la obra de Platón y Nietzsche, presentándose a sí mismo como un respetuoso oyente de la voz del Ser escuchada en sus palabras. Pero Heidegger supo lo que quería escuchar de antemano (Rorty, 1993a: 77).

Tal como nos muestra Rorty, estas interpretaciones, tal vez toda interpretación, implica en gran medida un recorte del texto, una selección, una delimitación a partir de aquello a lo que se desea dirigir la atención. Este caso no es la excepción. Aún más, podríamos decir que la presente tesis no hace en gran medida justicia a las intenciones generales del autor en torno a su proyecto de tematizar el ser en general. Resulta sin embargo interesante tomar sus tesis separadas de esta intención final sin que pierdan por ello todo sentido, aunque muchas veces nos acerquemos al límite en el que ya no se trata del sentido de Heidegger, sino del de su lector. No nos parece ello equivocado en tanto ha generado un debate y una oposición de “defensa” a Heidegger que no debería ser subestimada y que atiende, en algunos

⁸⁵ Cf. Rorty (1979: cap. 1). Dreyfus considera que la lectura que Rorty realiza del segundo período de Heidegger en términos pragmatistas es errada desde que no logra vislumbrar la relevancia que tiene la noción de ‘verdad del ser’ como ‘*Erignis*’ que compromete a Heidegger con una clase de nihilismo que él rechaza.

casos, no tanto al debate de los argumentos sino a la intención de separar a Heidegger de posibles relaciones con otras tradiciones filosóficas.

Los comentarios de Rorty son atendibles, más aún si se intenta utilizar la expresión “pragmatista” para hablar de Heidegger como si estuviésemos diciendo con ello que la fenomenología misma es pragmatista. Aun así quisiéramos hacer algunas observaciones al respecto, volver a preguntarnos hasta dónde puede seguir un pragmatista a Heidegger.

Dentro de los aspectos que suelen asociarse al pragmatismo y que parecieran ausentes en la propuesta del primer Heidegger pueden mencionarse, por ejemplo, las menciones del giro pragmático como un evento acaecido en el interior del giro lingüístico y que implica, consecuentemente, una “des-trascendentalización” de las descripciones filosóficas. También pueden sumarse otros elementos a este pragmatismo, como el surgimiento de una epistemología naturalizada o el mostrarse políticamente interesada.⁸⁶ Quisiéramos manifestar algunas consideraciones respecto a estos puntos al enfocarnos en la posición de Heidegger.

En primer lugar, si adherir al giro pragmático implica una des-trascendentalización de los argumentos filosóficos, entonces Heidegger no es un pragmatista. Cabría preguntarnos, sin embargo, a qué noción de ‘trascendental’ nos estamos refiriendo ya que si por este término entendemos su acepción kantiana, entonces Heidegger también produce dicho abandono, al abandonar los *a priori* subjetivos y asumir la contingencia. En Heidegger también hay una crítica a la metafísica y un abandono de la búsqueda de certezas absolutas, fundantes y normativas propias de un lenguaje ideal. Entonces no nos resultaría tan chocante la expresión “pragmatismo trascendental” para dirigirnos a Heidegger.

Por otra parte, si por pragmatismo recogemos el pragmatismo norteamericano que no nace en el interior del giro lingüístico de Frege, Russell y el primer Wittgenstein, sino que nos inclinamos por una concepción de límites más amplios, entonces bien podría ser Heidegger un pragmatista trascendental. Más de dos décadas pasada la publicación referente de Mark Okrent, *Heidegger Pragmatism Redux* (2013) de este autor sigue sosteniendo la misma posición respecto del pragmatismo de Heidegger. Aún Mas, Okrent defiende la posibilidad de aplicar de un modo más amplio, impreciso si se prefiere, el término ‘pragmatismo’. Bajo esta perspectiva, el pragmatismo se distinguiría en virtud de inclinaciones centradas en la práctica acerca de temas como “qué implica para un agente estar comprometido intencionalmente con un mundo” (2013:126). Esto habilitaría a muchos filósofos que comúnmente no son asociados con la tradición pragmatista, entre ellos el primer Heidegger, contar como tales (2013: 133).

⁸⁶ Cf. Naishtat (2010: 236-248; esp. 237).

En cuanto a la naturalización de la epistemología, baste señalar que aunque bien es cierto que ha cumplido un importante rol en la filosofía posterior al giro pragmático, como es el caso de las propuestas de Quine, Davidson y el propio Rorty, contamos con ejemplos de filósofos que han mantenido posiciones útiles a la perspectiva pragmatista adhiriendo al normativismo, como es el caso de Brandom, pero también con elementos en autores donde el plano naturalizado es bien amplio, no científico ni reductivo. Por último, el carácter políticamente interesado de la filosofía plantea tal vez una de las posibilidades más importantes que ofrece adherir a un punto de vista pragmatista y el más ausente en el pensamiento de Heidegger. Si bien este autor logra poner de manifiesto el carácter interesado y performativo que constituye el núcleo de nuestro modo de ser, su filosofía no logra desplazarse a este plano. No logra hacerlo, al menos, “en los términos de la apertura discursiva y argumental acerca de lo que debemos tratar de hacer en nuestras sociedades modernas para mejorar nuestra situación presente.”⁸⁷ Aquí pensamos en comparaciones con el pensamiento de Dewey, James y Rorty y la ausencia en el primer Heidegger es clara, aunque el haber adoptado un método hermenéutico junto con su crítica a la filosofía onto-teológica de Platón, una concepción de fundamentación múltiple y “desfondada” o contingente, así como el haber propiciado una nueva descripción del ser humano bien podría retomarse como elementos que participan en esta dirección. Con todo, y aun teniendo en cuenta que este figura política del pragmatismo tampoco estuvo presente en todos los filósofos asociados a esta tradición, este cuarto punto es el que más aleja a Heidegger del pragmatismo y el que, en resumidas cuentas, habla de sus intereses filosóficos.⁸⁸

1.3.3 Wittgenstein, Heidegger y el “escándalo de la filosofía”

En nuestra tradición existe cierta tendencia considerar que el idealismo, el realismo y gran parte de las teorías epistemológicas son posiciones destinadas a responder al desafío escéptico moderno. Johnatan Dancy (1993: cap. 1), por ejemplo, destina el primer capítulo de *Introducción a la Epistemología Contemporánea* al Escepticismo, dando a comprender que el resto de su trabajo puede asumirse como una respuesta a este dilema en sus diferentes acepciones, por ejemplo la tesis de que no puede saberse con certeza que existan objetos

⁸⁷ Cf. Naishtat (2010: 246).

⁸⁸ Ciertamente que tampoco Wittgenstein tuvo un interés eminentemente político en sus escritos, más allá de la finalidad ética y práctica que su filosofía ha mostrado.

materiales y la tesis de nadie puede saber con certeza que existan otras mentes.⁸⁹ Lo cierto es que si bien no es necesario anteponer un problema escéptico a una teoría propositiva acerca del modo que nos vinculamos cognoscitivamente con el mundo,⁹⁰ ha sido sin dudas un problema nodal de la disciplina y ha propiciado el origen de argumentos, refutaciones y reacciones de las más diversas.

Tal vez esta peculiar asociación entre teorías que expliquen el modo en que conocemos el mundo como una reacción ante el escepticismo pueda deberse a Descartes, quien inicia sus *Meditaciones Metafísicas* cuestionando la validez de sus creencias acerca de los datos provenientes de los sentidos, de la existencia del mundo externo y de la propia veracidad de proposiciones matemáticas tan elementales como “2+2=4”. La introducción de la duda hiperbólica provocada por un genio o dios maligno funcionó como una estrategia metodológica para mostrar luego con satisfacción que es posible contar con ciertos conocimientos ciertos y seguros acerca del “cogito”, la física mecanicista y el criterio de verdad racionalista, entre las cuestiones más relevantes que podríamos mencionar. Sin embargo, este mismo movimiento dio lugar al problema acerca de la existencia del mundo material, un problema que ha mantenido, como dijimos, una persistencia inusitada si pensamos la intensidad que tenía Descartes al presentarlo.

Más de un siglo después, Kant señalaba en el Prólogo de 1787 a la segunda edición de *la Crítica de la Razón Pura* (CRP), lo que a sus ojos constituía el “escándalo de la filosofía”: el no haber dado aún con una demostración irrefutable acerca de la certeza de la “existencia de objetos exteriores” (CRP B xl, n.). El intento de Kant por contrarrestar este problema escéptico fue mostrar cómo su idealismo trascendental, que sostenía que el mundo fenoménico sólo podía ser percibido y conocido gracias a las condiciones formales y *a priori* impuestas por el sujeto, no dejaba lugar para las dudas acerca de su existencia porque la experiencia de los fenómenos externos son una condición para nuestra auto-conciencia (CRP B 274-279). Sin embargo, el problema de este modo sólo retrocedió un paso para situarse en la “cosa-en-sí”, un postulado que Kant necesitaba para no caer en la “ridícula” teoría idealista empírica e inmaterial de Berkeley y reducir al mundo a una creación meramente subjetiva.

La resonancia del escepticismo moderno no pasó desapercibida a Wittgenstein y Heidegger sino que, sobre su trasfondo, *Sobre la Certeza y Ser y Tiempo* plantean expresamente el debate acerca de la existencia del mundo externo y se comprometen con la

⁸⁹ Barry Stroud (2000a), por citar otro ejemplo, asume que el propósito del argumento trascendental en general es uno anti-escéptico y que en tanto no logre dar una refutación al mismo, carece de eficacia.

⁹⁰ Cf. Strawson (2003: 52) y Lear (1984: 219).

idea de que se trata de un caso ejemplar de los “pseudo-problemas” filosóficos. La estrategia, guiada más a mostrar que no hay tal problema antes que a refutarlo, no apela a ninguna versión del realismo clásico o del idealismo clásico sino que recurre, nuevamente, a los fundamentos de un sujeto social, situado y contextualizado, desarrollando prácticas que conforman su ser-en-el-mundo o su forma de vida.

Tal como mencionáramos, Heidegger refiere a la perspectiva tradicional moderna (SZ §12: 59) en torno a la relación sujeto-objeto como un supuesto necesario para cualquier explicación acerca de nuestra experiencia de las cosas. La explicación de cómo sale este sujeto cognoscente de su “esfera” interna hacia otra “distinta y externa” (SZ §13:60) se presenta en términos que no hacen posible una respuesta satisfactoria. En particular, el realismo caracterizado por el intento de “explicar ópticamente la realidad por medio de conexiones reales de interacción entre cosas reales” padece de “ceguera ontológica” ya que no llega a notar el modo en que el Dasein se halla ya siempre conectado con lo que lo rodea y ello a partir de sus propios caracteres ontológicos. El idealismo, por su parte, es igualmente opuesto al planteo de la Analítica existencial ya que construye su interpretación de la realidad “sobre el vacío” al no cuestionarse los fundamentos de la conciencia y al reducir, en última instancia, los entes a aquélla (SZ §43-a: 206-208). La dificultad de explicar cómo el contenido de las entidades proposicionales podría relacionarse de la manera correcta con el mundo se disuelve una vez que comprendemos el trasfondo práctico en que se maneja el Dasein y aceptamos los sentidos en que operan las nociones de verdad.

Heidegger retoma la afirmación de Kant sobre el “escándalo de la filosofía” en el §43 de *Ser y Tiempo* al tratar el problema de la “Realidad” y de su posibilidad de ser demostrada, diciendo al respecto que “el verdadero escándalo no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha sino en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas” (SZ §43-b: 220). Su crítica se centra no tanto en los argumentos esgrimidos por Kant en torno a la demostración de la existencia de objetos externos, sino en la necesidad misma de demandar tal demostración. La conclusión será, sin lugar a dudas, que tal demostración no sólo no es posible, sino que no es necesaria, siempre y cuando comprendamos adecuadamente cómo se estructura la ‘Realidad’.

Así, los conceptos de ‘realidad’ y de ‘idealidad’, definidos en función de la independencia de algo en relación a la mente, son definiciones que deben ser rechazadas con el mismo énfasis. Heidegger no niega que la ‘Realidad’ sea comprendida de este modo en tanto no constituye en sí misma una afirmación falsa, ya que cotidianamente nos movemos en un trato con las cosas en el cual éstas se presentan de una manera estable y segura. Los

problemas surgen cuando se demanda a esta concepción una demostración acerca de la existencia del mundo externo.

Desde esta perspectiva, 'Realidad' designa para Heidegger ante todo el ser del ente intramundano, y no sólo de cualquier ente de este tipo, sino de la "cosa" (*res*) o ente que se encuentra presente-a-la-mano (*Vorhandenheit*). Es decir, puede ser considerada como algo "externo" que puede o no concordar con una conciencia "interna". Pero la realidad, además de ser un modo de ser de los entes que los muestra como cosas presentes y externas, se halla en una determinada conexión de fundamentación con el ente comprendido como *prágmata* y con el Dasein, lo cual permite hacer justicia a la pluralidad de relaciones del ser humano con el mundo.⁹¹

El problema al que esta indagación acerca de una demostración del mundo externo se enfrenta, se basa en no haber partido de una concepción más profunda concerniente al trasfondo mismo de la realidad. Ir más allá implica concebir al ente en primer lugar como lo a-la-mano (*Zuhandenheit*) que determina en última instancia la posibilidad de contemplar algo como presente, constante, real e independiente. Entonces, aun tomando por 'Realidad' un modo de ser del conjunto de entes intramundanos cuyo carácter es el puro estar ahí presentes en tanto objeto de conocimiento, podemos profundizar en las conexiones de este fenómeno con el mundo en el cual se funda y mostrar a partir de allí su origen en la estructura unitaria del ser-en-el-mundo, que caracteriza al *Dasein*. Así vemos, por un lado, cómo las dicotomías de lo interno y lo externo, del sujeto y el objeto, no se encuentran en franca contraposición y, por el otro, que la 'realidad' está condicionada por la praxis y por las interpretaciones eminentemente prácticas del Dasein.⁹²

Desde el punto de vista del análisis ontológico, vemos cómo a partir de la Realidad tomamos al ente como cosa, 'res' (*das Ding*), y encontramos en ella sustancialidad, materialidad, extensión, etc. Esta concepción de la realidad sostenida por parte de la tradición filosófica supone, además, una concepción representacional de la misma (ya que debemos

⁹¹ Este camino a recorrer es indicado unos párrafos antes en *Ser y Tiempo*: "Necesitamos discutir las interconexiones ontológicas entre el cuidado [*Sorge*], la mundaneidad, lo a-la-mano [*Zuhandenheit*] y lo presente-ante-los-ojos [*Vorhandenheit*]... Esto conducirá a una caracterización más precisa del concepto de realidad en el contexto de una discusión sobre cuestiones epistemológicas orientadas por esta idea que ha desembocado en el realismo y el idealismo" (SZ §39: 183).

⁹² Heidegger se pregunta también cómo es que la filosofía llega a este sentido de 'realidad' como sustancias independientes y objetivas, rastreando el empleo del término hasta la filosofía de Parménides, quien sentó las bases para que la filosofía posterior considere entonces como lo más originario aquello que contemplaba a partir de la abstención del trato cotidiano con el mundo (SZ §36, 171). Cf. Yuan (2008: 476-482).

recurrir a dichos contenidos internos siempre que queramos preguntar por la correspondencia de estos con la realidad). Tal como señala Dreyfus (1991: 250), plantear la pregunta por la correspondencia entre lo que podría llamarse en términos generales “estados intencionales” y, por otro lado, la realidad externa, sin tomar en cuenta el trasfondo propio del ser-en-el-mundo, es una pregunta ilegítima para Heidegger ya que “resulta en una afirmación empobrecida del ser-en desde el cual uno no puede reconstituir el fenómeno originario bajo investigación”.

Intentar dar pruebas sobre la existencia del mundo externo implicaría forzar las condiciones propias en las que se halla el Dasein, pasándolo a considerar como una cosa más presente-a-la-mano, a la vez que sujeto aislado de un mundo como un conjunto de entes externos también presente-a-la-mano. Tal como señala Heidegger:

Creer, con o sin razón, en la realidad del “mundo exterior”, demostrar, satisfactoria o insatisfactoriamente, esta realidad, suponerla, explícitamente o no, todos estos intentos, incapaces de adueñarse, en plena transparencia, del terreno en que se mueven, suponen un sujeto primeramente sin mundo o, lo que es igual, un sujeto inseguro de su mundo, y que, en definitiva, necesitaría asegurarse primero de un mundo (SZ §43-a: 206).

Podemos ahora regresar brevemente sobre el teorema kantiano enunciado en la *Refutación del Idealismo*⁹³ tal como lo repite Heidegger en el §43-a de *Ser y Tiempo*. El mismo declara que “la mera conciencia de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (SZ §43-a: 203). Heidegger señala aquí algunas cuestiones, entre las cuáles podemos resaltar esquemáticamente las siguientes: 1) Kant utiliza, según Heidegger, la palabra “existencia” para designar lo que tiene el modo de ser de lo presente-a-la-mano (*Vorhandenheit*), por lo que cuando dice “... la conciencia de mi propia existencia”, se trata de una conciencia de estar ahí como una cosa que está ahí dentro del mundo, mientras que sabemos que el *Dasein* no posee ontológicamente esta condición. Partiendo de este presupuesto continúa con el argumento de la demostración sin mayores cambios que el original kantiano: 2) En primer lugar, dicha demostración parte de la idea de que a la esencia del tiempo le pertenece el cambio y la permanencia. Por lo tanto, que yo exista implica para el Kant de Heidegger una multiplicidad de representaciones dadas en el sentido interno. 3) Luego, y en segundo lugar, para demostrar la existencia necesitamos percibir la permanencia

⁹³ CRP B 275.

de las representaciones a través del cambio de las mismas y, por lo tanto, no puede estar en nosotros: debemos buscar ese algo “fuera”.

Para Heidegger, la demostración de este teorema no hace sino continuar, más allá de lo que las apariencias indican, dentro de la línea cartesiana de la búsqueda de certeza, ya que parte de la afirmación de algo interno o “en mí”, para llegar por un salto a aquello que está “fuera de mí”. Ambas posturas, tanto la de Descartes como la de Kant en la Refutación del Idealismo, suponen en primer lugar un sujeto sin mundo. Heidegger afirma en el §43-a de *Ser y Tiempo*:

En la medida en que a la realidad le pertenece el carácter del en-sí y de la independencia, la pregunta por el sentido de la realidad se enlaza con la pregunta por la posibilidad de la independencia de lo real “con respecto a la conciencia”, o, lo que es igual, por la posibilidad de la trascendencia de la conciencia hasta la “esfera” de lo real (SZ §43-a: 203).

Podríamos concederle a Kant, en todo caso, el haber demostrado la necesidad de un estar ahí juntos de algo interno y externo, pero esto dista mucho para Heidegger del mostrar el fenómeno unitario que liga al Dasein en su estar-en-el-mundo. Incluso si se partiera de la suposición de que lo psíquico y lo físico se encuentran siempre ahí juntos, tal suposición “sigue llegando tarde” porque nunca se podría responder al intento de demostración del mundo exterior cuestionando a la Realidad. Sería más interesante intentar responder, piensa Heidegger, por qué “el hombre tiene la tendencia a “sepultar el “mundo exterior” en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones” (SZ §43-a: 206).

Por último, Cerbone, en su artículo “Realism and Truth” (2005: 259-260), sostiene la hipótesis de que el punto de vista de Heidegger sobre la verdad reforzaría la motivación del autor de rechazar ‘realismo’ e ‘idealismo’, al oponerse a la idea de indagar la naturaleza de la verdad partiendo de la noción de “contenido ideal”. Este es también el motivo presumible por el que recurre a la noción de enunciado como lo que señala algo en tanto algo, de un modo directo y compartido, eludiendo de este modo los peligros del psicologismo y los misterios de los modelos basados en contenidos ideales, ya que no necesitaría postular elementos adicionales relacionados con lo subjetivo o lo ideal. Del mismo modo que notamos que el conocimiento está fundado en el ser-en-el-mundo, también lo estarían el enunciado y la verdad proposicional.

Hasta aquí hemos planteado y argumentado a favor de la toma de distancia del propio Heidegger respecto de posturas epistemológicas tradicionales relacionadas con el

escepticismo del mundo externo y de un modo simultáneo, respecto del idealismo y el realismo modernos. Pasemos a continuación a considerar el caso de Wittgenstein.

Sabido es que los escritos filosóficos de Wittgenstein orientaban sus intereses primordiales a los empleos del lenguaje aunque su autor era consciente de su impacto en los límites y fundamentos de lo que puede ser conocido.⁹⁴ Este interés por un área donde se solapan naturalmente cuestiones afines a la teoría del conocimiento resulta particularmente obvio en sus notas que van desde su visita a Ithaca en 1949 hasta días antes de su muerte en 1951 y que fueron compendiadas en *Sobre la Certeza*.

El problema en torno a la demostración de la existencia del mundo externo y su vinculación con los fundamentos del conocimiento aparece de modo reiterado y persistente en su obra, estimulado por los escritos de Moore al respecto.⁹⁵ Aunque Wittgenstein no menciona a Descartes en estas notas, las mismas pueden ser pensadas como un diálogo imaginario entre Descartes, Moore y Wittgenstein.⁹⁶ La respuesta de Descartes en las *Meditaciones* cuarta y sexta a las objeciones escépticas sobre la veracidad de nuestro conocimiento y la existencia del mundo externo se basó en la demostración de un dios veraz que no pudiera engañarnos y que actuara, por ende, como garantía de certeza para estos casos. Lógico es que para muchos filósofos posteriores esta no fuese una respuesta del todo satisfactoria.

Moore, por su parte, ensayó dos respuestas a este desafío, la primera en 1925 en *A Defense of Common Sense* (1993a: 147-170) y otra en 1939 titulada *Proof of an External World* (1993b: 106-133). En el primero de los trabajos Moore establece su posición filosófica basada en la idea de que nuestros puntos de vistas ordinarios o de “sentido-común” acerca del mundo son ampliamente correctos. Su posición, a la que llama “realismo de sentido común”, involucró una polémica con el idealismo empirista británico, en tanto este terminaba poniendo en duda o deshaciendo nuestras certezas acerca del mundo exterior y material. Es por ello que ‘idealismo’ y ‘escepticismo’ son figuras que desde la perspectiva de Moore confluyen, aunque no sea necesariamente así en todos los casos.

Para persuadirnos de su posición, Moore recurre a “truismos” como “la tierra ha existido por muchos años antes de que mi cuerpo haya nacido” (1993a: 107), afirmando

⁹⁴ Cf. Kober (1996: 411) y Kenny (1995:179).

⁹⁵ Kober afirma que, en realidad, Wittgenstein sólo accedió a la versión de Moore que Norman Malcolm le transmitió en Ithaca en 1949 y que esto lo condujo a algunas críticas a Moore sobre aspectos en los que en realidad coincidían. Malcolm había completado un artículo titulado *Defending Common Sense* y fueron fragmentos de este trabajo los que motivaron las reflexiones de Wittgenstein. Cf. Kober (1996: 412).

⁹⁶ Esta idea del intercambio entre tres posiciones pertenece a Kenny (1974: 180).

además que esto es algo que él conoce con certeza del mismo modo que otras personas lo hacen no sólo acerca de esta proposición sino de muchas otras verdades evidentes acerca de ellos mismos. Moore añade, por último, que él sabe esta última afirmación de carácter general y que, por implicancia, los demás también. Por lo tanto, la verdad de afirmaciones generales de conocimiento como la recién expresada es ante todo un asunto de sentido común.

Su famoso artículo "Proof of an External World", sin embargo, vuelve con argumentos o "pruebas" sobre un problema clásico de la filosofía al menos desde Kant: la demostración de la existencia de los "objetos externos" (1993b: 150), entendidos como aquellas cosas cuya existencia no depende de nuestra experiencia. De este modo, Moore afirma que puede probar su existencia:

¿Cómo? Sosteniendo mis dos manos, y diciendo, mientras hago cierto gesto con la mano derecha "Aquí hay una mano" y añadiendo, mientras hago cierto gesto con la izquierda, "aquí está la otra" (1993b: 166).

Moore está seguro que se trata de una prueba irrefutable porque las premisas conducen a la conclusión y porque de hecho ya estaba seguro de las cosas que quería probar. Descartes sostenía que las afirmaciones concernientes a nuestros propios estados mentales e incluso las simples proposiciones matemáticas eran invulnerables si se los comparaba con el conocimiento acerca del mundo externo. La razón de ello era que, mientras la mente y sus contenidos constituyen la realidad a la que se accede de un modo inmediato y patente, la existencia de los cuerpos necesitaba ser explicada desde un medio que fuese desde lo mental hasta esta naturaleza que no puede ser conocida de modo inmediato. Moore, en cambio, pone en pie de igualdad las afirmaciones del "sentido común" concernientes al cuerpo, la tierra y otros aspectos de evidencia empírica, otorgando el mismo estatus epistemológico que a las proposiciones matemáticas y las proposiciones acerca de los datos sensoriales.

Wittgenstein, por su parte, también se dirige en esta dirección de Moore al afirmar, por ejemplo, que "la proposición matemática se obtiene a partir de una serie de actuaciones que no se diferencia en absoluto de las acciones del resto de nuestra vida" (SC §651) y que "aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$ " (SC § 455). Tanto Wittgenstein como Moore acuerdan, por lo tanto, en que las certezas son algo que está más allá de cualquier duda razonable.⁹⁷

⁹⁷ Cf. Olazo (1999: 108-109).

Lo que Wittgenstein no comparte con Moore es la convicción de que estas certezas tan básicas como “esto es una mano y esto otra” o “la tierra existe desde mucho tiempo antes de mi nacimiento” constituyan una instancia de conocimiento y sean una prueba de la existencia del mundo externo, una diferencia no menor si se considera que estos ejemplos estaban destinados a contribuir con dicho fin. Mientras para Moore se puede saber con una certeza que va más allá de la duda razonable que esta clase de proposiciones *a posteriori* o contingentes son verdaderas, para Wittgenstein la pretensión de considerar estos ejemplos como instancias de conocimiento carece de sentido por dos motivos: en primer lugar, porque estas certezas forman parte de mi “imagen del mundo” (*Weltbildung*) y ocupan, en este sentido, el trasfondo de mi creencia (SC §209). En segundo lugar, y de modo complementario, porque no es posible dudar de ellas (SC §220) y por ende, si bien parece razonable sostener la proposición en sentido afirmativo (por ejemplo: “sé que soy un humano”) no parece razonable decir lo contrario.

En primer lugar, entonces, las certezas no son algo sobre lo que podamos estar equivocados o, dicho de otro modo, no son ni verdaderas ni falsas. Si alguien afirmara que está equivocado respecto a creer que es un ser humano no le diríamos que cometió un error sino que está “loco”, porque negar una de estas certezas básicas implicaría salirse del juego del lenguaje que se está practicando, mientras que las proposiciones falsas poseen un lugar dentro de él:

En líneas generales, considero verdadero lo que encuentro en los libros de texto, por ejemplo, de geografía. ¿Por qué? Digo: todos estos hechos ya han sido confirmados más de cien veces. Pero ¿Cómo lo sé? ¿Cuál es mi evidencia al respecto? Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación (SC §162).

No poder dudar de algo no equivale a decir que conocemos eso mismo. Las certezas conforman, en este sentido, un entramado de costumbres, instituciones y acciones repetidas de carácter natural y producido por el adiestramiento, un fondo heredado.

Sólo en circunstancias muy especiales puede tener sentido emplear afirmaciones como “sé que siempre he estado cerca de la superficie de la tierra”; por ejemplo, si llego a una tribu que piensa que he venido de la luna (SC §264). Esto indica que nuestras certezas y también nuestras proposiciones cognitivas poseen sentido sólo en el contexto apropiado. El empleo

de Moore de “aquí hay una mano” como prueba de la existencia del mundo externo es equivalente a emplear las palabras “buenos días” en medio de una conversación (SC §464).

En segundo lugar, como dijimos, aquellas afirmaciones que responden a nuestras certezas acerca del mundo no son factibles de ser puestas en duda y, por ende, no pueden ser consideradas afirmaciones de conocimiento verdaderas o falsas.⁹⁸ El mero hecho de que sea posible imaginar la negación de un enunciado tan evidente como “sé que soy un humano” (SC §4) no significa que realmente pueda dudar de que lo soy. Por lo tanto, pareciera que la duda necesita de ciertos fundamentos ciertos para que sea una duda genuina. En el §454 de *Sobre la Certeza* Wittgenstein hace referencia a esta distinción entre una duda razonable y otra lógicamente imposible. Aunque la frontera entre ambas no pueda delimitarse de modo exacto, lo cierto es que el hecho de que no sea lógicamente imposible negar la afirmación de una certeza no implica que sea razonable hacerlo. El segundo rasgo presente en el texto de Wittgenstein es el hecho de que la duda debe consistir en algo más que una cuestión meramente especulativa, debe ser manifestada en la práctica (SC §120). Por lo tanto, si alguien sostiene una duda razonable deberíamos ser capaces de mostrarle en la práctica, “en las cosas que hace (y dice)” (SC §428), por qué debe creer o no en ello. Pero no podemos presentar el mismo escenario si alguien duda de si es un ser humano, simplemente pensaríamos que es una persona que no está en sus facultades normales.

Esto nos conduce a una tercera característica, a saber, que para dudar tenemos que estar insertos en una práctica, dominar un juego de lenguaje. La duda “sana” nunca puede ser tan radical como para permitirnos dudar de la gramática de nuestro empleo del lenguaje. De hacerlo, no podríamos siquiera plantear la duda, dejaría de ser una duda con injerencia en la práctica porque estaría por fuera del propio juego del lenguaje. Por lo tanto, una duda radical, en el sentido de universal, es imposible: al menos algo debe quedar seguro para que podamos dudar. Aquí nos acercamos nuevamente a la noción de certeza: solamente dudamos una vez que hemos adquirido determinadas reglas y creencias que damos por sentado. Como dice Wittgenstein: “El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia” (SC §160). Sólo puedo dudar de una afirmación que he tenido antes como verdadera o falsa y ellas se basan en una imagen del mundo adquirida y dada por sentado.⁹⁹ Por lo tanto, si la duda sólo aparece cuando algunas creencias están exentas de duda, podría decirse que, al menos en este

⁹⁸ Seguimos aquí las cinco tesis empleadas por Kenny (1974: 180-183) para caracterizar la ‘duda’ a partir de sus empleos en *Sobre la Certeza*.

⁹⁹ Cf. SC §162.

sentido la duda presupone certezas: “quien quisiera dudar todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (SC §115).

Gracias a esta sugerencia de considerar a la certeza y al conocimiento como categorías diferentes, lógicamente independientes (SC §308), Wittgenstein logra desarticular el malentendido sobre el que se asienta la teoría cartesiana y el problema del escepticismo acerca del mundo externo y los intentos infructuosos de respuesta por parte de Moore. No podemos presentar una duda tan global (que abarque todas las áreas de conocimiento) como la del escéptico acerca del mundo externo precisamente porque el dudar es una “movida” que sólo se puede dar en el interior de un juego de lenguaje. Dudar de todas nuestras afirmaciones de conocimiento empírico no tiene sentido, no hace falta para ello afirmar que sí lo conozco o que sí lo sé, como hizo Moore.¹⁰⁰

La confusión entre la duda, la certeza y el conocimiento queda desenmascarada y el escepticismo es llamado a silencio una vez que se demuestra que sus procedimientos carecen de significado. Pero lo que resulta clave a fin de comprender el trasfondo formado por las certezas y su relación con nuestras afirmaciones de conocimiento es que la descripción crucial de nuestras creencias básicas es producida por Wittgenstein en términos de nuestro modo de actuar. Se trata de un trasfondo que no puede ser considerado metafísico en el sentido de contar con tal estatus en vistas a su rol justificatorio de afirmaciones de conocimiento o por contar con algún rasgo esencial o definicional que lo habilite a ocupar tal lugar. Sin desear atribuirle alguna línea de pragmatismo ajena a sus intereses, lo cierto es que en *Sobre la Certeza* se acentúa aún más la primacía de la acción al mostrar que nuestros pensamientos, nuestras afirmaciones de conocimiento, nuestras deducciones, etc., están determinadas a compartir una forma de vida. Este es nuestro fundamento, uno contingente, no empirista, no convencionalista, no fundacionalista en el sentido metafísico, trascendente y a-histórico en que funcionan las teorías fundacionalistas de la justificación. Nuestras certezas no pertenecen al orden de la razón, la justificación o la reflexión, sino que se manifiesta en nuestra lógica gramatical (en sentido wittgensteniano) que delinea nuestra forma de vida.

Por otra parte y de un modo similar a como lo encontraríamos en Heidegger, Wittgenstein recurre en varias ocasiones afirmaciones vinculadas al tema de la existencia del mundo externo donde señala su distancia respecto de posiciones realistas e idealistas de un modo simultáneo. Ya en *The Blue Book (BB)*,¹⁰¹ que se corresponde con las clases impartidas

¹⁰⁰ Cf. SC §521.

¹⁰¹ *Cuaderno azul*. Se citarán las páginas en su versión en inglés, seguidas de una barra con la página de la edición española, según los detalles bibliográficos especificados en el apartado correspondiente.

por Wittgenstein entre 1933 y 1934, Wittgenstein expresaba su rechazo a las posiciones realistas e idealistas de modo conjunto, entendidas como distinciones metafísicas. En este período “de transición” de su producción filosófica, en el que ya se había extendido el rumor de que Wittgenstein estaba desarrollando una filosofía radicalmente nueva, diferente a la del *Tractatus* y la del Positivismo Lógico (Kenny, 1974: 23), Wittgenstein presta atención a cuestiones vinculadas al pensamiento y el significado, pero también a la sensación y la imaginación, el solipsismo, el realismo y el idealismo. En cuanto a estas dos últimas expresiones, Wittgenstein (BB: 46-50/79-86) indaga sobre lo que “conocemos y podemos decir sobre el mundo” a partir de nuestras experiencias personales, afirmando que solemos atribuirle el rasgo de “subjetivo”, carente de valor o relativo al gusto personal. Esto se debe a un error en nuestra forma de expresarnos, porque entendemos que cuando afirmamos experiencias personales terminamos haciendo referencia a una experiencia que tenemos pero que nadie más tiene. De este modo sacamos la conclusión de que no resulta necesario que otras personas tengan experiencias personales, desde que estas trascienden mi experiencia posible (en primera persona del singular). Aquí surgen hipótesis como, por ejemplo, que es indudable que otras personas tienen dolor, por ejemplo, porque las compadecemos. Entonces Wittgenstein se pregunta: “¿Me compadecerá más un realista que un idealista o un solipsista?” (BB: 48/80). La respuesta del filósofo del sentido común que afirma que no hay dificultad en suponer que otras personas sienten lo que yo no alcanzo para nuestro autor. Este realista no resuelve las dificultades sino que “se las salta”, aunque su adversario tampoco pueda dar respuesta a ello. El hombre de sentido común, a diferencia del filósofo de tal índole, piensa Wittgenstein, “está tan lejos del realismo como del idealismo” (BB: 48/80).

La resistencia a participar del idealismo o del realismo se asienta, ante todo, en una consideración de carácter más general acerca de estas posiciones, en tanto comparten un trasfondo metafísico errado. El problema es que la metafísica parece involucrar, si atendemos a la caracterización que le adjudica Wittgenstein, una serie de afirmaciones gramaticales disfrazadas de científicas (BB: 35/65). Esto involucra claramente a la distinción entre realismo e idealismo producida por la filosofía del sentido común (aunque podemos generalizarla a otras posiciones de igual tenor metafísico). Mientras este idealista insiste en que nuestras “experiencias personales son el material del que consiste la realidad” (BB: 45/76), el realista del sentido común nota que tenemos proposiciones que describen el mundo material y otras que describen las experiencias personales. Por lo tanto, cae en la conclusión dualista de que “tenemos dos clases de mundos, mundos contruidos de materiales diferentes; un mundo mental y un mundo físico” (BB: 47/78). El supuesto que ambos comparten es que analizan

afirmaciones del lenguaje como si se tratase de afirmaciones acerca de la experiencia y por ende, como si se tratase de tesis metafísicas.¹⁰²

En *Sobre la Certeza* encontramos, por ejemplo, que si tratamos de formular en qué desacuerdan realistas e idealistas al sostener una tesis como “hay objetos físicos”, dicho intento desembocará en un claro “sinsentido” (*Unsinn*) (SC §35 y §37), puesto que la expresión pertenece al tipo de afirmaciones que simplemente damos por sentadas antes de comenzar a considerar si sabemos o dudamos de las cosas (SC §208, §209, §243). De este modo, Wittgenstein no sólo se opone al escepticismo moderno y al idealismo que Moore deseaba refutar, sino también a la propuesta de este último de un “realismo del sentido común”. También encontramos algunas anotaciones en *Zettel*: “Imaginemos que una persona es un realista convencido y otra un idealista convencido, y que enseñan a sus hijos según sus convicciones... ¿dónde radicará la diferencia entre lo que dicen los niños educados al estilo idealista y lo que dicen los niños educados al estilo realista? ¿No será tal diferencia únicamente la del grito de batalla?” (Z §§ 413-414). Este argumento sugiere, por un lado, que una disputa será vacía a menos que tenga alguna consecuencia práctica en nuestras vidas y, por lo tanto, algún significado claro. Por el otro, vuelve la carga sobre la idea de que determinadas convicciones básicas no pueden ponerse en duda como si se trataran de proposiciones epistémicas.

La adopción de “-ismos”, tal como sugiere M. Moore en un artículo sobre el debate interpretativo entre realismo e idealismo, es “completamente antitética con la concepción de filosofía de Wittgenstein...como una clase de terapia” (2007: 187). Cuando uno hace filosofía de este modo wittgensteniano, avanza sin afirmar nuevas teorías sino mostrando el uso de ciertas proposiciones. Entonces, y desde este punto de vista, podríamos afirmar que el idealismo y el realismo, como posiciones teóricas que uno puede adoptar de modo excluyente, no forman parte de las preocupaciones de esta clase de filosofía.

Algo similar podría concluirse en relación al rechazo simultáneo de Heidegger al realismo y al idealismo, aunque su filosofía primera no fue sólo terapéutica sino también sistemática y propositiva. Además, la alternativa al escepticismo en la explicación de la relación entre nuestras creencias y la realidad recibe en Heidegger una respuesta ante todo ontológica y trascendental. En Wittgenstein, en cambio, no encontramos esto sino ante todo una apelación a factores vinculados a lo social y a la comunidad.

¹⁰² Para un mayor desarrollo de la posición de Wittgenstein en su denominado “período de transición” y en especial en *The Blue Book*, se puede consultar Strander (1990: 185-194).

Lo que sí puede concluirse, sin embargo, es que ambos autores proponen una salida al escepticismo que parte del rechazo de sus propias premisas. Ofrecen, en cambio, describir una noción de 'praxis' que argumentalmente se presente como previa al contacto cognoscitivo con la realidad. En esta línea, tanto la explicación realista como la idealista resultan innecesarias e incluso ininteligibles, al menos si nos atenemos a sus concepciones modernas y metafísicas o clásicas. Parte de nuestro trabajo presente será respaldar la estrategia de nuestros autores, mostrando cómo pueden distanciarse de las lecturas que sobre ellos se realizan en uno u otro sentido dentro de los períodos limitados para nuestro estudio. Pero ello nos conducirá a la evaluación de una propuesta realista no metafísica ni moderna, sino fundada en la praxis. Afirmaremos, en este sentido y como ya hemos adelantado, que sólo es posible hablar de realismo en el primer Heidegger y en el último Wittgenstein ateniéndonos a estas características y aceptando una reformulación o re-caracterización de lo que debemos entender por "realismo". Del mismo modo que en este capítulo mostramos intereses y estrategias potencialmente análogas entre estos dos filósofos eminentes del siglo XX, esperamos quede evidenciado a lo largo de nuestra investigación el grado y la justa medida de las comparaciones entre ellos.

La verdadera contienda se da, para Wittgenstein y Heidegger, entre concepciones representacionistas y no del conocimiento, entre una concepción cartesiana del sujeto y otra completamente diferente, social, exterior y dotada de mayores aristas. Ambos autores son anti-escépticos gracias a estrategias que bien podrían ser consideradas similares, aunque cuenten con un estilo y tradición narrativa diferente. Dentro de este planteo, preguntas por el relativismo o el objetivismo, es decir, sobre en qué contextos sostenemos nuestras justificaciones y a qué llamamos 'verdad' en cada caso, sobre cómo y en qué medida debemos comprender cada una de ellas, parecen resultar mucho más interesantes. Sin el representacionismo de por medio y gracias a una concepción que podemos llamar pragmatista en términos bien amplios, podemos decir que contamos con objetividad en nuestras afirmaciones de conocimiento, pero que ella descansa en el fundamento contingente de nuestras prácticas sociales.

En conclusión, por una parte, Wittgenstein se muestra en su segundo período como un pragmatista o proto-pragmatista en tanto llevó adelante los primeros pasos del giro pragmático en el interior del giro lingüístico y propuso una filosofía terapéutica, "des-trascendentalizada" y centrada en el análisis de los comportamientos lingüísticos para sus descripciones filosóficas. Heidegger, por otra parte, pertenece a una tradición donde este giro no se avecinaba aún en el período en que escribió *Ser y Tiempo* y se mantuvo en un punto de vista 'trascendental' aunque no en sentido kantiano, mostrando cómo en el fondo de nuestros

modos de comportarnos está esta disposición vital hacia la acción y llevando adelante, si se quiere, una descripción de la misma en el plano ontológico. Dentro de este marco, tanto Wittgenstein como Heidegger sostuvieron que el problema del escepticismo sobre el mundo externo no tiene sentido, es decir, no puede ser presentado de tal modo que asumamos la validez de su argumentación. Por esto, el diagnóstico debe dar lugar a la destrucción antes que a la solución. Al hacerlo, también afirmaron que la contienda clásica entre idealismo y realismo no lograba expresar la complejidad de nuestras afirmaciones de conocimiento sobre hechos materiales ni el punto de partida múltiple y práctico sobre el cual debemos situarnos a fin de dar respuesta al escepticismo.

Estas similitudes que acompañan sus disoluciones del problema del escepticismo y que se enfocaban de un modo primario en nuestros contextos práctico situados y en la convicción de que este contexto no admite la duda sobre la existencia de un mundo material, al menos no con sentido, no debe ocultar que Wittgenstein y Heidegger llevaron adelante sus tareas con herramientas filosóficas diferentes: el primero señalando que no podemos contar con reglas para el empleo de las palabras, ni con dudas ni afirmaciones de conocimiento genuinas, si no aceptamos muchas certezas de carácter no problemático relacionadas. El segundo, en cambio, a partir del análisis existencial del ser-en-el-mundo y del punto de partida ocupado del Dasein en medio de lo que lo rodea.¹⁰³

¹⁰³ No hemos señalado cuál de los dos argumentos es más efectivo en su destrucción del escepticismo. H. Philipse, en su artículo "Heidegger and Wittgenstein on External World Skepticism" (2013: 116-132), señala que la estrategia de Heidegger es inadecuada y que la de Wittgenstein es más prometedora en tanto permite "potencialmente" (porque Wittgenstein no se dedica a esto en *Sobre la Certeza*) extenderse a la teoría de la subjetividad de las cualidades secundarias y la teoría de la percepción representacional (2013: 129). Sin embargo, creemos, por un lado, que no resulta de todo claro por qué no puede extenderse del mismo modo la solución de Heidegger una vez conocida su posición crítica respecto del carácter representacional del conocimiento. Por otro lado, versiones más recientes del escepticismo externo no presuponen la teoría de las cualidades secundarias ni la teoría representacional de la percepción, como el mismo Philipse reconoce (2013: 130).

2. LECTURAS IDEALISTAS TRASCENDENTALES

“... mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo” (SZ §43-c, 212).

“El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire. — ¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas” (IF §103).

Las lecturas trascendentales de Wittgenstein y Heidegger ocupan un lugar central dentro del mapa de posiciones del espectro idealismo/realismo. Ellas se presentan, a su vez, en una gradación que va desde la afirmación de un “sujeto trascendental” como figura determinante de un “idealismo trascendental”, pasando por perspectivas que afirman una posición trascendental en el pensamiento de ambos pero sin mencionar la palabra “idealismo”, hasta enfoques que mencionan cierta “tendencia kantiana” o algunos “elementos trascendentales” presentes en sus obras sin llegar a respaldar al trascendentalismo como un proyecto filosófico.

Dentro de esta pluralidad de posiciones, nuestra atención se dirigirá fundamentalmente a las interpretaciones idealistas trascendentales que, en el caso de Heidegger, encuentra su principal representante en William Blattner a través de su libro *Heidegger's Temporal Idealism* (1999) y, en relación al pensamiento tardío de Wittgenstein, en el artículo “Wittgenstein and Idealism” (1981: 144-163)¹⁰⁴ de Bernard Williams. Aun cuando contamos con trabajos comparativos entre el pensamiento del primer Heidegger y el del último Wittgenstein que comprometan a ambos autores con una posición ‘idealista

¹⁰⁴ Williams tiene publicado este artículo previamente en la compilación de G. Vesey: *Understanding Wittgenstein* (1974: 76-95). Además, el artículo cuenta con una traducción relativamente reciente al español en Williams, B.: *El sentido del Pasado / Ensayos de historia de la filosofía* (2012: 413-433). Por otra parte, una propuesta similar apareció el mismo año que la primera publicación de Williams: Gellner, E.: “The New Idealism / Causes and Meaning in the Social Sciences” (1974). Ambas constituyen las primeras referencias encontradas en relación a una lectura idealista trascendental en el pensamiento tardío de Wittgenstein.

trascendental',¹⁰⁵ no sucede lo mismo, en cambio, cuando hablamos de la crítica a estas posiciones, donde el artículo "Understanding the Being of the "We": Wittgenstein, Heidegger and Idealism" de Edward Minar (2013: 99-115) constituye la más reciente excepción.

Nuestra propia posición al respecto es que ni Wittgenstein ni Heidegger pueden ser considerados "idealistas trascendentales" comprometidos con la idea de un "sujeto trascendental" en sentido kantiano. Claro que esta afirmación resulta completamente superficial en tanto no sepamos qué entender por 'idealismo trascendental'. Un modo de delimitar el asunto podría partir definiendo primero cómo funciona un argumento trascendental y mostrando luego su conjugación con una posición idealista. Así, un argumento trascendental parte de la constatación de la existencia de algún conjunto de condiciones necesarias para la intencionalidad (o, tratándose de otras teorías, la conciencia, la experiencia, la referencia, el lenguaje, etc.) y luego expresa la demanda de que estas condiciones sean las que un objeto debe satisfacer para ser intencionado (o pensado, experimentado, referido, significado, etc.).¹⁰⁶ Dicho de un modo aún más general: los argumentos trascendentales se distinguen por afirmar que X es una condición necesaria para la posibilidad de Y; por lo tanto, una vez que constatamos que se da Y, debemos admitir *necesariamente* que X se sigue también.¹⁰⁷

El carácter idealista de un procedimiento trascendental añadiría la cláusula de que el objeto en cuestión depende en su existencia de ciertos condicionantes que impone activamente un "sujeto trascendental". En otras palabras, nuevamente, la existencia de los objetos de las creencias dependería, en el idealismo, del que tengamos esas creencias,¹⁰⁸ ello porque es el sujeto quien constituye (o determina) el objeto de la experiencia o creencia, imponiéndole sus límites.

Un idealista trascendental, entonces, se compromete con la idea de que los límites de eso a lo que nuestras representaciones responden son establecidas en parte por algún aspecto de las representaciones mismas, incluyendo la premisa de que estas delimitaciones yacen más

¹⁰⁵ Sí contamos, en cambio, con lecturas que los acercan a un tipo de filosofía trascendental en un sentido no comprometido con el idealismo, como es el caso de las lecturas realizadas por Ross Mandel (1978: 259-271) y Karl-Otto Apel (1985: 155 y ss). Haremos mención a estas posiciones en el apartado dedicado a las comparaciones.

¹⁰⁶ Cf. Okrent, M.: *Heidegger's Pragmatism / Understanding, Being and the Critique of Metaphysics* (1988: 9).

¹⁰⁷ Cf. Stern, R.: "Transcendental Arguments" (2013).

¹⁰⁸ Cf. Harrison, R.: "Transcendental Arguments and Idealism" (1982: 212).

allá de ellas en el sentido de no ser parte de aquello a lo que nuestras representaciones responden sino ante todo, limitaciones sobre las mismas.¹⁰⁹

Este modo de presentar el “idealismo trascendental” forma parte de nuestra estrategia el mostrar que ni Wittgenstein ni Heidegger pueden ser considerados idealistas trascendentales ya que lo que se querrá demostrar es que ello es así independientemente de si esgrimen o no argumentos trascendentales. Esto no significa, sin embargo, que la posición no esté sujeta a disputa. En realidad, uno de los aspectos fundamentales que caracterizan el propio debate acerca de los argumentos trascendentales está marcado por su implicación con el idealismo trascendental, una asociación instaurada por la objeción de que los argumentos trascendentales sólo funcionan porque presuponen idealismo. Esta es, ante todo, una posición establecida por su propio fundador, Immanuel Kant, quien afirma en la *Crítica de la Razón Pura*:

... todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independiente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*. (CRP: A490-491 / B518-519).

El idealismo trascendental kantiano supone que excede nuestras capacidades el saber cómo deben ser las cosas más allá de nuestra experiencia. Una vez que aceptamos esto, podemos al menos adquirir conocimiento de cómo se comportan las cosas en tanto fenómenos, tomando conciencia de las formas de la intuición y los conceptos a través de los cuales tales fenómenos deben aparecérsenos si queremos tener experiencia alguna de ellos.

Sin embargo, el debate contemporáneo sobre el tema, en gran medida deudor de la obra de Peter Strawson,¹¹⁰ ha insistido sobre la posible y ventajosa separación entre argumentos trascendentales y un compromiso idealista. El propio Strawson (1966: 97), por ejemplo, esperaba poder capturar lo que consideraba el núcleo de la posición de Kant sin apelar a las “doctrinas de la psicología trascendental”. Mientras Kant podría estar en lo

¹⁰⁹ Cf. Moore, A. W.: “Wittgenstein and Transcendental Idealism” (2007: 187).

¹¹⁰ Fundamentalmente en *Individuals* de Strawson (1959). También: Strawson (1966): *The Bounds of Sense*. Volveremos con más detalle sobre esta posición al trabajar el debate sobre las lecturas trascendentales de Wittgenstein.

correcto en afirmar que no podemos tener conocimiento del mundo sino es a través de nuestra sensibilidad y nuestra comprensión, se podría, en cambio, partir de esta constatación con la finalidad de argumentar que el mundo debe ser él mismo de cierto modo para adaptarse a estas condiciones, sin pensar de allí que este sea dependiente de la mente o que todo lo que conocemos es cómo se nos aparecen las cosas a nosotros.

Encontramos el mismo intento de separación en “Transcendental Arguments and Idealism” (1982) de Ross Harrison, destinado a mostrar que es posible hacer uso de argumentos trascendentales sin involucrarse con el idealismo y por lo tanto, sin comprometerse con el carácter objetable de que los objetos de la experiencia dependan para su existencia de nuestro pensamiento. De esta manera, el argumento podría moverse desde los supuestos puramente contingentes que todos estaríamos dispuestos a aceptar sobre las cosas hasta la conclusión puramente contingente de afirmaciones hipotéticas y decir, por ejemplo, que si podemos tener algún juicio en absoluto sobre el mundo entonces ha de suceder que este exhiba, por ejemplo, una conexión causal. Estas afirmaciones ya no serían necesarias pero no por ello menos ciertas en tanto son inevitables para nosotros, no tenemos otra alternativa que creer en ellas. Los objetos ya no cuentan con la necesidad de conformarse a las categorías para ser pensados como tales, sino que son las precondiciones las requeridas como condiciones necesarias de nuestro conocimiento.¹¹¹

Un representante más reciente de esta posición es Kenneth Westphal, quien en su libro *Kant's Transcendental Proof of Realism* (2004: 76-90, esp. 79) sostuvo que hay dos maneras de examinar las condiciones que hacen posible la experiencia. Una de ellas es el modo idealista trascendental, el cual las analiza como condiciones que dependen de los objetos y eventos sólo debido a la naturaleza y funcionamiento de las mentes de los sujetos cognoscentes de un modo relevante. Esto ocurre precisamente debido a que las mentes imponen o “inyectan” estas condiciones en la estructura de sus experiencias. El otro modo sería de carácter realista y analizaría esas condiciones de los objetos como características independientes de la mente. Estas serían, a su vez, requisito para algún rango de sujetos cognitivos, como por ejemplo los seres humanos, a fin de que ellos sean conscientes o puedan conocer esta clase de objetos. Esta alternativa nos permitiría, según las propias palabras de Westphal, “prescindir del idealismo trascendental.”

Lamentablemente, una tarea que comenzara por este debate agotaría el espacio destinado a este capítulo y dilataría la descripción de su núcleo temático. Nos centraremos, por lo tanto, en el análisis de los argumentos trascendentales en relación a Wittgenstein y

¹¹¹ Cf. Harrison (1982: 216 y 217).

Heidegger y dejaremos limitados los restantes desarrollos a lo estrictamente necesario según nuestros actuales intereses. Nuestra propia posición al respecto será que, aunque tal separación es impensable en la propuesta de Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, versiones contemporáneas utilizan argumentos trascendentales sin comprometerse con idealismo. Heidegger sería un ejemplo de este tipo de empleo y las descripciones donde se habla de un proyecto trascendental sin hacer alusiones a ningún tipo de idealismo, tal como veremos, son prueba de ello.

En el caso de Wittgenstein, en cambio, nos enfrentamos a una tarea más compleja ya que deberemos evaluar una disputa entre aquellos que sostuvieron interpretaciones de tipo trascendental sin mencionar al idealismo (como Strawson y Bennett, por ejemplo) y sus opositores (Malcolm, Bolton y Stroud, por citar algunos). La perspectiva de estos últimos será la que nos resulte más adecuada a los propios argumentos de Wittgenstein. Si estamos en lo correcto, podremos concluir lo siguiente de este capítulo: en primer lugar, ni Wittgenstein ni Heidegger pueden considerarse, dentro de los períodos recortados de estudio, representantes de tesis idealistas trascendentales y, sin embargo, ambas posturas se diferencian en que mientras el primero no opta por esgrimir argumentos trascendentales el segundo proyectó una filosofía de esta índole.

A fin de lograr nuestro cometido, el desarrollo expositivo del trabajo seguirá la siguiente estructura: en el apartado 2.1 reseñaremos la posible lectura idealista que se desprende del proyecto trascendental en la obra de Heidegger. Luego, ensayaremos algunas críticas a esta posición adentrándonos en la idea de un “sujeto trascendental” constituyente y en el modo de interpretar algunos pasajes particularmente conflictivos al momento de rechazar una visión idealista de este tipo.

El apartado 2.2 centrará su atención en la lectura que Bernard Williams realiza del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta idealista trascendental “pluralizada”. De un modo similar al intento de Blattner en relación a Heidegger, Williams propone mostrar la presencia de un “sujeto trascendental” presente en el uso que Wittgenstein realiza del “nosotros” y compatible con la posición solipsista del *Tractatus*. Nuestro objetivo será mostrar cómo la concepción de Williams se centra en argumentos que consideramos no se corresponden con la postura del filósofo vienés, en tanto termina concibiendo al lenguaje (y por lo tanto nuestros intereses, ocupaciones, actividades) como “cosas que son expresiones de la mente” y al “yo” en un sentido trascendental. En ambos apartados se dedicará un espacio de desarrollo a la posición de estos autores a partir de las relaciones entre ‘argumentos trascendentales’ y un compromiso de tipo ‘idealista.’

El último apartado 2.3 estará destinado a recapitular y comparar las conclusiones parciales obtenidas a lo largo del capítulo y a realizar algunas consideraciones críticas adicionales en este sentido sobre el diagnóstico que Apel realiza de Wittgenstein y Heidegger como representantes de una filosofía trascendental a partir de su interés de mostrar el empleo de los argumentos trascendentales en el campo de la Ética.

2.1 El “idealismo trascendental” de Heidegger

Ser y Tiempo cuenta entre sus principales logros el haber dado una explicación alternativa del modo en que nos relacionamos con el mundo. En efecto, no tenemos una experiencia cotidiana de nosotros mismos como sujetos parados frente a objetos, sino como habituados y ocupados en un mundo que ya comprendemos de antemano. Las cosas, por su parte, adquieren su significado a partir del trato que con ellas tenemos. Esta constatación es la que ofrece el puntapié inicial para la tentación de pensar que, si este es el caso, el idealismo puede brindar una explicación adecuada de esta situación en términos de un sujeto dador de significados o, para expresarlo de un modo más heideggeriano, de un Dasein que proyecta sentidos a través de la comprensión del ser.

Previo a la introducción de las interpretaciones idealistas trascendentales, nos gustaría detenernos brevemente en el desarrollo de algunos aspectos del pensamiento de Heidegger, que justificarían esta tendencia interpretativa a fin de hacer justicia a las motivaciones de la misma.

La constitución fundamental del Dasein, a la que se dedican los Capítulos 3, 4 y 5 de la primera sección de *Ser y Tiempo*, presenta un “estar en” el mundo que no debe ser interpretado espacio-categorialmente (como una cosa estaría dentro de otra, por ejemplo) sino, ante todo y como existencial, en el sentido de estar en un asunto o en familiaridad (*Vertrautheit*) con algo. “Ser-en-el-mundo” significa, entonces, vivir o experimentar el mundo como algo familiar, no como el conjunto de entes “intramundanos” o su modo de ser sino el mundo como “«aquello en lo que» «vive» un Dasein fáctico en cuanto tal” (SZ §14, 65). Así, nos vemos desplazados desde una descripción de los entes que nos rodean y de la ocupación que de ellos tenemos al análisis propio del mundo, más precisamente, de la “mundaneidad del mundo”. En el trato ocupado con los entes intramundanos el interés nunca está agotado en el propio trato específico, sino que se extiende, y en cierta medida, ya es dirigido de antemano, por intereses (proyectos) propios “por-mor-de” (*Worumwillen*) los cuales realizan las acciones:

...la totalidad respectiva [Bewandtnisganzheit] misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo

ser tiene el carácter de ser-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma... El primario «para-qué» es un por-mor-de (SZ §18: 84).

Este “por-mor-de” que refiere siempre al Dasein, no está subordinado a ningún objetivo posterior y, en conjunción con los restantes “para-qué” con los que se relaciona, conforman la estructura de contextos prácticos en los cuales el Dasein se mueve y que recibe el nombre de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). Podríamos afirmar, entonces, que para Heidegger las cosas adquieren significado en función de su rol en nuestros proyectos práctico-vitales.

Por otro lado, el sentido ontológico del mundo, entendido como horizonte de comprensión y espacio de posibilidades, es lo que caracteriza a la mundaneidad como un existencial. Ahora bien, ¿en qué consiste “ser-en” un mundo con este modo de ser? Según afirma Heidegger, “El Dasein es su aperturidad” (SZ §28: 133). Esta tiene el sentido de “dejar abierto”, “estado de lo que queda abierto” (SZ §16: 75). El propio Dasein se encuentra abierto al mundo, a sí mismo, los otros Dasein y al ser. Heidegger intenta clarificar este uso de términos a partir de la metáfora del “claro” (*Lichtung*), un claro en un bosque, un espacio abierto en el que las cosas y el Dasein mismo se encuentran. En cuanto el Dasein es esencialmente su “Ahí” (*Da*), es también esta apertura esencial al mundo y a sí mismo.

El Dasein mismo es esta aperturidad ejercida conjuntamente a través de sus modos igualmente originarios: la comprensión (*Verstehen*), siempre de posibilidades no temáticas acerca de nuestro ser-en-el-mundo y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que marca la manera en que nos encontramos ya siempre en algún temple anímico en el mundo. Estas dos facetas se encuentran articuladas, a su vez, por el discurso (*Rede*), existencial que constituye también el ser-en del Dasein.

Llegados a este punto, las interpretaciones idealistas comienzan a desprenderse del texto para distinguirse con nitidez. Enfocadas en el carácter proyectante y activo de la comprensión manifiesto en su estructura articulada en una «manera previa de entender» (*Vorgriff*), «manera previa de ver» (*Vorsicht*) y «haber-previo» (*Vorhabe*), el Dasein es un poder-ser (*Seinkönnen*), es decir, tiene la posibilidad de proyectarse y conducir su vida según las posibilidades que elige en cada caso. Se trata, claramente, de una postura que saca a la comprensión del ámbito cognitivo o teórico, pero que también es anterior a la acción concreta. Si bien es un rasgo que resalta la praxis, esta debe entenderse dentro de un marco ontológico. Es decir, la comprensión abre al Dasein las posibilidades de ser, de desenvolverse podríamos decir, en el mundo, pero de un modo no temático o determinado y en clara vinculación con la noción de familiaridad que mencionáramos.

Es precisamente esta prioridad de la apertura propia de la comprensión la que ha brindado pautas importantes para una interpretación idealista de *Ser y Tiempo*.¹¹² Una de las primeras interpretaciones de Heidegger en esta línea aparece en 1942 con la obra *La philosophie de Martin Heidegger* del fenomenólogo belga Alphonse de Waelhens (1967: 309, 316), donde se sostiene que Heidegger no puede escapar al idealismo debido a que los entes sólo son comprendidos sobre la base de la comprensión del ser por parte del *Dasein*.

Este es un argumento que, aunque matizado y con mayores consideraciones, ha sido defendido a fines del siglo XX por autores como Frederick Olafson en su libro *Heidegger and the Philosophy of Mind* (1987: 140). En una interpretación interesante de la obra, la tesis principal del libro es que Heidegger siempre entendió el “ser” en términos de presencia o “un entorno de la presencia” (*a milieu of presence*). En lo que respecta sin embargo a los planteos del tema que nos ocupa, Olafson se detiene en un pasaje crucial del §43-c de *Ser y Tiempo* que afirma:

Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser. Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí [*Vorhandenheit*], podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo (SZ §43-c: 212).

Este pasaje debe ser entendido según Olafson en términos de la dependencia del ser respecto del *Dasein*. El ser se da como lo “inteligible para nosotros” (1987: 140) en tanto se encuentra fundamentado a partir de la existencia propia del *Dasein*. Así afirma en el capítulo 6 de su libro, titulado “*The Concept of ‘being’*”, que la afirmación realmente innovadora de Heidegger aquí es haber equiparado ‘ser’ a ‘presencia’, es decir, a cómo se presentan los entes para el *Dasein*.

Retomando la cita de *Ser y Tiempo*, se trata entonces de aceptar el hecho de que, si el término ‘independencia’ sólo puede ser comprendido en este contexto como “independencia

¹¹² Tal como analizaremos más adelante, un énfasis en el otro existencial que acompaña a la comprensión, la “disposición afectiva”, dará lugar por el contrario a interpretaciones realistas. Cf. apartado 4.1.3 de la presente tesis.

en relación al *Dasein*”, y el *Dasein* no existe, entonces difícilmente pueda hablarse de independencia, o de dependencia de un modo análogo. Del mismo modo, no hay ‘ocultación’, ‘desocultación’, ‘comprensión’ y todas las estructuras o características que podamos establecer en relación al ente no existente.

La segunda interpretación en términos idealistas de *Ser y Tiempo* la encontramos en la lectura de William Blattner, considerada bajo la perspectiva de varios intérpretes de esta tradición,¹¹³ y por nosotros también, la postura más completa de entre las de corte idealista, siendo por ello la que retomarán mayormente los críticos de esta clase de posición. La misma se encuentra desarrollada fundamentalmente en su libro *Heidegger’s Temporal Idealism* (1999) y en varios artículos posteriores los cuales constituyen versiones resumidas de la misma postura que asevera, básicamente, que no puede afirmarse que Heidegger sea un idealista o realista en relación a los entes, pero sí es un idealista trascendental en relación al ser.

La postura de Blattner, sin embargo, amerita algunas aclaraciones previas en vistas de nuestros fines particulares. Si bien esta posición basa buena parte de sus afirmaciones en la interpretación de pasajes relacionados con la concepción del tiempo por parte de Heidegger, quisiéramos centrarnos en este capítulo en el detallado análisis que Blattner realiza en el recién citado pasaje del §43-c de *Ser y Tiempo*, en tanto creemos que allí se encuentra el núcleo de su posición a favor de un idealismo de carácter precisamente trascendental. Por lo tanto, sólo haremos referencia a los argumentos que remiten a la cuestión de la temporalidad en la medida en que sea necesario para comprender la postura general del intérprete.

Luego de esta exposición, nos centraremos en tres objeciones que pueden realizarse a la postura de Blattner: en primer lugar, el sentido que le adjudica al término ‘trascendental’ para el análisis del mencionado pasaje de *Ser y Tiempo* en clara vinculación con la noción de ‘Dasein’, así como la consecuente separación entre ‘empírico’ y ‘trascendental’ que a partir de allí se delinea. En segundo lugar, la falta de atención del carácter co-originario que la comprensión mantiene junto con los otros momentos estructurales de la constitución del Dasein y el modo en que esta observación puede iluminar otras interpretaciones de pasajes leídos en términos idealistas. Cuestionaremos en esta instancia el alcance e implicancias de una interpretación idealista como la propuesta por Blattner. El hilo de lectura será, tal como mencionamos en la introducción general a las lecturas idealistas trascendentales, la afirmación de que el planteamiento trascendental de Heidegger en la primera parte de *Ser y Tiempo* no está acompañado de una teoría de un sujeto autónomo y excluido del mundo con el cual se relaciona. Esto se hace particularmente evidente a partir de la caracterización que Heidegger

¹¹³ Cf. Cerbone (2002: 279 y 281).

delinea en torno a la noción de “*Dasein*” así como su correlación con la descripción de “ser-en-el-mundo”, todo lo cual permite dar peso a una noción novedosa de lo que nosotros podríamos llamar un sujeto fáctico dentro de un contexto de proyecto trascendental.

Por último, una vez alcanzada una descripción de lo ‘trascendental’ pertinente en relación a la propuesta filosófica de Heidegger, haremos referencia a dos puntos de tensión en el interior de su proyecto, a saber: el carácter fáctico y a la vez trascendental del ser-en-el-mundo y cómo desarticular un planteo solipsista reteniendo un proyecto trascendental.

2.1.1 El “idealismo trascendental” de Heidegger según Williams Blattner

Tal como anticipáramos en la introducción de este primer capítulo, es Blattner quien realiza uno de los esfuerzos más claros por defender una postura idealista en *Ser y Tiempo*, y lo hace a partir de la diferenciación de un punto de vista empírico y trascendental en las tesis de Heidegger sobre el idealismo y el realismo. Podríamos localizar un punto de partida para el desarrollo de su interpretación en la breve crítica que realiza a los aportes de Olafson mencionados en el apartado anterior.

En “Is Heidegger a Kantian Idealist?” (2002: 231-248), Blattner se muestra de acuerdo con la conclusión de Olafson, en tanto que “sin *Dasein* el ser no ‘sería’”.¹¹⁴ Ambas lecturas suponen, en este sentido, una interpretación de la dependencia del ser con respecto al *Dasein*. Sin embargo, Blattner manifiesta disconformidad con la explicación que ofrece Olafson del ya citado pasaje del §43-c de *Ser y Tiempo*. En particular, si partimos de la definición de ‘ser’ como aquello comprensible para nosotros, entonces resulta evidente que dependerá de nosotros. Así opondrá su propio camino para arribar a la conclusión haciendo uso de tesis kantianas y heideggerianas en una trama compleja de posibles combinaciones entre los miembros de las siguientes duplas: ‘realismo/idealismo’, ‘ontológico/óntico’ y ‘empírico/trascendental’.

En primer lugar, entonces, Blattner sostiene la tesis de un punto de vista ‘empírico’ y uno ‘trascendental’ en *Ser y Tiempo*, en continuidad con el argumento que lee en Kant según el cual mientras el punto de vista empírico pertenece a la perspectiva humana, el punto de vista trascendental se encuentra fuera de dicho ámbito. Así interpreta el autor un segmento de los pasajes A34/B51 de la *Crítica de la Razón Pura*, señalando:

¹¹⁴ Cf. tb. Blattner (1999: 246): “El ser depende del *Dasein*.”

...el punto de vista humano no es el único que nos podemos ocupar. Podemos abandonar este punto de vista y recoger otro diferente, a saber, el punto de vista trascendental, el cual no comparte los supuestos del punto de vista humano. Cuando hacemos esto, estamos considerando las cosas como son en sí mismas. (Blattner, 2002: 234).

Una vez equiparado, tal como su cita muestra, el punto de vista empírico con el humano y el trascendental con otro, a saber, el de la visión de la cosa en sí, humanamente imposible desde el punto de vista kantiano, vemos cómo Blattner aplica este criterio de distinción al pensamiento de Heidegger en torno a la relación del *Dasein* con las cosas, a partir de la interpretación del §43-c de *Ser y Tiempo*. Lo citamos una vez más, esta vez anotando las marcas de Blattner en el texto, a saber: ‘*then*’: ‘entonces’, ‘por lo tanto’ y ‘*now*’: ‘ahora’.

Ciertamente, tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser. Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso [then]* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora [now]*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo (SZ §43-c: 212).

La clave para interpretar este pasaje es, según Blattner, saber distinguir el uso que el autor hace de los términos ‘ahora’ (*now*) en tanto señala el punto de vista empírico y ‘entonces’ (*then*) en tanto señala el trascendental. Blattner pasará a referirse a este pasaje como “*then-now passage*” (“pasaje entonces-ahora”), denominación que adoptaremos en adelante a fin de nombrarlo de un modo sencillo. Así, desde el punto de vista empírico, y atendiendo a la cita de Heidegger, debemos afirmar en líneas generales que las cosas no dependen de nosotros mientras que, desde la perspectiva trascendental, no podemos decir si dependen o no de nosotros, ya que se trata al punto de vista en el cual el *Dasein* no existe.

Blattner recurre a un ejemplo relacionado con lo que podríamos denominar “ente natural”, a saber, el sol. Preguntarse por la independencia del sol en relación al *Dasein*, desde el punto de vista empírico, arroja sin lugar a dudas la afirmación de que el sol es efectivamente independiente al *Dasein*. El objeto “sol” es un tipo de ente independiente de nuestras prácticas humanas.

Ahora bien, recordemos que en *Ser y Tiempo* podemos encontrarnos con dos categorías básicas de entes intramundanos: aquéllos a-la-mano (*zuhanden*) y aquéllos que traducimos por presentes-a-la-mano (*vorhanden*). Estos últimos, constituyen objetos que han sido sacados de sus contextos remisionales pragmáticos, es decir, han sido tomados no en su uso práctico-vital, o en su utilización, sino tornados objetos explícitos de conocimiento, por lo cual se hallan allí delante nuestro, no esperando ser utilizados de un modo cotidiano, sino considerados de un modo teórico, ya sea a partir de la observación de las ciencias u otras formas de contemplación.

En el primer caso, en cambio, el “mundo”, considerado como el conjuntos de entes, sale a nuestro encuentro como *prágmata*, es decir, en tanto asuntos y cosas con las que debo tratar (*Umgang*), por lo que los entes así considerados son tenidos en cuenta siempre en vistas a su utilización. Es por esto que Heidegger afirma que el modo de ser de los entes de tipo a-la-mano es el “ser-para” y están determinados por el uso que el *Dasein* les da en sus ocupaciones. Así, un martillo sólo es tal en la medida en que es algo útil para martillar, por ejemplo, en vistas a unir dos trozos de madera con la finalidad de construir algo, un mueble.

Atendiendo a esta situación, Blattner matiza más adelante su afirmación en relación a la independencia de los entes desde el punto de vista empírico aclarando que en el caso de que se trate de cosas de tipo presentes-a-la-mano, tal como notamos en el ejemplo del sol, la respuesta a la pregunta por la independencia de los entes respecto del *Dasein* sería afirmativa pero, en el caso de los entes de tipo a-la-mano, en cambio, la situación cambia: “Si realizamos ahora la misma pregunta en relación al martillo de Smith, la respuesta es “no”. Los martillos no son presentes-a-la-mano sino antes bien útiles a-la-mano” (1999: 138). Esto conduce a Blattner a aceptar en una nota al pie un “realismo hermenéutico” (1999: 139) que reconoce que la auto-comprensión de las ciencias modernas, así como el supuesto del que ellas parten, a saber, el hecho de que hay una naturaleza en sí, es enteramente coherente y compatible con las implicancias ontológicas de nuestras prácticas cotidianas.

Hasta aquí lo sostenido por Blattner sobre el punto de vista empírico de la relación del *Dasein* con los entes: Heidegger es un realista desde el punto de vista empírico, y esto supone en su base un “realismo hermenéutico”, en tanto suponemos que las afirmaciones sobre los objetos de tipo presentes-a-la-mano, afirmaciones que puede realizar las ciencias, parten de la descontextualización e incluso una re-contextualización de los entes tales como se dan en las prácticas cotidianas.

Pasemos ahora al análisis desde el punto de vista trascendental según Blattner, tema que se corresponde con el segmento señalado por el “*then*” en la cita que este autor recorta de Heidegger. Recordemos: “Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es” (...) *En*

tal caso [then] no se puede decir que el ente sea ni que no sea". La pregunta realizada de un modo trascendental por la dependencia o no de los entes respecto del *Dasein*, allí donde no hay *Dasein*, no tiene sentido ya que, en primer lugar, parte de un presupuesto falso: cualquier respuesta que se dé no tendrá valor de verdad. Esto implica aceptar que una pregunta tiene sentido sólo si el contexto o circunstancias a partir de las cuales se establece la pregunta, su marco de referencia (*framework*), es verdadero. Por lo tanto, hay circunstancias en que la pregunta puede ser hecha y otras en la que no tiene sentido realizarla. Por ejemplo, preguntar "¿quién es el presidente de Inglaterra?" es una pregunta sinsentido en tanto no hay régimen presidencial en Inglaterra, su sistema no permite que la pregunta se formule con sentido. Es en referencia a este modo de pensar la pregunta que Blattner nos sugiere (en una cita de difícil traducción) que nos detengamos en el análisis no de las circunstancias bajo (*under*) las cuales uno hace la pregunta sino con el material presupuesto en esa pregunta en tanto es o no verdadero para esas (*of those*) circunstancias. Hay que detenerse en la consideración de los presupuestos mismos.

La pregunta que cabría hacer entonces es: ¿Hay algún marco de referencia desde el cual se pueda preguntar con sentido acerca de la dependencia o no de los entes con respecto al *Dasein*, desde el punto de vista trascendental? la respuesta para Blattner es "no", ya que no hay *Dasein*. Esto confirma el hecho, según Blattner, de que Heidegger no es ni un idealista ni un realista en relación a los entes desde el punto de vista trascendental.

Ahora bien, resta el tercer y último movimiento por realizar y es aquí donde Blattner finalmente introduce su noción de "idealismo trascendental" en relación al ser a partir del siguiente razonamiento: "si el ser es el marco de referencia ontológico que determina si algo es de un tipo ontológico específico entonces, sin la presencia del ser, la pregunta '¿existe esa cosa?' es un sinsentido", de lo cual se deduce casi de un modo lineal que el ser para Blattner es el que otorga el marco de referencia de la existencia de los entes. Un poco más adelante, el intérprete lo deja aún más claro: "si el ser depende del *Dasein*, entonces cuando el *Dasein* no existe, tampoco existe el marco de referencia para la pregunta" (1999: 191).

La dependencia de la existencia del ser en relación al *Dasein* se justificaría, nuevamente, en un giro que emparenta la concepción kantiana del tiempo, en tanto forma *a priori* que pertenece al sujeto y que es condición de existencia de los objetos de la experiencia, con el temporalidad (*Zeitlichkeit*) propia del *Dasein*, ello a partir de la aceptación de que nuestra comprensión del ser otorga sentido a los entes en términos de tiempo y "el tiempo es una estructura que pertenece al *Dasein*". Sin embargo, esta afirmación resulta controversial y ello por varios motivos. En primer lugar, lo que entendemos cotidianamente por "tiempo" no depende de un sujeto sino de una forma temporal más originaria, a la que denomina

Zeitlichkeit, “temporalidad”. Esta, lejos de ser una categoría que pertenece al Dasein y, por lo tanto, algo que depende de este, es su forma de ser: el Dasein se expresa temporalmente, y no sólo proyectando o anticipando sentidos hacia el futuro, sino en un triple éxtasis horizontal de pasado, presente y futuro. Podríamos sumar, a su vez, otro riesgo más de esta interpretación, en tanto deja abierta la posibilidad de interpretar al Dasein en términos de conciencia, una idea a la que el propio Heidegger se oponía expresamente. Por último, y no menos importante, sabemos que Heidegger no llegó a tematizar la temporalidad del ser en *Ser y Tiempo*. El proyecto, anticipado en el §5 de este libro, prometía “proveer una explicación del tiempo como el horizonte la comprensión del ser” (SZ §5: 17) a partir del estudio de la temporalidad como el ser del Dasein que comprende dicho ser. Sin embargo, esta etapa fue abandonada y el tercer apartado nunca escrito.¹¹⁵

Ahora bien, dejando de lado este segmento de justificación, al que volveremos a atender en cierta medida más adelante, quisiéramos llamar la atención sobre el modo en que Blattner llega a la afirmación de un “idealismo trascendental en relación al ser” gracias a sus pasos previos en relación a la definición del Dasein en términos de un plano empírico y trascendental en sentido kantiano. Esto permite a Blattner ligar el proyecto trascendental de Heidegger con un punto de vista vinculado al sujeto, y por lo tanto al idealismo, desde el comienzo. Es por esto que dirigiremos nuestra atención hacia dicho argumento, mostrando lo que consideramos una interpretación, si bien digna de méritos e interesante por mostrar ciertos aspectos kantianos de Heidegger, errada en tanto cae presa de concepciones de las cuales el propio Heidegger se consideraba un crítico. Esto nos permitirá tomar distancia de la postura de Blattner, la cual recapitulamos del siguiente modo: el *then-now passage* parece mostrar que la posición de Heidegger en *Ser y Tiempo* responde en primer lugar y desde el punto de vista empírico, a un realismo en relación a los entes y en particular, uno de carácter hermenéutico en relación a los entes de tipo a-la-mano. En segundo lugar, este pasaje muestra también que Heidegger no sostiene ni una postura idealista ni realista en relación a los entes desde el punto de vista trascendental (recordemos que para Blattner trascendental significa:

¹¹⁵ Cabe señalar que sólo Blattner, de los intérpretes que hasta el momento tenemos conocimiento, se dedica a la cuestión del idealismo adentrándose en el análisis de la cuestión temporal del Dasein. Taylor Carman, por su parte, es también el único que responde a esta lectura temporal de Blattner en su libro *Heidegger's Analytic* (2003: 169-170). Allí afirma que la reconstrucción de Blattner del proyecto heideggeriano es defectuosa en dos modos, substancialmente y metodológicamente. Substancialmente, Carman piensa que Heidegger no fue un idealista temporal; metodológicamente, piensa que él no estaba tratando de construir una explicación de la secuencialidad del tiempo. Por nuestra parte, haremos referencia a temporalidad propia del Dasein al estudiar la propuesta “realista ontológica” de Hoffman en la CUARTA PARTE de la tesis (4.1.3).

donde el *Dasein* no existe). En tercer lugar, llevados por la afirmación segunda y dentro del marco trascendental también, deberíamos afirmar de un modo simultáneo que la postura del autor alemán es idealista en relación al ser, debido a que el ser depende de nosotros.

2.1.2 Críticas al planteo de Blattner

Hasta aquí hemos planteado en sus líneas directrices la compleja postura de Blattner sobre el tema que nos concierne. A continuación nos detendremos en las siguientes cuestiones relacionadas entre sí: la primera, referida a la definición que Blattner propone para ‘trascendental’ en términos de “ausencia de *Dasein*”; la segunda, en íntima relación con lo anterior, el consecuente aislamiento entre los planos ‘empírico’ y ‘trascendental’ en la interpretación del *then-now passage* y el consecuente problema de cómo se compatibilizan o relacionan las distintas posturas idealistas y realistas que Blattner nos está sugiriendo. Por último, el desafío de un proyecto trascendental no idealista compatible con el carácter fáctico y compartido del *Dasein*.

Para ello, haremos referencia a las anotaciones de Heidegger al “Artículo de la Enciclopedia Británica” elaborado por Husserl, mostrando allí la crítica a la concepción de un “yo no humano”. Luego, mostraremos las posiciones en relación al idealismo trascendental y al proyecto trascendental de la obra de Heidegger según las posturas de Taylor Carman en *Heidegger’s Analytic* (2003).

a) *La desaparición del ‘Dasein’*

Nuestra primera objeción se dirige contra la afirmación de Blattner de que ‘trascendental’ significa dentro del marco de *Ser y Tiempo* “la no existencia del *Dasein*” ya que consideramos que Heidegger en ningún momento se acerca a una concepción semejante a dicha expresión y de hecho creemos que tampoco da indicios para que así lo supongamos.

Resulta correcto pensar que en Heidegger hay un interés por lo trascendental pero centrado en un aspecto metodológico de investigación y no en una concepción kantiana de “sujeto trascendental”. Él mismo da cuenta de ello en la Introducción de *Ser y Tiempo* al referirse al método fenomenológico que guiará su investigación (SZ §7) y que sella su propio giro en la concepción de qué es la fenomenología, un método tan particular que combina fenomenología y ontología como dos aspectos inescindibles del quehacer filosófico. Allí

afirma: “Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*” (§7-C: 38). Pero a continuación aclara que lo esencial de esta fenomenología “no consiste en ser una corriente de la filosofía trascendental del idealismo crítico kantiano.”

Lo que se manifestará como trascendental es precisamente ese horizonte temporal y propio de la apertura de Dasein, a partir de donde se podría llegar a tematizar, o al menos eso pensaba en un primer momento Heidegger, la temporalidad como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. El acento debería estar, por lo tanto, en qué conlleva ese “horizonte trascendental” a fin de determinar si es equiparable a un “sujeto trascendental” kantiano. La metáfora del “horizonte” (*Worhaufhin*) resalta la idea de que las cosas nos salen al encuentro dentro de un ámbito abierto en el que ya estamos situados y en el que nos movemos con familiaridad; todo lo cual resulta bastante ajeno a la idea de que las cosas deban darse aisladamente en la subjetividad de la conciencia. La cuestión trascendental cobra aquí un giro, no se intenta ya dar respuesta al modo en que las cosas se dan a la conciencia sino antes bien de cómo es posible algo así como el “darse” de las cosas y del Dasein en general.¹¹⁶

Este giro al que hacemos referencia dentro del planteo trascendental queda en clara evidencia en las acotaciones realizadas por Heidegger en el año 1927 (el mismo año de la edición de *Ser y Tiempo*) a *El Artículo para la Encyclopaedia Britannica* ensayado por Husserl (1990), mostrando las dudas que establece aquél sobre la validez de un “yo trascendental” como polo constituyente del mundo. Las notas muestran una postura firme en relación a la posibilidad de plantear una vía trascendental que implica la ausencia de lo que denominará “yo humano” ya que, tal como lo ve Heidegger, una vez alcanzada la subjetividad trascendental se plantea el problema de cómo tematizar un mundo que es trascendente a ella a partir de la inmanencia de la conciencia trascendental situada en un estrato diferente al mundo.

Tanto para el Heidegger del círculo de *Ser y Tiempo* como para Husserl, el mundo no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante la remisión a un ente del mismo tipo ontológico, en términos de Heidegger, intramundano. Así lo señala también en las hojas anexas añadidas a una carta escrita a Husserl luego del tercer borrador para la *Encyclopaedia Britannica*, donde Heidegger dice lo siguiente:

¹¹⁶ Cf. Escudero (2009: 206).

Hay coincidencia [en el pensamiento de ambos] en lo siguiente: lo existente en el sentido de lo que Ud. llama 'mundo' no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a lo existente de esa misma especie de ser [intramundano].¹¹⁷

Sin embargo, las soluciones que ambos plantean son, tal como ellos notaron, diferentes: mientras Husserl establece la noción de "ego trascendental" como aquello distinto de todo ente, pero base de estos, Heidegger propone la expresión "Dasein" como "el ente que somos en cada caso nosotros mismos" y cuyo rasgo esencial es definido como "ser-en-el-mundo", donde los guiones de la expresión señalan la inseparable ligazón del Dasein y el mundo. Esta estructura determina que este ente que somos nosotros, en cada caso, se constituye por su aperturidad, tanto proyectiva y comprensiva de posibilidades de ser, como limitada y condicionada por lo que nos rodea y por nuestra propia condición "arrojada". Heidegger nos muestra un Dasein fáctico, es decir, uno al que le es inherente su facticidad (*Fakticitat*), el rasgo fundamental de encontrarse "ahí", arrojado en un mundo en medio del trato ocupado con lo que lo rodea. Para Heidegger, entonces, la pregunta debe ser resuelta indagando acerca del modo de ser de este ente que es el *Dasein*, lo cual conduce en el desarrollo de *Ser y Tiempo* a una Analítica Existencial en vistas a la pregunta por el ser en general.

Heidegger se propone así en el §10 de *Ser y Tiempo* establecer el propósito de la Analítica Existencial, delimitándola frente a la Antropología, la Psicología y la Biología. En este párrafo nos dice:

Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum*. Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las cogitaciones (SZ §10: 45).

Por otra parte, no sólo no habla *Ser y Tiempo* de un sujeto trascendental sino que tampoco hace mención alguna a una acción del Dasein en términos de lo que podríamos denominar una "constitución trascendental del mundo". En todo caso, se referirá a la

¹¹⁷ La carta de Heidegger se encuentra en Husserl (1990: 111).

“apertura” del mundo como un todo o un plexo de significatividad, y que el mundo se abra de este modo se debe a la manera de ser específica del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. Husserl, en cambio, separa el yo trascendental del mundo, para mantener la pureza del sujeto y justificar su constitución, lo cual lo lleva a separarlo del yo humano, aquél que tiene relación con los entes. Así encuentra en el *ego* trascendental, en tanto límite al cual llega la reducción y más allá del cual no se puede ir, el fundamento de todo ente.

Podríamos imaginar que la distancia de Heidegger respecto del pensamiento de Husserl a este respecto podría ser también el motivo presumible por el cual aquél prescinde de las reducciones: no necesita llegar al *ego* puro (donde puro significa no fáctico), ya que esencialmente el *Dasein* se encuentra siempre en relación con el mundo. Escuchemos las preguntas que Heidegger realiza a Husserl en el Apéndice II de la carta escrita a su maestro el 22 de octubre de 1927: “¿Cuál es la forma de ser de este ego absoluto, en qué sentido es EL MISMO que el del yo fáctico; en qué sentido NO es lo mismo?”.¹¹⁸ Para Heidegger lo trascendental va indisolublemente unido a lo fáctico: ser del *Dasein* es ser-en-el-mundo. El ser humano no tiene por qué ser sujeto a reducción, ya que la develación del ente (constitución, en términos husserlianos) no es independiente, ni se puede mostrar por fuera de la existencia concreta. Cabe preguntarse entonces, junto con Heidegger, si dirigir la atención a la

¹¹⁸ Compilado en Husserl (1990: 112).

subjetividad constituyente en forma casi exclusiva, no llega a constituir una cierta deformación (reducción, literalmente) y, consecuentemente, una invención producto de una idealización.¹¹⁹

Citemos lo que podríamos considerar son las preguntas que mueven a Heidegger en *Ser y Tiempo* a cuestionar la concepción de 'sujeto' dentro de la filosofía. Para este autor, hay una

...exigencia legítima, pero que ha de ser fundamentada ontológicamente, de que el tema de la filosofía sea el "*a priori*" y no meros "hechos empíricos". Pero ¿Se satisface esta exigencia partiendo del "sujeto ideal"? ¿No es este un sujeto fantásticamente idealizado? Con semejante concepción del sujeto ¿no perdemos justamente el *a priori* del sujeto fáctico...? (SZ §44: 229).

La facticidad propia del sujeto humano es el elemento *a priori* necesario de este proyecto trascendental. A partir de lo dicho, resulta claro que la objeción de Heidegger no es contra la filosofía trascendental, sino contra el principio subjetivo que en ella se oculta. Ya mencionamos algunos aspectos de lo que "trascendental" involucra en el planteo de Heidegger. A continuación, agregaremos algunos más y reabriremos un nuevo desafío para el autor alemán, a saber, la tarea de mostrar que el Dasein no es una construcción solipsista, como lo era el ego o la conciencia de Descartes, Kant y Husserl.

¹¹⁹ Se suele citar el texto de 1936 de Husserl *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008) como el intento de este autor de dar solución a algunas de las críticas planteadas aquí por Heidegger. Husserl señala en este libro algunos problemas propios de su método reductivo y realiza algunas modificaciones en vistas a dotarlo de cierto contenido. El método reductivo cartesiano partía de la idea de que la filosofía debía ser pensada como una ciencia absolutamente fundamentada, para lo cual su punto de partida debía otorgar certeza similar. Es así como Husserl llega a la conclusión de que es el *cogito*, precisamente, aquel que puede brindar el conocimiento apodíctico que la filosofía necesita como suelo en el cual indagar, frente al conocimiento del mundo que se brinda en escorzos, de un modo incompleto, inadecuado y en último término cancelable. Pero es ahora en *Crisis...* que Husserl considera que este camino, aunque más corto y directo en relación a su objetivo, deja al tema de la filosofía, al *cogito*, vacío de contenido, ya que se llega a él "como de un salto", sin explicaciones previas, dejando como resultado la sensación de quedarse "...perplejo en cuanto a qué se deba ganar con eso". El camino entonces propuesto ensayado mediante las *epojés*, tematiza el mundo de la vida, invierte su camino de investigación anterior, pero mantiene separado al sujeto trascendental, en última instancia, en un estrato diferente al mundo, por lo que nuestra postura es que las críticas de Heidegger siguen allí vigentes. Esto se torna particularmente patente en pasajes como los siguientes tomados del citado libro de Husserl: "Pero en la *epojé* y en su mirada pura hacia el polo-yo funcionante y a partir de ahí a la totalidad concreta de la vida y de sus configuraciones-entre y configuraciones-fin no se muestra *eo ipso* nada humano, ni alma ni vida anímica, no el ser humano psico-físico real; todo eso pertenece al "fenómeno" en el mundo como polo constituido". Cf. Husserl (2008: §43, 196 y §54, 224).

b) *Proyecto trascendental e idealismo.*

El compromiso explícito de Heidegger con un proyecto o método de características trascendentales no puede generar, a simple vista, recelo alguno entre sus intérpretes. Y sin embargo, esta posición resulta por momentos inestable y ambigua. Hans-Georg Gadamer se refería al tema del siguiente modo:

Hay motivos para concluir que el pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo* no queda confinado en su presentación provisional, en la cual prevalece la adaptación de la sistematicidad trascendental-fenomenológica del Husserl de entonces... Parece fuera de duda que el armazón de pensamiento que impuso *Ser y Tiempo* a la doctrina del primer Heidegger era ya inadecuado en aquel momento (Gadamer, 1980: 298).¹²⁰

Gadamer sugiere una especie de compromiso con la historia del trascendentalismo que ata a Heidegger a declararse a favor de este método aunque no se manifieste en sus textos esta clase de rigor.¹²¹ Podemos sugerir, a la luz de los ensayos hasta ahora sobre el tema, que lo que a este autor molesta en relación a sus propias tesis es precisamente la adhesión que el trascendentalismo ha tenido históricamente con una teoría del sujeto aislado. En este sentido, Heidegger adheriría al planteo de situar un centro ordenador, condición de posibilidad del ordenamiento que genera y por lo tanto, distinto de él. Lo que rechazaría es que esta instancia tome la forma de un sujeto autónomo o trascendental. Nuevamente, y a fin de respaldar nuestra línea de interpretación, encontramos varios intérpretes leyendo a Heidegger en este sentido. Por ejemplo, afirmando que "Heidegger no opone reserva alguna a la filosofía trascendental. Su única objeción va dirigida al principio subjetivo que está oculto en ella..., pues lo considera in-fundado y ontológicamente vacío."¹²²

¹²⁰ Para un análisis comparado del proyecto metodológico trascendental de Husserl y Heidegger, resulta muy útil la lectura de Bech: *De Husserl a Heidegger / La transformación del pensamiento fenomenológico* (2001: 147-168).

¹²¹ Cristina Lafont sostiene, en esta misma línea, que la crítica de Heidegger respecto de la filosofía trascendental implica una "destrascendentalización" en el plano metodológico, que impide todo recurso a las diferencias empírico/transcendental o constitutivo/constituido. Cf. Lafont (1997: 44).

¹²² Cf. Kwan (1982: 36-37). También: Holz (1974: 3-4). Por último, Bech (2001: 155).

Incluso autores que defienden una interpretación realista de Heidegger (tal como veremos más adelante) reconocen el compromiso del filósofo con un proyecto trascendental. Esto ha sido manifestado claramente, por citar un caso particularmente útil para retomar la crítica al planteo de Blattner, por Taylor Carman en su libro *Heidegger's Analytic*, quien recoge la interpretación de Blattner de lo que hemos señalado como el *then-now passage* para afirmar lo siguiente:

...está mal leer a Heidegger como un idealista trascendental. Más específicamente, la distinción entre un punto de vista humano y otro trascendental me resulta insoportable dentro del contexto de una fenomenología existencial ¿Qué uso filosófico tiene una perspectiva trascendental si todo lo que hace es generar preguntas sin sentido? (Carman, 2003: 170).

Resulta dudoso plantear el beneficio de comprender una perspectiva trascendental como una generadora de preguntas sin sentido, tal como pareciera haber desarrollado Blattner a partir de su sugerencia de comprenderla como una situación contra-fáctica en la que el hombre no existiera y en la que, consecuentemente, no hay un marco de referencia para indagar acerca de nuestro vínculo con los entes.

El espíritu de la ontología fundamental, en cambio, es sostenerse en el punto de vista humano de nuestro ser-en-el-mundo, y de ahí rechazar la idea misma de un punto de vista trascendental alternativo desde el comienzo, incluso el de sostener de un modo meramente negativo que las cosas en sí son no espacio-temporales y de ahí incognoscibles. Para Heidegger, el punto de vista humano es el único del que tiene sentido hablar y su intento en el *then-now passage* de desviar cuestiones metafísicas para abstraerlas de nuestro ser-en-el-mundo no es un refuerzo sino un repudio a cualquier distinción de tipo kantiana.

Heidegger no está copiando a Kant, ni tampoco yuxtaponiendo dos perspectivas inconmensurables pero compatibles. Por el contrario, está tratando de señalar que no tiene sentido insistir en que afirmaciones con sentido concernientes al estatus ontológico de los entes deben de algún modo carecer de verdad si se las abstrae de la comprensión del ser por parte del *Dasein*. Esta afirmación es trivial: sólo significa que si nos privamos de todo recurso hermenéutico posible, nos encontraremos literalmente incapacitados para decir cualquier cosa.

La hipótesis de Carman a lo largo del libro será mostrar que *Ser y Tiempo* no es otra cosa que el intento de darnos una explicación acerca de las condiciones constitutivas existenciales de la interpretación, lo que Carman llamará *condiciones hermenéuticas*

(*Hermeneutical conditions*) de nuestras habilidades o capacidades para comprender explícitamente qué son los entes. Su desarrollo acepta el compromiso del proyecto de *Ser y Tiempo* con la más amplia tradición kantiana de la filosofía trascendental, pero para Carman esta filiación por parte de Heidegger no implica necesariamente un compromiso con algún tipo de idealismo trascendental (2003: 4)¹²³ Entonces, en primer lugar hay en *Ser y Tiempo* una preocupación por indagar acerca de “condiciones trascendentales de la inteligibilidad de los entes para el entendimiento finito humano” (Carman, 2003: 155). Pero a diferencia de Kant, Heidegger no lo hizo a partir de una explicación subjetivista e intelectualista de las condiciones del conocimiento conceptualmente articulado, sino que se dedicó de un modo más amplio a las condiciones prácticas y mundanas de la interpretación, es decir, del conocimiento de cómo arreglárselas con algo explícitamente en tanto algo.

Los problemas acerca de la realidad y de nuestro conocimiento de los objetos no pueden adquirir sentido sin una interpretación preliminar de las estructuras generales de nuestra existencia. Sólo podemos darle sentido a los entes dentro de nuestra comprensión finita del ser, e incluso, la comprensión finita del ser es ella misma un aspecto esencial de nuestro ser. El conocimiento es inteligible sólo en tanto es un aspecto de la existencia humana. Este es un enfoque que se centra ante todo en lo que Carman (2003: 158-159) llama el “fundamento existencial del conocimiento” (*existential groundedness of cognition*) pero que no afirma la dependencia del objeto de conocimiento en relación al Dasein.

No hay tal cosa como el conocimiento si no se encuentra atado a un modo definido de ser-en-el-mundo. Todo ello es así. Pero este fundamento existencial del conocimiento no implica obstáculos, en principio, para descubrir o “desocultar” (*Entdeckung*) los entes tal como ellos trascienden las condiciones finitas de cualquiera de nuestras interpretaciones sobre los mismos. Al contrario de la prohibición de Kant, no tenemos ninguna buena razón para negar que podemos y de hecho conocemos las cosas tal como son en sí mismas. Así enunciada, esta afirmación resulta la otra cara o costado crucial para determinar el alejamiento de Heidegger del idealismo trascendental. Tal como dijimos, no hay un sujeto constituyente del ente. Ahora añadimos, por lo tanto, que la existencia de los entes tampoco depende del Dasein. Mientras

¹²³ Lejos de ello, Carman sólo defiende un realismo declarado por parte de Heidegger acerca de los entes, postura a la que llamará “realismo óntico” (“ontic realism”). No intentaremos adentrarnos más de lo necesario en este capítulo en la descripción que Carman hace de *Ser y Tiempo* en términos de realismo ya que volveremos sobre este tema en el apartado 4.1 de nuestra tesis.

en Kant el objeto de la experiencia posible dependía del sujeto, aquí no hay lugar siquiera para tal distinción.¹²⁴

La base sobre la cual se especifica y desarrolla luego la relación del Dasein con las distintas categorías de entes es la estructura del ser-en-el-mundo, se plantea de un modo más claro como no idealista ni realista en sentido tradicional. Esta explicación refuerza la afirmación de que en Heidegger no hay algo así como una diferencia entre fenómenos y cosa en sí (requerimiento del idealismo trascendental kantiano), sino que el acceso al fenómeno es el acceso a la cosa misma, tal como se ha declarado desde el comienzo de la fenomenología bajo la máxima husserliana “a las cosas mismas”, que Heidegger reafirma en la introducción a *Ser y Tiempo*.

Si bien Kant ya se había decidido por un “idealismo trascendental” cuya cara complementaria era, tal como él lo sugería, un “realismo empírico” (es decir, que la investigación sobre las condiciones de posibilidad inherentes al sujeto de conocimiento requería por otro lado la afirmación de que su correlato en el mundo no podía ser otro que el objeto de la representación o del conocimiento, y no la cosa misma, su causa no sensible, incognoscible), la anulación de alguno de estos elementos en el planteo de Heidegger, en particular a partir de su concepción de ser-en-el-mundo, y la anulación de la diferencia entre fenómeno y cosa en sí, parecen debilitar la dependencia que entre estas dos tesis parecía sostenerse tradicionalmente.

El propio *then-now passage* afirma la dependencia del ser respecto de la comprensión del Dasein, pero lo hace en simultáneo con la afirmación de la independencia de los entes respecto del mismo. Esto es algo que se confirma también en pasajes de *Ser y Tiempo* como el siguiente:

El ente es independiente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo es en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del Dasein (SZ §39: 184).

¹²⁴ En nada modifica la posición el hecho de que en Kant el objeto de la experiencia posible dependiera “formalmente” del sujeto, en el sentido en que el objeto debe atenerse a las formas que le impone la subjetividad a través de sus capacidades sensibles y del entendimiento. Si bien es cierto que las representaciones kantianas cuentan con “realidad empírica” e “idealidad trascendental”, el objeto no sería posible sin lo que le aporta el sujeto y por lo tanto, depende de este para su existencia como tal. Por lo tanto, la demostración kantiana de la realidad externa tal como la expone Kant en su “Refutación del Idealismo” sólo se aplica al campo fenoménico, el cual dependería de la subjetividad trascendental.

Lo importante aquí es señalar cómo el planteo trascendental, en todas las versiones reseñadas sobre Heidegger, no involucra solamente algo así como el estudio de las condiciones subjetivas de mi experiencia del mundo sino, antes bien, el estudio de la estructura unitaria que liga al Dasein y al mundo, es decir, a la estructura de ser-en-el-mundo.¹²⁵ Recordemos aquí el carácter de co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) que Heidegger adjudica a este fenómeno. “Ser-en-el-mundo” es una estructura constituida por varios principios fundadores, cada uno de los cuales es igualmente originario que los otros, es decir, ninguno de ellos actúa como primer fundamento o razón de ser del resto, sino que se encuentran co-referidos unos a otros en un mismo nivel de fundamentación. Es precisamente dentro de este modo de fundamentación que se plantea el proyecto trascendental de *Ser y Tiempo*: como intento de describir o delinear la estructura de conexiones donde nos hayamos situados. En este sentido parece justificada nuestra conclusión de que en este planteo lo trascendental no está asociado a un sujeto o conciencia trascendental, sino que el Dasein, en su trascendentalidad, abarca el *factum* de hallarse ya ahí en el mundo como un a priori.

Heidegger nos expone a qué clase de concepción trascendental se está oponiendo en el §43-a de *Ser y Tiempo*, donde nos dice que

...si el idealismo significa la reducción de todo ente a una conciencia o sujeto... y, en el mejor de los casos, negativamente caracterizados como “no cósmicos”, entonces este idealismo no es metodológicamente menos ingenuo que el más burdo realismo (SZ §43-a).

El punto de vista trascendental, entonces, no constituye los entes tal como son en sí mismos, como así tampoco determina el acceso al fenómeno entendido como opuesto a la cosa en sí, sino que el sentido del ser entendido como marco trascendental plantea el modo, el “cómo” en que nos encontramos con los entes intramundanos. Esta es claramente una postura “débil” de lo trascendental, pero que permite seguir adelante con una lectura coherente de *Ser y Tiempo* a la vez que prescindir del epíteto de “idealismo” para definir sus tesis principales, dado los problemas que este término parece acarrear cuando se sigue como hilo de lectura para el texto del autor alemán.

¹²⁵ Esto llevará a Okrent (2003: 122-138) a afirmar en otro artículo que Heidegger es en realidad un “raro animal”, un “pragmatista trascendental”, una posición que considera, como ya hemos señalado, posible y coherente.

Estas descripciones del ser-en-el-mundo, y aún de los modos de ser-en con los que el Dasein está siempre en contacto con el mundo, muestran claramente su separación de la concepción de un sujeto trascendental, que se excluye de aquello que funda o constituye, que no tiene nada humano ni punto de contacto lo que lo afecta del mundo. Heidegger logra impugnar la relación entre proyecto trascendental e idealismo trascendental substrayendo a su filosofía de esta alianza. El Dasein no es el origen constituyente de las actividades que lleva a cabo, se encuentra en el mismo nivel de fundamentación que el mundo.

Surge entonces la pregunta acerca de cuáles son los efectos de este idealismo trascendental en relación al ser, cuáles son sus consecuencias en el modo que tenemos de acceder y relacionarnos con lo que nos rodea porque, al fin y al cabo, podría afirmarse que se es realista en todo lo demás. Que “el ente sea interrogado respecto de su ser” (SZ §2: 7) puede arrojar resultados sobre el ser, e incluso mostrar cómo es algo que aportamos nosotros, en tanto nos pertenece, en la relación con lo que nos rodea, pero eso no hará que los entes dependan de nosotros, algo que Blattner parece haber confirmado a partir de su doble afirmación realista empírica e idealista ontológica. Antes bien, una conclusión como esta parece alejar el factor idealista conservando el carácter trascendental del argumento.

Creemos que Blattner no logra justificar la conclusión relativa a la imposibilidad de un realismo o idealismo trascendental en relación a los entes desde una perspectiva que se compagine con el idealismo trascendental en relación al ser. No debe pasar inadvertido que la hipótesis de Blattner en torno al idealismo de Heidegger en relación al ser, y que ha dado lugar al título de su libro y al de varios de sus artículos, debe ser sostenida con la misma convicción o seguridad que una postura realista (en términos amplios) en relación a los entes en todo momento en que haya *Dasein*. Además, no podemos derivar del idealismo en relación al ser ningún condicionante en el mismo sentido en relación a los entes, excepto el de un marco de referencia para los mismos, que parece reducirse a que hay *Dasein*, pero no a afirmaciones idealistas del trato con los mismos.

Tal vez no se encuentren puntos decisivos para derrumbar la teoría de Blattner. Creemos que podría aún defenderse de las críticas realizadas en el presente capítulo. Aún más, compartimos y por ahora de un modo preliminar (hasta avanzar en el camino planteado) que parte de su planteo centrado en el reconocimiento de un realismo es coherente con las posturas de Heidegger. Pero, sin embargo, consideramos haber agregado elementos que distancian a Heidegger de una postura idealista trascendental, ello sobre las dudas surgidas de esta lectura de Blattner. En última instancia, su idealismo trascendental en relación al ser no puede fundamentar el que haya un idealismo trascendental en relación a los entes, cuestión reconocida por el mismo Blattner.

Hemos enfocado aquí desde ángulos diversos una caracterización diferente a la sostenida por Blattner en relación al término “trascendental”, ya sea mostrando su conexión con la noción de ser-en-el-mundo, así como también señalando su posible compatibilidad con el planteo de Heidegger en torno a la “facticidad”. Lo importante de entender de un modo distinto esta afirmación acerca de lo ‘trascendental’ es que sobre ella Blattner hace descansar su tesis de que no hay de hecho ni realismo ni idealismo en relación a los entes desde el punto de vista trascendental. A nosotros nos interesa, sin embargo, mostrar que no hay incompatibilidad entre el planteo trascendental y cierta clase de realismo al cual esperamos arribar a medida que avancemos en el trabajo investigativo.

Antes de avanzar en las interpretaciones de Wittgenstein, quisiéramos detenernos en dos cuestiones que desafían el proyecto trascendental de Heidegger y que completarían, por lo tanto, su caracterización. Nos referimos a la necesidad de rechazar una posición solipsista y a la convivencia de nociones como la de ‘facticidad’ y ‘trascendentalidad’.

c) Solipsismo, facticidad y proyecto trascendental

Caracterizar como hemos hecho el proyecto trascendental en *Ser y Tiempo*, si bien implica también una reformulación y recorte de su ámbito de proyección, permite afrontar dos dificultades que suelen asociarse al planteo trascendental de Heidegger: en primer lugar, posibilita dar salida a la supuesta incompatibilidad entre un análisis trascendental que incluya una descripción del *Dasein* en términos de facticidad. En segundo lugar, ubica al *Dasein* en medio del mundo, rodeado de las cosas y de sus pares, alejándose consecuentemente de una interpretación solipsista.

En primer lugar, entonces, la paradoja de la descripción de un sujeto arrojado al mundo compatible con un contexto trascendental de análisis del *Dasein*, debería debilitarse considerablemente a partir de una separación de la noción de ‘idealismo’ de aquella otra que suele acompañarla desde Kant: ‘trascendentalismo’. La crítica a la “metafísica de la subjetividad” llevada adelante por Heidegger en este período permitiría demostrar que su proyecto trascendental muestra la relación entre el *Dasein* y el ser a partir de la característica esencial del primero en su función de comprensión del ser, sin considerarlo como un producto de la subjetividad trascendental sino, antes bien, como un ser-en-el-mundo caracterizado como proyecto arrojado, como un poder-ser (*Seinkönnen*) que parte de un estado o situación fáctica propia. No hay inconvenientes, al menos en primera instancia, en plantear una

descripción trascendental de un sujeto fáctico, entendido desde los parámetros heideggerianos.

Sin embargo, un rechazo de la interpretación “idealista trascendental” también podría llegar a leerse como una desvinculación de todo proyecto trascendental. En su artículo “Facticity and Transcendental Philosophy” (2003: 100-121), Steven Crowell nos otorga un recorte de esta posible situación. Una interpretación que enfatice el carácter fáctico y “arrojado” del *Dasein* podría concluir que en Heidegger termina rechazándose la versión trascendental de la fenomenología, tal como está planteada por Husserl y de inspiración neo-kantiana, en favor de un modo de hacer filosofía proto-pragmático, historicista y des-trascendentalizado. El motivo presumible sería que el sujeto es ‘fáctico’ (subjetividad situada o concreta) y su comprensión del mundo está estructurada por contextos históricos, lingüísticos y culturales en los cuales “simplemente” se encuentra (2003: 100).

Si bien esta lectura cuenta con la ventaja de tornar inviables descripciones del *Dasein* en términos de auto-conciencia o a través de la noción de *ego* puro que constituye el mundo, no es el marco más preciso para leer la propuesta de Heidegger. Crowell opina que la noción de ‘facticidad’ propuesta por Heidegger, entendida de un modo correcto, puede iluminar el carácter trascendental de la fenomenología misma. Aquella noción resalta el hecho de el sujeto no puede “pararse fuera” del complejo de horizontes para “adoptar el punto de vista filosófico y evaluar críticamente” la constitución de tales horizontes. El *Dasein* es fáctico tan sólo en el sentido de ser incapaz de “verse desde un punto de vista externo.” Por lo tanto, “todo lo que el sujeto puede hacer con respecto a la facticidad... es reconocer su radical alteridad.”¹²⁶ En tanto carácter fundamental del sujeto, la facticidad no puede ser identificada con ningún componente en particular, sea histórico, natural, religioso, etc. Su reflexión sólo arroja su “radical otredad o alteridad” (*otherness*), esto es, el hecho de que es incapaz de llegar al fondo que lo sustenta como un tema de teorización.

Heidegger nos dice:

Incluso cuando el *Dasein* en la fe está “seguro” de su “adónde” o cuando a la luz de la razón cree saber acerca de su de-dónde, nada de esto puede oponerse al dato fenoménico de que el estado de ánimo pone al *Dasein* ante el “que [es]” de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada (SZ §29: 236).

¹²⁶ Crowell toma estas acotaciones a su vez de un texto dos décadas anteriores a la publicación de su propio artículo, a saber: Pietersma (1979: 203).

Esta enigmaticidad muestra que el Dasein “es”, “existe”, en una certeza que se abstrae de cualquier auto-conocimiento histórico, social como el fundamento de su identidad (2003: 115). Queda así establecido el hecho de que el *Dasein* es autónomo, pero esto no implica que se trate de un sujeto aislado del mundo. La facticidad, en este sentido, trae al *Dasein* ante el hecho de “que es” pero lo hace no señalando meramente un hecho sino un “tener que ser [zu sein]”. Esto no implica que el *Dasein* deba entenderse como un ser necesario, por el contrario, se basa en el hecho de que debe deliberar sobre el ser que, en su existencia, tiene que ser. Esta autonomía del *Dasein* significa aceptar que el *Dasein* no se halla tan sólo absorbido en el orden del mundo sino que, además, “está librado a sí mismo” (*is 'released to itself*).

En segundo lugar, mencionamos el riesgo de solipsismo que desafía a los proyectos trascendentales y al de Heidegger en este caso particular. Creemos que el planteamiento trascendental *sui generis* de *Ser y Tiempo*, abocado a la Analítica Existencial, propone una salida del solipsismo propio de posturas subjetivistas. Ser-en-el-mundo es siempre un ser-con (*mit-sein*) otros. En el contexto del mundo circundante, en el trato que tengo con las cosas, aparecen de un modo simultáneo los otros con quienes comparto el mundo y que poseen el mismo modo de ser del Dasein. Pero el análisis de este modo de ser compartido no surge aislando en primera instancia un “yo” para luego buscar una vía hacia los otros, sino que estos son, generalmente, aquellos de quienes el Dasein no se distingue, en tanto comparten el mismo modo de ser hacia un mundo común (*Mitwelt*), compartido. Es decir, el ser-en-el-mundo es de un modo esencial un ser-con los otros.

Lo primero que debemos tener en cuenta, entonces, como punto de partida para este análisis, es que el mundo al que se intenta describir interpretativamente es accesible en el modo compartido de la vida cotidiana: “¿Es el “mundo” acaso un carácter de ser del Dasein? ¿Y tiene entonces cada Dasein, por lo tanto, su mundo? Pero entonces ¿cómo será posible un mundo “común”, “en” el cual nosotros ciertamente estamos?” (SZ §14: 64). Heidegger apunta aquí a que el modo adecuado de alejarnos de posturas que tomen al Dasein como sujeto, y que harían caer la lectura en un paradigma representacional, es sosteniendo que existe un mundo común compartido, un mundo circundante (*Umwelt*) que se hace accesible en las prácticas humanas y en función de la ya mencionada caracterización propia del Dasein en tanto “ser-con” (*Mitsein*).¹²⁷

Ahora bien, se plantean aquí varias cuestiones. Por un lado, cómo debe comprenderse y cómo se fundamenta esta idea de un mundo compartido y, por el otro, cómo accedemos a su

¹²⁷ Para un desarrollo mayor de la noción de “mundo circundante” y de “ser-con” se pueden consultar los §§ 15 y 26 de *Ser y Tiempo*, respectivamente.

sentido fenomenológico. En relación a este último punto, debemos hacerlo indagando a los entes, claro está, pero fundamentalmente, y en primera instancia, a los entes a-la-mano (SZ §15: 67). La razón que da Heidegger para preferir esta clase de entes como medio de acceso indirecto al tratamiento de la mundaneidad del mundo es que lo presente-a-la-mano (*vorhanden*) no se muestra en los modos más básicos del trato práctico cotidiano con lo que me rodea sino que ellos son el correlato del conocimiento teórico, que no es otra cosa que un modo fundado de ser-en-el-mundo. Así como el conocimiento teórico implica una modificación y una reducción de las actividades ocupadas por parte del Dasein en la cotidianidad, los entes propios del conocimiento teórico siguen también esta misma inclinación, mostrándose la cosa de un modo derivado de lo inmediatamente a-la-mano de las prácticas cotidianas.

Queda por ver, entonces, la constitución propia de este mundo compartido. El mundo es siempre un co-mundo, un mundo compartido con otros, donde estos aparecen y se revelan con el mismo modo de ser del Dasein a partir del trato con lo a-la-mano (*Zuhandenheit*). De aquí la importancia de la noción de ocupación (*Sorge*) en el planteo de Heidegger ya que, tal como él dice: “El Dasein se encuentra de inmediatamente a “sí mismo” en lo que realiza, necesita, espera y evita –en lo a la mano de un inmediato quehacer en el mundo circundante.” (SZ §26: 119). Del mismo modo, en este “quehacer”, encuentra el Dasein a los otros que son como él dentro del mundo, fenómeno señalado con el término “co-existencia” (*Mitdasein*). Este ser-con (otros) se caracteriza por la “solicitud” (*Fürsorge*), que es el modo específico en que accedo al otro que comparece, es decir, de comportarme en relación otros Dasein, ya sea propiamente o impropriamente (SZ §26, 121).¹²⁸

Heidegger desarrolla un complejo entramado de términos para caracterizar los modos ónticos determinados de ser-con otros. Quisiéramos pasar, sin embargo, a la descripción del “sí mismo” dentro de *Ser y Tiempo*, a fin de completar la exposición con una explicación cabal de cómo este “ente que soy en cada caso yo mismo” involucra, de un modo esencial, la posibilidad de ser con los otros en el mundo. Heidegger nos dice en el §25 de *Ser y Tiempo* que el “sí mismo” no puede ser pensado en primera instancia a partir de nociones que impliquen substancialidad (como, por ejemplo, “yo soy”), ya que implican una primera cosificación y sesgamiento del tema a investigar.

El Dasein, en tanto ser-en-el-mundo, permite un mejor punto de partida para el análisis de lo que soy “en cada caso” (*Jemeinigkeit*) yo mismo, y esto es precisamente a lo que

¹²⁸ Incluso los modos de la “no-llamatividad” (*Unauffälligkeit*) y de “lo obvio” (*Selbstverständlichkeit*), que son modos cotidianos en que somos unos con otros, resultan maneras de ser-con otros.

apunta al plantear la pregunta existencial por el “quien” del Dasein, y no por el “qué” sea el mismo. Un planteo que partiera de la afirmación del “yo” únicamente, caería inevitablemente en el estudio de un sujeto aislado del mundo. Tal como señala Alejandro Vigo en *Arqueología y Aleteiología* (2008: 272 n. 14), la crítica de Heidegger a la idea de partir de la concepción de un sujeto aislado, como si se tratase de una mera conciencia, implica un cuestionamiento similar en relación a la posibilidad de acceso al “otro” a partir de una “conciencia de sí.” En las lecciones del semestre de invierno de 1928-1929 conocidas con el nombre de *Einleitung in die Philosophie* (EP), encontramos un ejemplo claro del punto de vista sostenido por Heidegger. El §19 critica la concepción monadológica de Leibniz señalando que este estar juntos de mónadas no puede dar cuenta del fenómeno originario de la co-existencia. En efecto, no se puede llegar al otro justificadamente refiriéndose a sí mismo como un “yo” frente a otros “yoes”, por ejemplo, a través de fenómenos como la empatía (*Einführung*), donde un sujeto primariamente solo tiene un puente hacia otro sujeto en primera instancia cerrado, determinándolo como su “doblete”. Heidegger nos dice, en efecto: “La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo. El otro es un “doblete” del sí mismo”. Y agrega a continuación: “Pero, se puede ver que esta reflexión, aparentemente obvia, se apodera ya sobre una base endeble. El supuesto a que recurre esta argumentación no es válido, a saber: que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro.”

Podríamos preguntarnos entonces, y por último, cómo es que se alcanza (y si es esto posible) dentro de la propuesta trascendental anti subjetivista de Heidegger una teoría de la intersubjetividad. La pregunta por el “sí mismo” debe situarse en primer lugar, fiel al estilo metodológico heideggeriano de la época, en la concreción habitual que se conoce como el “uno” (*das Man*).

Tal como lo lee Taylor Carman (2003: 4), la concepción del uno (*Das Man*) en tanto involucra normatividad, implica una forma de externalismo social. El “uno”, como suele traducirse la noción de *Das Man*, es el modo de ser que funda el ‘ser sí mismo’ (*Selbstsein*) de la cotidianidad, el que, mediante la apariencia de aquél, se comprende así mismo bajo la “dictadura” de los otros, lo cual lo alivia alejándolo de la responsabilidad ante sí. Este modo de ser impersonal constituye el ‘quién’ del Dasein en su cotidianidad. Y es desde esta perspectiva desde la cual debemos entender a los otros: no como aquellos opuestos a mí, sino aquellos de los que no me puedo distinguir, ya sea en lo que se dice, se opina, etc.

Por lo tanto, el “sí mismo” en la cotidianidad no posee una individualidad denotada, sino que es “todos y nadie”, se encuentra caído y nivelado por el impersonal. Tal como nos dice Heidegger, “su significación es anterior a la distinción entre adverbios de lugar y

pronombres personales” (SZ, §26: 119). Vigo (2008: 272) propone aquí, de un modo esclarecedor, reconstruir la posición heideggeriana identificando como punto de partida metódico una “dimensión originaria de indiferenciación”, previa a las distinciones entre la primera y la segunda o tercer persona y entre lo singular y lo plural. Estas distinciones aparecen como aperturas del “sí mismo” en un segundo momento, al asumirse en el modo de ser de la “propiedad”. El “sí mismo” propio plantea una situación nueva que resalta el aspecto individual, donde se produce una recuperación de la pérdida de sí y se posibilita el encuentro genuino con el otro.¹²⁹ Heidegger nos explica cómo se llega a asumir la existencia propia. Deberíamos referir, dentro de estos motivos, a dos cuestiones: por un lado, los fenómenos del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*) y el “llamado de la conciencia” (*Ruf des Gewissens*).¹³⁰ Pareciera que estos fenómenos resaltan una individualidad que va más allá de las consideraciones del ser junto con otros, promoviendo una individuación radical en el reconocimiento de la facticidad y finitud propias. Sin embargo, es necesario diferenciar correctamente dos nociones utilizadas por Heidegger, a saber, “Isolierung”, que puede traducirse por “aislamiento” y “Vereinzelung”, “individuación”: los fenómenos que provocan la ruptura con la existencia impropia y dan paso a la existencia propia no aíslan al Dasein dejándolo solo sino que, antes bien, lo individualizan revelando el sí mismo en sus implicancias con lo que lo rodea. Así leemos en el §40 de *Ser y Tiempo*, por ejemplo:

La angustia individualiza (*vereinzelt*) y abre al Dasein como un “solus ipse”. Pero este “solipsismo” existencial está tan lejos de establecer un sujetocosa aislado (*isoliertes Subjekt Ding*) en el vacío inocuo de una presencia carente de mundo que lleva al Dasein, en un sentido extremo, a su mundo como mundo y consiguientemente, trae ante el “sí mismo” ante “sí mismo” en tanto ser-en-el-mundo (SZ §40: 188).¹³¹

¹²⁹ La constitución del “nosotros” a partir de la existencia compartida, una vez efectuada la recuperación del “sí” a partir del “uno”, recibe un tratamiento más detallado en las ya mencionadas lecciones del 28-29 y en otro seminario de Heidegger de 1934: *Logik als die Frage dem Wesen der Sprache* (LFWS) –*La lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*.

¹³⁰ Explicar estos fenómenos excedería ampliamente los límites del presente trabajo. Para una lectura de ellos: SZ §§46 a 60.

¹³¹ En SZ §60: 298, Heidegger dice: “La resolución (*Entschlossenheit*), como modo propio de ser sí mismo, no corta el vínculo del Dasein con el mundo, ni aísla (*isoliert*) al Dasein convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío... La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación (*besorgende*) en medio de lo a la mano y lo impele a coestar (*Mitsein*) solícito (*fürsorgende*) con los otros”. También se puede consultar: SZ §53: 264 y §62: 209.

Por otro lado, implica también por parte del Dasein una decisión (*Entscheidung*). Heidegger opone esta decisión a la situación en la que se encuentra el uno: “El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Como ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja a cada Dasein de su responsabilidad” (SZ §27: 127).

Dejando de lado ya los detalles de la propuesta positiva de Heidegger en torno al planteo de la intersubjetividad, quisiéramos resaltar el hecho de que el planteo sobre lo intersubjetivo forma parte de sus preocupaciones filosóficas y que este es inseparable de su propuesta original sobre el ser junto a los entes intramundanos y, en definitiva, del suelo anti subjetivista con el que encara su empresa filosófica dentro de su particular marco metodológico trascendental. En resumen, es claro que para Heidegger el “sujeto” no puede ser un sujeto aislado, ni del mundo, como totalidad de ocupaciones, ni de los otros: “En tanto ser en el mundo, el Dasein es tanto ser junto al ente intramundano como también ser con los otros que son como él mismo.”

Podríamos afirmar entonces que, si bien podría señalarse que el planteo de la facticidad mina la universalidad y necesidad de las afirmaciones teóricas de la filosofía en general y de la trascendental y que esta debe a su vez dejar lugar y dar validez al carácter intersubjetivo en su reflexión, resulta una vía interesante para repensar el proyecto trascendental, tal como lo hizo Heidegger en *Ser y Tiempo*.

2.2 El idealismo trascendental de Wittgenstein.

La filosofía es en manos de Wittgenstein una exploración sin finales ya determinados, el señalamiento de un conjunto de asuntos siempre necesitados de una detallada contextualización y de una lectura no-dogmática. Tal vez en esta riqueza de su pensamiento radique también su dificultad para comprenderlo y posiblemente el motivo de tan variadas interpretaciones. Así, sus planteos han sido asociados al escepticismo, al naturalismo, al pragmatismo y también a un punto de vista reflexivo trascendental. Dentro de esta última perspectiva dirigiremos nuestra atención en el presente apartado a la posible pertenencia de Wittgenstein a la tradición idealista trascendental de origen kantiano. Este tópico ha sido y continúa siendo acaloradamente debatido tanto en relación a su primer período como a sus últimos escritos. Entre quienes manifiestan que puede hallarse un idealismo trascendental en Wittgenstein encontramos resultados que agotan las posibilidades de combinaciones: en primer lugar, quienes sostienen que sólo en el *Tractatus* encontramos esta postura; en segundo lugar, quienes afirman que sólo la hallaremos en las *Investigaciones Filosóficas* y por último, quienes mantienen que Wittgenstein fue a lo largo de toda su producción filosófica un idealista trascendental.

Como ejemplos, podríamos mencionar a Adrian Moore como un representante de la primera de las tres posibilidades mencionadas. Su contribución “Wittgenstein and Transcendental Idealism” (2007: 174-199) arroja el siguiente veredicto: mientras que el primer Wittgenstein fue un idealista trascendental el segundo no lo fue. En efecto, en pasajes como 5.6 del *Tractatus* encontramos anotaciones en las cuales los límites del lenguaje y los límites de mi mundo no son sólo “límites” sino “limitaciones”, en tanto excluyen ciertas posibilidades. Es admitiendo la pregunta de por qué ellos son como son. La respuesta involucra al sujeto, quien comprende el lenguaje y tiene pensamientos acerca del mundo y quien de algún modo establece los límites o “es el propio límite”, como también afirma Moore (2007: 176). Esta sería una versión del idealismo trascendental que no está presente en el pensamiento tardío de Wittgenstein por ser un proyecto antitético a la concepción de filosofía de Wittgenstein. En tanto terapéutica, la tarea de la filosofía no es involucrarse en la construcción de “-ismos”; si realiza afirmaciones acerca de algún asunto, será mostrando el uso de ciertas expresiones en sus contextos. El idealismo trascendental debe ser, no importa con cuanta exactitud se lo defina, algo que no preocupa a la filosofía o que debe, esta es la posición interpretativa de Moore, “purgarse del sistema” (2007: 187-188).

Muestras de la segunda posibilidad, a saber, que sólo el segundo Wittgenstein fue un idealista trascendental, son considerablemente más escasas; en la mayoría de los casos registrados quienes sostienen una lectura idealista trascendental del segundo Wittgenstein con mayor seguridad lo hacen en relación al *Tractatus*. A pesar de ello, "Ineffability and Nonsense" (2003: 195-223) de Peter Sullivan representa esta posición. Sullivan mantendría un acuerdo básico con Moore acerca de la presencia de un idealismo trascendental en del *Tractatus* pero piensa, en cambio, que Wittgenstein termina rechazando esta perspectiva en el texto afirmando que "usamos la escalera del idealismo trascendental y luego la arrojamos." El § 5.64, que asevera "cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo", resulta el punto de inflexión a partir del cual Wittgenstein se dedica a cuestionar la concepción kantiana de lo *a priori*. El motivo de tal descarte por parte de Wittgenstein se debería a que esta posición no sería sino "un intento auto-consciente sin sentido e inútil de expresar la comprensión de sus fuentes" (Sullivan, 2003: 216).¹³² La obra tardía de Wittgenstein tendría, por su parte, cierto compromiso a un nivel muy profundo con el idealismo trascendental, reflejado en un método filosófico que consiste en la exploración reflexiva de nuestra propia "perspectiva conceptual" (*conceptual outlook*), la cual sacaría a la luz los límites de lo que nos resulta inteligible o comprensible. Sullivan afirma cierta "simpatía" de la propuesta wittgensteniana con el idealismo trascendental, ya que la "conciencia auto-reflexiva" a la cual refiere descubre que los límites sobre lo que tiene o no sentido está determinado por un complejo de condicionantes biológicos y culturales (Sullivan, 2003: 221-222).

La tercera posibilidad para quienes encuentran un idealismo trascendental en el pensamiento de Wittgenstein era, tal como dijimos, que sus dos grandes períodos mantuvieron un compromiso con esta concepción filosófica. Tal es el caso de la lectura de Bernard Williams, tal vez el principal referente de las mismas. Su artículo, "Wittgenstein and Idealism" (1981: 153) es paso casi obligado de defensores y detractores de la interpretación idealista trascendental de Wittgenstein. Su principal tesis, en torno al período que nos ocupa, es que tanto *Investigaciones Filosóficas* como *Sobre la Certeza* cuentan con la presencia de un "sujeto trascendental", un descendiente plural del "yo trascendental" kantiano distinguible en el empleo que Wittgenstein realiza del pronombre personal en primera persona del plural. Además, sugiere que este "nosotros" no se encuentra en el mundo en medio de lo que lo

¹³² Unos años antes, Sullivan (1996: 195-219) expuso de un modo detallado esta comparación de los párrafos 6 del *Tractatus* con preocupaciones centrales que conciernen a Kant. Cf. (1996: 197-198 y 213, n.9).

rodea, no es un grupo social entre otros, sino que debe ser leído como un movimiento dado desde el “yo” trascendental y único del *Tractatus*. Su objetivo principal es mostrar entonces que en este paso no se ha abandonado nada propio de los asuntos del idealismo trascendental. Así, donde al comienzo leíamos “los límites del mi lenguaje son los límites de mi mundo”, ahora afirmaríamos que “los límites de *nuestro* lenguaje son los límites de *nuestro* mundo” (1981: 147). Según el intérprete, aclarar este punto contribuiría a entender el uso ambiguo que Wittgenstein da al “nosotros” en su pensamiento tardío y ayudaría a solucionar el problema de una base objetiva común entre diferentes juegos de lenguaje que permitiese realizar comparaciones evaluativas.

Otros autores sostuvieron una posición similar a la de Williams en relación a las *Investigaciones Filosóficas*. Aún sin enfatizar el carácter idealista de su lectura, el apoyo a un punto de vista trascendental por parte de Jonathan Lear en “The Disappearing We” (1984: 219-242)¹³³ puede ser leído en continuidad con la propuesta de Williams. En efecto, Lear asume que, desde la demostración de Williams, “las afinidades entre Kant y Wittgenstein difícilmente puedan ser consideradas ya una novedad” (Lear, 1984: 224, n. 16). Dos años después, Lear (1986) presenta la idea de una “antropología trascendental” (*transcendental anthropology*) como aquello a lo que apunta la filosofía Wittgenstein de un modo primordial en las *Investigaciones Filosóficas*. Esta filosofía debe ser entendida de un modo diferente a las ciencias y por lo tanto, como una investigación no empírica, lo que abre la posibilidad de afirmación de una disciplina trascendental en un sentido kantiano:

Una investigación trascendental, de acuerdo con Kant, era una investigación a priori acerca de cómo los conceptos pueden aplicarse a los objetos. Y un objeto, para Kant, era cualquier cosa acerca de la cual un concepto podría ser predicado en un juicio. Si sustituimos ‘no-empírico’ por ‘a priori’, entonces las investigaciones de Wittgenstein... pueden ser consideradas de un modo plausible una investigación trascendental (Lear, 1986: 269).

Pero a la vez que trascendental, esta posición reviste un carácter antropológico en el sentido de que un juego de lenguaje no es meramente un lenguaje sino el todo que involucra tanto al lenguaje como a las acciones en las cuales se entreteje (cf. IF §7). Hablar un lenguaje

¹³³ Este trabajo es en realidad la primera de las dos partes con las que cuenta el artículo titulado “The Disappearing We”. La segunda parte corresponde a Barry Stroud y lleva como subtítulo: “The Allure of Idealism”.

es participar de una forma de vida, motivo por el cual resultaría adecuado recurrir a herramientas de análisis de carácter antropológico aplicadas a las interacciones entre los individuos en las prácticas, costumbres, instituciones, etc., propias de una comunidad. Ahora bien, si admitimos un estudio de este tipo, entraríamos en tensión con el carácter trascendental de que debe ostentar el quehacer filosófico. Esta apariencia de tensión, sin embargo, es sólo el producto del “terrible juego de palabras” de las *Investigaciones Filosóficas*. Lear se anima a afirmar que la explicitación de la tarea filosófica desarrollada por Wittgenstein se encuentra “incompleta” (1986: 270) donde se estudia nuestro modo ciego de actuar; los agentes reflexivos y la reflexión filosófica desde una posición antropológica tienen consecuencias para los significados de las actividades estudiadas.

Por último, el punto de vista trascendental sobre Wittgenstein recibe también respaldo en *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar* (2004) de Michael Forster. Allí se interpela y responde el autor: “¿Contiene la posición de Wittgenstein, como la de Kant, una forma de idealismo? La respuesta, pienso, es que sí la contiene.” Esto es así por dos razones: en primer lugar, porque Wittgenstein sugiere que muchos aspectos necesarios y fundamentales de nuestra experiencia en relación a los cuales estamos inclinados a adscribirlos a un mundo independiente de nuestras mentes resultan tener su origen, en cambio, en nuestras mentes.¹³⁴ En segundo lugar, porque la posición de Wittgenstein también implica que todos los otros aspectos de nuestra experiencia, debido a que dependen esencialmente de la gramática para su forma, tienen su origen también en nuestras mentes.¹³⁵

Tal como sucediera en el caso de Heidegger, estas posiciones en torno a un idealismo trascendental en el pensamiento de Wittgenstein nos conducen de un modo directo a un trasfondo en debate acerca de la posibilidad de distinguir el empleo de argumentos de tipo trascendental en su planteo filosófico. En efecto, asistimos a una serie de lecturas que colocan a este autor de un modo alternativo como un representante del idealismo trascendental, como empleador de argumentos de este tipo sin adherir por ello al idealismo o negando cualquiera de las dos perspectivas anteriores. Nuestro objetivo será esgrimir evidencias que permitan, en

¹³⁴ Forster está teniendo en cuenta aquí aspectos que Wittgenstein considera parte de la gramática. Por ejemplo el pasaje de *Zettel* 357: “Tenemos un sistema de colores como tenemos un sistema de números. Tales sistemas, ¿residen en *nuestra* naturaleza o en la naturaleza de las cosas? ¿Cómo hay que expresar eso? –No en la naturaleza de los números o de los colores.”

¹³⁵ Cf. Forster (2004: 15 y 16). Se podrían citar otros autores que defienden esta lectura idealista trascendental de Wittgenstein pero extendería demasiado el núcleo de desarrollo centrado en la posición de Williams. Para otras interpretaciones en la misma línea, se puede consultar, por ejemplo: Garver, N.: *This Complicated Form of Life: Essay on Wittgenstein* (1994).

primer lugar, desestimar la interpretación idealista trascendental del pensamiento de su segundo período, ello a partir de la consideración que esta posición adopta en su versión paradigmática, la de Bernard Williams. En segundo lugar, intentaremos delimitar aún más la posición que consideramos más adecuada al pensamiento tardío del filósofo vienés debilitando las lecturas trascendentales al respecto. Si bien, tal como afirmamos en la introducción del capítulo, desde la perspectiva que adoptamos no resulta imprescindible mostrar el no empleo de argumentos trascendentales a fin de desembarazarse del idealismo trascendental, consideramos que establecer una posición clara al respecto permitirá luego comparar de un modo más profundo las interpretaciones y las posiciones de Wittgenstein y Heidegger, tema al que dedicaremos el apartado de Comparaciones y Conclusiones de este capítulo.

2.2.1 El “idealismo trascendental” de Wittgenstein en la lectura de Bernard Williams.

Tal como ya mencionáramos, Bernard Williams propone en “Wittgenstein and Idealism” que la obra temprana de Wittgenstein funcione como una vía de acceso a su obra tardía: el pensamiento del denominado primer Wittgenstein, y por lo tanto el segundo, pueden considerarse enmarcados como una propuesta de tipo idealista trascendental.

Para demostrarlo, primero define esta posición en relación al primer período del filósofo vienés y luego lo extiende al segundo. No nos extenderemos en la interpretación primera ni discutiremos si es la adecuada. Aceptaremos, en líneas generales, que el planteo del *Tractatus* puede pensarse dentro de un marco de reflexión trascendental kantiano, es decir, enfocado en mostrar que partiendo de ciertos datos que podríamos llamar evidentes o que damos por sentado podemos arribar a través de la reflexión a las condiciones de posibilidad de los mismos.¹³⁶

¹³⁶ Cf. Karczmarczyk: “La cuestión del límite y el *Tractatus* como una reflexión trascendental” (2008: 13-23). Sin mencionar un “idealismo trascendental”, este autor defiende la idea de un proyecto trascendental en el *Tractatus* según el cual debemos “pensar el límite”, esto es, pensar el límite entre lo pensable y lo impensable a través de la única vía posible, la expresión de los mismos. Así, trazar el límite entre lo que tiene sentido y no lo tiene, aquello a lo que no podemos encontrar sentido o no podríamos dar valor de verdad, permitiría explicar la ontología del mundo. Esta sería una determinación *a priori* en tanto el sentido que corresponde a una proposición es algo que resulta comprensible (pensable) independientemente de si dichas proposiciones son verdaderas, es decir, si se confirman en los hechos. Según las palabras de Karczmarczyk: “Esta dimensión *a priori* en nuestro trato con las proposiciones, la

Además, admitiremos que estas condiciones de posibilidad de la existencia de los datos que consideramos dados, de los hechos, son inherentes al sujeto. Esto completaría la estructura mínima para afirmar la tesis de un “idealismo trascendental” al estilo kantiano presente en el *Tractatus*. En particular, Williams afirma que en el planteo de Wittgenstein no hay algo así como el “yo” que piensa y posee ciertas ideas, el que trabaja la psicología y que podría encontrarse “dentro” del mundo como algo tal cual lo experimento. La siguiente afirmación del *Tractatus* le sirve de apoyo:

Si escribiera un libro llamado *El mundo tal como lo encuentro*, debería incluir un reporte sobre mi cuerpo, y debería decir cuáles partes están subordinadas a mi voluntad, y cuáles no, etc., esto sería un método para aislar al sujeto o mejor aún, para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; porque él solo no podría ser mencionado en ese libro (T 5.631).

Tal como certifica esta cita, en un sentido importante no hay sujeto. Esto daría apoyo a una lectura idealista trascendental de tipo kantiano, donde el sujeto no se halla en el mismo plano que los hechos que contribuye a constituir. El sujeto es el propio límite de lo que puede decirse con sentido acerca del mundo; en realidad, según Williams, en el mismo límite no hay nada en absoluto.¹³⁷

capacidad de pensar el sentido de las proposiciones, es aquello a lo que apela Wittgenstein para trazar el límite” (2008: 19). Cabe señalar que, si bien este autor no declara en esta oportunidad de un modo expreso la des-trascendentalización del proyecto de las *Investigaciones*, señala que en esta obra se produce una inversión y por lo tanto una ruptura en el modo de entender el significado de una expresión, desalentando su esclarecimiento a partir de una representación mental u otros portadores y dirigiendo la atención a las circunstancias de nuestra práctica para determinar si alguien conoce o no el significado de una proposición. Cf. Karczmarczyk (2008: 22-23).

¹³⁷ Cora Diamond (1991a: 3) no está de acuerdo con esta afirmación. Piensa, en cambio, que la aseveración de Wittgenstein de que existe un sentido en el cual la filosofía puede hablar acerca del ‘yo’ en un modo no-psicológico no significa que esta pudiera hablar del ‘yo’ como si hablara de algo, i.e., sin sentido (*without sense*). Las notas de Wittgenstein acerca de cómo la filosofía puede hablar acerca del ‘yo’ es una consecuencia de que “el mundo es mi mundo” y “la lógica llena el mundo”. Así afirma Diamond en la primera introducción a *The Realistic Spirit*: “Porque la lógica llena el mundo y porque las posibilidades del mundo son las posibilidades para el pensamiento, para el yo considerado no-psicológicamente, el habla filosófica será ‘acerca del yo’ en su análisis de proposiciones ordinarias acerca de todo y cualquier asunto ordinario... Un análisis de... [proposiciones ordinarias] sería una contribución a hacer claro los límites del pensamiento ‘desde dentro’... Al hacer esto, se muestra (de un modo no-psicológico) algo acerca del yo o de la mente.” Pareciera que Diamond se opone a esta localización del yo como algo sobre lo que no se puede decir nada con sentido. Intenta llegar a ello ‘desde dentro’, lo cual nos inclinaría a dejar de lado aquí una perspectiva trascendental.

Según Williams (1981: 146), además, El *Tractatus* se comprometería con una versión solipsista¹³⁸ de dicho idealismo a partir de las siguientes tesis que recoge de los pasajes 5.6 a 5.641 y que podríamos resumir de la siguiente manera:

- 1) Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo (T 5.6).
- 2) No hay modo de que esos límites puedan ser traspasados desde ninguno de sus dos costados, antes bien, los límites del lenguaje y del pensamiento se revelan ellos mismos en el hecho de que ciertas cosas son sinsentidos (*nonsensical*).
- 3) El “yo” en esos pasajes no se relaciona con un “yo” en (dentro) en el mundo, y de allí no podemos concebirlo como un asunto de investigación empírica (como dice el *Tractatus*, un tema de la ciencia natural) para determinar por qué mi mundo es en este sentido más que en aquél otro, por qué mi lenguaje tiene algunos aspectos antes que otros, etc.

A partir de esta caracterización, Williams (1981: 157) propone repensar el sujeto de las *Investigaciones Filosóficas*, el cual ya no es señalado como un ‘yo’ sobre el que no se puede decir nada, sino como un ‘nosotros’. El intérprete afirma al respecto que “*El cambio desde el ‘yo’ hacia el ‘nosotros’ tiene lugar dentro de las ideas trascendentales mismas.*”¹³⁹ Williams utiliza la expresión “idealismo pluralizado” (*pluralised idealism*) para referirse a esta idea de un nosotros trascendental. *Investigaciones Filosóficas* sostendría de un modo implícito, entonces, que “los límites de *nuestro* lenguaje son los límites de *nuestro* mundo” con lo cual se podría evitar las críticas al solipsismo manteniendo la idea de un idealismo trascendental (1981: 150 y 161).

La interpretación idealista trascendental de la afirmación de que los límites de *nuestro* lenguaje son los límites de *nuestro* mundo adquiere respaldo a partir del rechazo de otras dos posibilidades, el que sea tomada como tautología vacía o como una afirmación empírica. No es una tautología vacía ya que no se limita a afirmar que lo que conocemos, conocemos, y que de lo que escuchamos y hablamos, escuchamos y hablamos; y de lo que no, que no. Tampoco es una afirmación empírica en la cual me tomo a mí mismo como algo dentro del mundo y lo hago algo dependiente de mí. Esto es lo que ha sido dejado atrás al distinguir el idealismo empírico del trascendental. Pero además, hay otro sentido importante en el que podríamos afirmar que erróneamente que se trata de una afirmación empírica. Tal afirmación partiría de

¹³⁸ La interpretación solipsista del *Tractatus* es defendida también por Richard Miller en “Solipsism in the *Tractatus*” (1980). A. W. Moore (2007: 175-187) defiende también la idea de que el primer Wittgenstein fue un idealista trascendental.

¹³⁹ Las cursivas son del autor.

considerar una versión que tome al *lenguaje* en un sentido estrecho (*narrowsly*) para referir al sistema de comunicación de uno, sus categorías gramaticales, etc., y tome el *mundo* en un sentido amplio (*wideley*) para significar cómo el mundo se aparece a uno en general y el marco general de comprensión que uno le aplica a las cosas. Entonces: tomando el “nosotros” como relativo a varios grupos lingüísticos, uno podría concebir la hipótesis de que el modo en que aparecen las cosas a diferentes grupos depende profundamente de cómo sea su lenguaje.¹⁴⁰ Aquí deberíamos contar con algún tipo de explicación empírica, aunque sea muy débil, sobre su modo de contemplar el mundo. A su vez, podríamos explicar el modo particular de contemplar el mundo de una persona, o algún aspecto de ello, haciendo referencia al grupo de lenguaje al que pertenece.

Para Williams, en cambio, el lenguaje, entendido como una visión-del-mundo, no admite explicación empírica ya que cualquier explicación de este tipo ya se encontraría expresada en términos de nuestro lenguaje y, por ende, de nuestra visión del mundo. En este mismo sentido, el lenguaje puede pensarse como condicionante de todo lo que podemos comprender, razón para abrazar un punto de vista trascendental. El ‘nosotros’ no es un grupo en contraste con otros y es que, si podemos comprender que hay otro grupo que tiene un lenguaje (el que sea), entonces ellos también pertenecen al ‘nosotros’. Sin embargo, y a pesar de estas razones, el motivo para rechazar interpretaciones de tipo empírico nos resulta tan transparente por momentos en la lectura Williams, quien llega a mencionar que “todo esto [explicaciones empíricas] cancela la fuerza de la formulación esencialmente en primera persona (aunque sea plural) con la que estamos trabajando.”

La posición que Williams defiende podría bien ser resumida bajo la siguiente cita del autor, donde afirma que desde que

...nuestro lenguaje... nos muestra todo como se aparece a nuestros intereses, preocupaciones, actividades... cosas que son expresiones de la mente, y las cuales no pueden ser explicadas en última instancia en otros términos: eso provee fundamentos, sugiero, para llamar una posición tal una clase de idealismo. (Williams, 1981: 153).

¹⁴⁰ Esta descripción es asociada al lingüista estadounidense Benjamin Whorf, quien propone junto a su maestro Edward Sapir una versión del relativismo lingüístico en el que “las personas que utilizan acusadamente gramáticas diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación, externamente similares; por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a algunos puntos de vista diferentes sobre el mundo”. Cf. Whorf (1971: 249-262).

Este planteo enfatiza otros dos factores para su justificación: en primer lugar, la imposibilidad de salirnos de nuestra perspectiva del mundo. Según el propio Williams, cualquier descubrimiento que podamos hacer acerca de nuestra visión del mundo, sería ella misma un hecho que seríamos capaces de entender en términos de, y sólo en términos de, nuestra visión del mundo. En segundo lugar, que nuestro lenguaje y nuestro modo de vida en general sean como son “no tiene explicación empírica”, por lo tanto, se trata de hechos trascendentales que no pueden responder a explicaciones de aquel tipo.

Si el “nosotros” no es algo dentro del mundo, cabe preguntar entonces ¿cómo accedemos a este ‘nosotros trascendental’? La respuesta de Williams no se hace esperar: podríamos hacernos una idea clara de lo que es nuestro lenguaje reflexionando sobre él, “como si fuera un ejercicio de auto-conciencia” (1981: 153). Cómo funcionaría este examen de autoconciencia, lo aclara a continuación:

Manteniéndose activo reflexivamente en el interior de nuestra visión de las cosas (*inside our view of things*) y detectando cuando uno comienza a estar cerca del borde por la creciente incomprendibilidad de las cosas consideradas desde cualquier punto de vista de salida al que uno se haya desplazado.

Por último, podríamos preguntarnos qué aspectos aclara o contribuye a comprender el encuadramiento del pensamiento tardío de Wittgenstein como una forma de idealismo trascendental. Dos cuestiones parecen desprenderse del texto de Williams como respuesta a esta pregunta: en primer lugar, permite encontrar una salida a una “incertidumbre persistente en la interpretación del ‘nosotros’”: sus referencias al cambio conceptual y a las diferentes miradas de diferentes grupos tiene una vaguedad persistente que deja confuso cuanto espacio hay para la explicación (1981: 159). En segundo lugar, admite decir algo acerca de la “*comparabilidad evaluativa (evaluative comparability)* de las diferentes imágenes del mundo” (1981: 156). A este segundo punto dedica el tercer apartado de su artículo, preocupado por garantizar que se pueda establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo en relación a su “*adecuación (adequacy)*”, ya que más allá de que una imagen del mundo pueda ser accesible a otra diferente, lo que se necesita es asegurar “alguna base objetiva desde la cual un ‘nosotros’ pueda llegar a reconocer la verdad más grande de lo que otro ‘nosotros’ estaba creyendo.” La propuesta de lectura ‘idealista trascendental’ que sostiene Williams facilitaría, entonces, una respuesta a esta necesidad de la cual el propio Wittgenstein dudaba.

2.2.2 Crítica a la lectura idealista de Bernard Williams

Habiendo resumido las tesis necesarias a fin de comprometerse con una posición como la de Williams, interpondremos a continuación algunas objeciones que harían a nuestro criterio inviable esta propuesta interpretativa. Las mismas tienen que ver con la lectura de la noción del 'nosotros' tal como aparece en las *Investigaciones Filosóficas* en continuidad con su caracterización previa en el *Tractatus* y la propia definición del 'nosotros' que Williams propone. Además, dedicaremos atención a lo que consideramos una concepción mentalista de la praxis humana en la exposición y a la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto a la verdad.

Norman Malcolm representa una crítica definitiva a la posición de Williams, por lo que seguiremos sus anotaciones al respecto. En particular, su artículo "Wittgenstein and Idealism" (1982: 249-267) se opone a leer en la misma línea las producciones de los dos grandes períodos del autor y dedica especial atención no sólo a esta aclaración sino también al planteo vinculado a una posible "evaluación comparativa" entre formas de vidas y creencias.

Encontramos otras críticas relevantes en "Life-form and Idealism" (1982: 269-284) de Derek Bolton, donde se sostiene que una filosofía basada en el concepto de "forma-de-vida", como es el caso de Wittgenstein, es incompatible con el idealismo.¹⁴¹ Esta "filosofía vital" no se compromete con la idea de que el lenguaje sea una expresión de nuestra mente, ya que ella no es trascendental ni ideal en sentido kantiano y sus límites no refieren, por lo tanto, a los límites de nuestro mundo. Por el contrario, la filosofía de Wittgenstein se centra en la acción y el hecho de que nuestro lenguaje, que es también nuestra visión del mundo, no esté

¹⁴¹ Bolton entiende "idealismo" como "la doctrina de que la *idea* es la primera, o la única, categoría del ente" (cf. 1982: 269), entendiéndose como se entienda la acepción 'idea'. Así serían idealistas Platón, Berkeley, Kant y otros filósofos del siglo XIX: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Dejaremos de lado esta acepción por tratarse de la acepción más metafísica del término. Esto no invalida sin embargo las críticas que Bolton dirige a la postura de Williams sobre el tema y que pueden encontrarse fundamentalmente a partir de la página 276 del mencionado artículo. Por otra parte, no queremos dejar de mencionar nuestra duda respecto de la caracterización de Platón como un idealista dentro de la acepción más epistémica que recogemos como guía de trabajo de la tesis. Desde nuestros parámetros, la analogía del sol, la línea y la caverna presentes en los libros VI y VII de la *República* muestran que el mundo suprasensible o de las ideas es el "más real", es "el original" y por lo tanto la realidad independiente, en sí y objetiva a la cual el hombre (o aquellos habilitados para hacerlo, los filósofos) acceden a través de la contemplación directa. Por lo tanto, al no ser una idea un contenido de la mente del sujeto ni depender del mismo, ni este tener una función activa en relación a su determinación o constitución, podríamos pensar a Platón en estos pasajes como un realista directo, inmaterial si se quiere, y al hombre como el encargado de captar y reflejar sus determinaciones.

determinado de un modo completo por hechos empíricos no significa que se origine desde “fuera” del mundo (como requiere un punto de vista trascendental) sino que, antes bien, este origen debe buscarse en nuestra actividad en el mundo (1982: 283).

Tanto este trabajo de Bolton como el citado de Malcolm pueden considerarse reacciones explícitas y podríamos decir, inmediatas. En esta misma tónica, “Wittgenstein and Transcendental Idealism” (2007) de A. Moore constituye una crítica más reciente a la pregunta acerca de si fue el último Wittgenstein un idealista trascendental, la cual recibe en sus manos, tal como anticipáramos, una respuesta negativa. Moore acuerda con Williams que la filosofía involucra para Wittgenstein una atención auto-consciente del uso del lenguaje y que esto implica reconocer ciertas proposiciones como necesarias (2007: 188). Pero esta necesidad se encuentra basada a su vez en la contingencia de nuestras prácticas sociales, de hechos de la naturaleza (y de la naturaleza biológica humana) o, en resumidas cuentas, de nuestra forma-de-vida. Por otra parte y en relación a la pregunta de quién es el “nosotros” del que habla Wittgenstein, Moore llama la atención contra la tentación de pensarlo “expandiéndose como si fuera al infinito”, lo que conduciría a la eliminación del carácter contingente de nuestro lenguaje o a asumir alternativas al mismo pero no de un modo real o representable (2007: 193). Expondremos parte de estos argumentos de Malcolm, Bolton y Moore a continuación. Nuestra conclusión será que dado los argumentos presentados, resulta difícil sostener una lectura idealista trascendental en relación al pensamiento del último Wittgenstein.

Concluida esta tarea, restaría sin embargo por resolver si este autor se involucra pese a todo con la elaboración de argumentos de tipo trascendental. Dejaremos para el último apartado de las críticas la valoración de un planteo trascendental y auto-reflexivo en pensamiento tardío de Wittgenstein, intentando enmarcarlo dentro del debate más general acerca del empleo y validez de los argumentos trascendentales llevado adelante por Strawson y Stroud. Nuestra posición al respecto será que Wittgenstein no sólo no es un idealista trascendental sino que además su filosofía no responde a una perspectiva trascendental ni emplea esta clase de argumentos, al menos en el tema que circula al idealismo y al realismo y que se vincula con los empleos señalados en la posición de Williams.¹⁴²

¹⁴² La aclaración no resulta trivial ya que el debate en torno al empleo de argumentos trascendentales en el pensamiento de Wittgenstein se suelen tomar dos ejemplos claves: el primero, y es el que tendremos en mente como ejemplo por su vinculación al realismo y al idealismo aquí presentados, refiere al empleo de argumentos en la demostración del vínculo que mantenemos con la realidad externa o con el mundo, podríamos decir, y que es un modo de respuesta al escéptico moderno y cartesiano. El segundo empleo refiere al problema de las otras mentes que se produce por la diferencia radical entre nuestro acceso a nuestra propia experiencia y nuestro acceso a la experiencia de todos los otros seres humanos. Normam Malcolm (1962) sugiere, casi dos décadas antes del artículo que

a) *La desaparición del 'nosotros'*

Resulta posible afirmar, en oposición al planteo de Williams, que el traspaso de las tesis de un sujeto trascendental kantiano del *Tractatus* (aceptada esta tesis como supuesto) al pensamiento del segundo Wittgenstein no está legitimado. No lo está explícitamente ya que no hay ni un solo pasaje en *Investigaciones Filosóficas* que sugiera hacer una lectura en continuidad o que hable de un 'nosotros' utilizando la expresión "trascendental". Pero tampoco lo está "implícitamente" como intenta remediar el intérprete, por el simple hecho de que no son filosofías equivalentes en este ámbito. El *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* no piensan el conocimiento (lenguaje) del mismo modo, representacionalmente, y tampoco piensan al sujeto, entiéndase al "yo" y al "nosotros", de igual manera. Nos dedicaremos a continuación a este último aspecto de la crítica y dejaremos el primero para el apartado siguiente.

En primer lugar, entonces, no estamos de acuerdo con la idea de Williams de que el empleo del 'nosotros' dentro del pensamiento del segundo Wittgenstein se de en términos de un "sujeto trascendental pluralizado", ese "descendiente" del yo trascendental kantiano caracterizado como un concepto formal universal y necesario, definido dentro de un espacio de carácter lógico como "conciencia que acompaña representaciones" y que no es, por ende, una suma de "yoes" empíricos e individuales.

Consideramos, en cambio, que el "nosotros" se emplea en *Investigaciones Filosóficas* para significar un grupo de personas determinado y contextualizado según el caso, que se diferenciaría de otro grupo de personas de semejante forma. Mientras en relación al *Tractatus* se podría aceptar que el "yo" es una condición necesaria, o una presuposición, para la existencia del mundo y que, a la vez, él mismo no es una cosa en el mundo, en el sentido de no ser un objeto posible de la experiencia, en *Investigaciones* no hay llamamiento alguno a esta aceptación de idealismo trascendental. En primer lugar, y tal como nota Williams, hay una

trabajamos en este apartado, una solución denominada "criteriológica" que afirma que el vínculo entre el comportamiento observable y el estado mental interno no es inferencial sino que es ante todo conceptual y responde a criterios. Esta alternativa ha sido considerada como recurriendo a argumentos trascendentales. Sin embargo, no es fácil estar seguro acerca de los propios puntos de vista de Wittgenstein. Ellos no conducen fácilmente a una categorización. No trabajaremos este tipo de empleos trascendentales. Se puede consultar una crítica al tipo de posición criteriológica en McDowell, J.: "Criteria, Defeasibility, and Knowledge (1982: 455–79).

auto-crítica en las obras tardías de Wittgenstein respecto del solipsismo del *Tractatus*. Pero además, hay un uso concreto del pronombre expresado en términos de actividades sociales concretas, necesidades humanas expresivas y mundanas. Si bien su apelación va señalando diferentes grupos, un poco de atención al contexto dirá al lector cómo debe leer ese ‘nosotros’ según el caso. Pongamos a modo de ejemplo el empleo que se da del pronombre en el §116 de *Investigaciones Filosóficas*, el cual expresa: “Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”. El §58, en cambio, hace referencia a otro “nosotros”, alineándose con el grupo de filósofos a los que desea criticar, aquellos tentados por el mal uso del lenguaje: “Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «el rojo existe» no tienen sentido alguno.”

Esta apelación al ‘nosotros’ como un grupo de personas ni siquiera es exclusivo de las *Investigaciones Filosóficas*. En *Sobre la Certeza* encontramos pasajes que pueden ser interpretados a partir de criterios similares. Citemos el mismo pasaje que utiliza Williams para referirse al tema, donde Wittgenstein plantea la situación de aquellos que prefieren guiar sus conductas consultando al oráculo:

¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es «incorrecto», ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo? (SC §609).

El ‘nosotros’ en el contexto donde se ubica el párrafo señala a aquellos, incluidos el propio Wittgenstein, quienes prefieren ante determinadas creencias dejarse guiar por las proposiciones de la física. Este grupo se diferencia de otro grupo determinado, aquellos que consultan al oráculo.

Norman Malcolm, en su artículo “Wittgenstein and Idealism” no esconde su sorpresa ante la afirmación de vaguedad e indefinición a que Williams hace referencia en relación al ‘nosotros’. Si bien reconoce que Wittgenstein utiliza este pronombre personal en un sentido alternante, tal como se puede observar en los ejemplos recién citados, lo cierto es que todos estos usos tienen en común que el ‘nosotros’ “refiere a un grupo humano en contraste con otro.” Según las propias conclusiones de Malcolm: “En los escritos de Wittgenstein la referencia al ‘nosotros’ es precisa. La referencia es siempre a algún grupo humano actual o sociedad, en contraste con otro grupo real o imaginario” (1982: 254).

El temor por parte de Williams ante la posibilidad de conducir la posición de Wittgenstein hacia el relativismo podría ser la causa que lleva a este intérprete a desestimar estos empleos del pronombre personal por parte del autor, aun cuando implique hacer lo

mismo con varios pasajes de su obra. Así llega a afirmar que “mientras el ‘nosotros’ de las observaciones de Wittgenstein a menudo se parece al ‘nosotros’ de nuestro grupo en contraste con otros grupos, esto está básicamente errado...”

Una concepción errónea íntimamente relacionada se plantea por parte de Williams en el camino “auto-reflexivo” que propone para el acceso de una descripción del ‘nosotros’. Esta poca afortunada descripción interiorista de la conciencia responde además a una concepción esencialista del lenguaje (que termina siendo reducido a la conciencia). Wittgenstein no piensa que el análisis del lenguaje (herramienta para resolver problemas filosóficos) se realice a través de un ejercicio de auto-conciencia, o en todo caso debería decirse algo como “a partir de una toma de conciencia de los usos del lenguaje”, lo cual es diferente de una conciencia cerrada y reflexiva sobre sí misma. El camino metodológico propuesto por Wittgenstein es en este sentido inverso al planteado por Williams: no se trata de reflexionar de qué modo adquirimos conciencia de nuestra experiencia;¹⁴³ no establezco primero una conciencia, luego me pregunto de qué, y respondo de mi experiencia.

Esta confusión tiene repercusión en varios aspectos de su explicación, como por ejemplo en la separación misma entre sujeto y mundo que se produce en el planteo trascendental. En efecto, si pensamos ahora en un contexto de un sujeto trascendental, esta figura se deformaría completamente, en tanto la separación entre sujeto y mundo se plantea ya como un abismo que luego viene a solucionar el primero gracias a su actividad constituyente. La afirmación de que sólo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista, del cual no podemos salir, no es suficiente para apoyar una lectura trascendental, ya que esta implica una visión constitutiva de la realidad, al menos en parte, como es el caso de Kant, donde los fenómenos –la única realidad de la que podemos tener conocimiento- son constituidos en su forma por las distintas capacidades del sujeto. Si aceptamos que un punto de vista trascendental implica un sujeto no empírico en el sentido de ajeno o separado del mundo (un “yo puro”, para tomar la expresión de Heidegger), entonces resulta bastante extraña esta aplicación al pensamiento del segundo Wittgenstein.

Además, el mismo presupuesto de Williams de que sólo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista sirve para sostener la búsqueda trascendental de una base que permita trascender el propio juego del lenguaje. A continuación ingresaremos en este debate.

¹⁴³ Cf. Williams (1981: 153).

b) *Juegos de lenguaje y la búsqueda de una base objetiva*

El tema de este apartado se inicia con la afirmación de Williams de que nuestros intereses, preocupaciones/ocupaciones y actividades son “expresiones de la *mente*”, lo cual resulta un factor clave para comprometerse con la posición idealista. A la inversa de lo que afirma este intérprete, tenemos la convicción de que esta posición de un “nosotros” como un espacio interior o “conciencia” fue inhabilitada por Wittgenstein en su segundo período. Si bien no podemos explicar nuestras actividades por recurso a hechos exclusivamente extra-lingüísticos, tampoco podemos considerar la posibilidad de que todo lo que hay es lenguaje o mente como *opuesto* a los hechos y puestos en contacto con ellos.

En las *Investigaciones*, a diferencia de lo que podría pensarse en el *Tractatus*, el punto de partida de análisis ya no está determinado por la estructura lógica que comparten mundo – hechos– y lenguaje –proposiciones. Ya no hay dos focos, mundo y sujeto, que deben corresponderse en función de su estructura lógica. Wittgenstein comienza la *Investigaciones Filosóficas* criticando esta concepción esencialista del lenguaje de la que él mismo se había considerado parte antaño y cuyo principal postulado proponía que “las palabras nombran objetos.”¹⁴⁴ Las palabras contaban, para esta posición, con una uniformidad (gracias a su adquisición por ostensión, al hecho de que todas significan aquello que nombran o que con ellas siempre podemos realizar la misma función u operación) que les permitía cumplir a todas con el mencionado rol. La teoría figurativa, sostenida por el autor del *Tractatus*, tal como le gustaba mencionarse en ocasiones a Wittgenstein, cumplía con esta figura cautivante del lenguaje.

Pero una mirada más detenida de nuestros empleos cotidianos nos muestra que ni realizamos siempre las mismas operaciones con las palabras, ni son adquiridas en todos los casos por vía ostensiva, ni tienen siempre una referencia para contar con significado. En primer lugar, entonces, aunque las palabras tengan una apariencia similar, sus funciones, al igual que las manivelas de una locomotora (IF § 12), son diferentes. La filosofía ha intentado en vano dar con una sola teoría que explique fenómenos dispares como dar órdenes, hacer conjeturas, describir un objeto, hacer un chiste, formar y comprobar hipótesis, y otros ejemplos de diferentes de juegos de lenguaje (IF § 23).

¹⁴⁴ Esta figura agustiniana del lenguaje sostenía, además, que las oraciones eran combinaciones de esas palabras o denominaciones. Cf. IF §§1, 2, 27. Wittgenstein analizará cada uno de estos supuestos y los derribará a través de ejemplos que muestran el correcto uso del lenguaje.

En segundo lugar, otro elemento de uniformidad que los filósofos han sostenido en relación al lenguaje es el considerar que las palabras son adquiridas por ostensión: la persona que están enseñando una palabra señala o indica de algún modo el referente de la palabra mientras la pronuncia (IF § 6). Aunque Wittgenstein no niega que este método de enseñanza pueda ser eficaz, rechaza que la afirmación de que se pueda adquirir la entera capacidad lingüística a través de la ostensión y a este argumento dedica los párrafos §§ 28 a 35 de las *Investigaciones*. Por último, el suponer que todas las palabras refieren a objetos y que el objeto agota el significado de las palabras con completa la idea de que todas las palabras con significado son nombres de cosas. Entonces, dos palabras que tengan la misma referencia tendrán el mismo significado y una palabra sin referencia no tendrá, se sigue, significado alguno. Tal como mencionáramos en la PRIMERA PARTE de la tesis,¹⁴⁵ hay signos, expresiones, que no tienen empleo en relación a un objeto (es decir, cuya función no es referencial) pero que sin embargo están incluidos en el juego del lenguaje y por ende tienen significado (IF §§ 15, 42, 43). Es en la diversidad de usos del lenguaje y en las acciones de los hombres, en general, donde se halla el fundamento de determinación de los significados.

Atendiendo a este contexto, realizar una lectura idealista trascendental es cometer el error del que nos previene Wittgenstein al decirnos que el lenguaje no es “la unidad formal” que imaginó, sino una familia de estructuras más o menos emparentadas (IF § 108), una “forma de vida” (IF §§ 241-242). No hay una sola cosa que todos los lenguajes tengan en común, no necesita haber una sola cosa que explique nuestro patrón de aplicación de palabras. Del mismo modo, ya no hay ‘lenguaje’ determinado por una única forma lógica, figura y modelo de la realidad, como una misma esencia y límites en el mundo. Ahora contamos con una familia muy numerosa de ‘juegos de lenguaje’, una ciudad vieja con muchas calles, una forma de vida con su complejidad, una caja de herramientas. Nada de esto es trascendental sino que es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo, nuestra forma de vida, y no hay por lo tanto un punto de vista privilegiado de nosotros alejado del mundo ya que su lenguaje no puede ir más allá de la vida ni ser un “meta-juego”.

Esto no significa que Wittgenstein no de una caracterización del lenguaje que tenemos, pero un análisis del lenguaje no significa un análisis trascendental del lenguaje. Podríamos preguntarnos a esta altura si las *Investigaciones Filosóficas* ofrecen una explicación rival del lenguaje, tal como Wittgenstein pone en boca de su interlocutor imaginario en el § 65. Su oposición no sólo no ofrece una teoría rival al *Tractatus* acerca de la esencia del lenguaje, sino que considera que ella no es posible ya que de poseerla deberíamos contar con una

¹⁴⁵ Cf. 1.1.3.

instrucción disponible que nos permita aplicar la palabra 'lenguaje' en los casos en que lo hacemos, una especie de estado mental que nos brinde las condiciones necesarias y suficientes. Pero Wittgenstein nos dice que la razón por la que aplicamos, por ejemplo, la expresión 'juego' a ciertas actividades es porque estas poseen una similitud o algún tipo de relación, "parecidos de familia", con otras cosas que llamamos 'juegos'. Las palabras que caen bajo estos parecidos forman una familia (IF § 67, 69).

Por último, la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto de la verdad responde más a un interés de Williams que a uno de Wittgenstein, para quien esta propuesta resulta bastante incompatible con sus restantes comentarios vinculados. Tal como este autor afirma, las justificaciones, las dudas, las pruebas, las razones e incluso las propias certezas siempre son relativas o vinculadas a los juegos de lenguajes diversos, y no pueden por ello encontrarse en una instancia separada que manifieste su sentido objetivo de un modo absoluto y neutro, desnudo. Tal como afirma Malcolm, "la 'adecuación' es obviamente relativa a intereses, problemas y propósitos" (1982: 255).

Las referencias a la diversidad cultural imaginaria o real presente en el pensamiento tardío de Wittgenstein se halla, por citar sólo algunos pasajes, en afirmaciones como las de *Zettel*:

Quiero decir: una educación absolutamente distinta de la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos" (Z § 387).

Pues aquí la vida seguiría un curso diferente. Lo que es interesante para nosotros podría no serlo para ellos. Allí otros conceptos dejarían de ser inconcebibles. En efecto, conceptos esencialmente distintos sólo en estas condiciones son concebibles (Z § 388).¹⁴⁶

También hay pasajes en *Sobre la Certeza* que da apoyo a la idea de un tipo de juego de lenguaje que puede ser usado por un grupo y que no esté en otro. Sirviéndonos del mismo ejemplo que utilizáramos para analizar el empleo que Wittgenstein hace del pronombre 'nosotros', el caso de personas que en lugar de guiarse por la física, consultan al oráculo, cabría preguntarnos:

¹⁴⁶ Cf. tb. Z § 380.

¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? Si decimos que es «incorrecto», ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo? (SC § 609, 610, 612).

A estas personas no podemos convencerlos mostrándole evidencia en contra de su error porque su visión pertenece a otra concepción del mundo. La gramática de nuestro lenguaje no puede ser justificada, “no es ni razonable ni irrazonable, sino que está ahí, como nuestra vida” (SC § 559) y es por esto que la preferencia por nuestro propio punto de vista no puede fundamentarse en sentido último, es nuestra acción (nuestras reacciones y actuaciones instintivas) las que yacen en el fondo de nuestras juegos de lenguaje (SC § 204) ya que “Como fundamento de una creencia bien fundada yace una creencia infundada” (SC § 253).

Malcolm afirma que esta cuestión representa un desafío mayor para quienes deseen rechazar la tentación de representar en términos idealistas la propuesta de Wittgenstein y que el hecho de que las palabras tengan significado sólo dentro de un juego del lenguaje parece pasar inadvertido para Williams.¹⁴⁷ En realidad, Williams reconoce que es posible la variedad y el cambio tanto a lo largo del tiempo como en el espacio social y que, por lo tanto, podríamos tener algunas explicaciones de esa variedad y cambio. Menciona al respecto que no resulta imposible imaginar otras maneras de concebir el mundo y hay pasajes donde sugiere cómo la gente con intereses y ocupaciones diferentes podría describir, clasificar y ver el mundo de modo diferente de nosotros. No nos son inaccesibles diferentes imágenes del mundo, aunque esto no implique referirse a “cosas en relación a las cuales los sujetos están trascendentalmente relacionados, en términos del idealismo que está discutiendo.”¹⁴⁸

Tal vez podríamos pensar que Williams contempla la cuestión pero para descartarla por motivos equivocados. Afirma, en efecto, que tomando el “nosotros” como relativo a varios grupos lingüísticos, uno podría hacer la hipótesis de que el modo en que aparecen las cosas a diferentes grupos depende profundamente de cómo sea su lenguaje. Entonces deberíamos en estos casos “contar con algún tipo de explicación empírica, aunque sea muy débil, sobre su modo de contemplar el mundo” explicándolo a través de la referencia al grupo de lenguaje al que pertenece. Esta concepción vinculada a una perspectiva relativista es descartada inmediatamente debido a que, tal como citamos al reseñar suposición, “todo esto cancela la fuerza de la formulación esencialmente en primera persona (aunque sea plural) con la que estamos trabajando.” Lamentablemente, este motivo no puede considerarse un argumento.

¹⁴⁷ Cf. Malcolm (1982: 262).

¹⁴⁸ Cf. Williams (1981: 155).

Se suponía que lo que tenía que probar era la legitimidad de su lectura, por lo que no puede desechar esta posición sólo porque le quite fuerza a la misma.

Afortunadamente, Williams realiza otro intento de justificar su posición apelando a la idea de que nuestro lenguaje condiciona todo lo que nos resulta comprensible y que de no adoptar un punto de vista universal del nosotros no podríamos de hecho comprender a otros radicalmente diferentes. En otras palabras, sin un punto de vista trascendental no podríamos afirmar que en cierta medida tenemos acceso a otras visiones-del-mundo:

... todo lo que no pudiéramos comprender de un modo radical porque yace fuera de los límites de nuestro lenguaje no sería algo que podríamos llegar a explicar... - no podría llegar a resultar claro para nosotros qué es lo que está mal con ello, o con nosotros.

Sin embargo, este argumento no posee un alcance mucho mayor. Según Malcolm, el señalamiento por parte de Williams no es una afirmación sobre el carácter trascendental del nosotros sino una categorización de tipo superficial y otra muestra de que este intérprete no ha logrado despegarse de la concepción mentalista de las acciones humanas. Para ejemplificar la situación en términos del concepto de 'dolor', Malcolm recurre al § 380 de *Zettel*:

Una tribu tiene dos conceptos afines de nuestro 'dolor'. Uno se aplicará a casos de heridas visibles y está ligado con el cuidado, la compasión, etc. El otro se aplica en casos, por ejemplo, de dolor de estómago, y consiste en hacer mofa del que se queja... (Z § 380).

Claramente, podemos (y estamos) describiendo el juego del lenguaje de los miembros de esa tribu y en este sentido son "accesibles" a nosotros. Resultaría entonces completamente trivial decir que los describimos en términos de nuestro lenguaje ya que ¿de qué otro modo podríamos hacerlo? Pero esto no nos impide ver sus prácticas tal cual son. La falla en la comprensión no se da en el nivel de la descripción sino en un nivel más profundo de "la acción y la reacción instintiva." Lo que hace incomprensible a estas personas para nosotros es que no podemos compartir esas mismas reacciones ante todos los casos de dolor. Pero esto no nos tiene porqué llevar a inferir, como parece ser el caso de Williams, que a menos que adoptemos un punto de vista trascendental del nosotros se abriría el camino a una versión social del solipsismo (*aggregative solipsism*). Malcolm nos dice que esta afirmación es una "contradicción en sus términos". La propia idea de un solipsismo ya ha quedado derribada una

vez que nos damos cuenta, junto con Wittgenstein, de que el lenguaje no puede ser la creación de un solo sujeto cognoscente sino que debe involucrar las acciones compartidas de un grupo social, cuyos miembros acuerdan en la aplicación de palabras en el entramado de actividades. Ninguna persona puede obtener sus significados a partir de definiciones internas, privadas o exclusivamente ostensivas.

En esta misma línea podemos interpretar la afirmación de Williams de que si podemos comprender que hay otro grupo, que tiene un lenguaje, entonces ellos también pertenecen al 'nosotros'. Esta declaración es sin dudas un punto clave de su argumento para decir que el 'nosotros' no es un grupo en contraste con otros. Bolton dice que esta afirmación es demasiado rígida: poseemos diferentes grados de comprensión y decimos "comprender" cosas de las más diversas y variadas. Incluso somos capaces de reconocer una forma de vida radicalmente diferente de la nuestra, que no nos sea inteligible a nosotros pero sí a sus participantes. Hay grupos que de personas que no pueden ser incluidos en el 'nosotros' de un modo relevante por plantear una forma de vida que reconocemos como tal, aunque sea radicalmente diferente y no podamos llegar a comprenderla. Los límites de lo que podemos comprender no es el límite impuesto por un sujeto trascendental acabado y omnisciente, según concluye Bolton (1982: 282-283), sino del tipo de límites que trabajamos "desde adentro" en los contextos de nuestras experiencias de lo inadecuado y la ignorancia.

c) *El conflicto de las lecturas trascendentales de Wittgenstein*

Hemos centrado nuestra atención en primer lugar y ante todo en la lectura idealista trascendental de Wittgenstein encabezada por Bernard Williams. Sin embargo hay quienes sostuvieron, en relación a nuestro autor, una lectura trascendental no comprometida con el idealismo. Ya hemos establecido al comienzo de esta SEGUNDA PARTE de la tesis que, aunque esta posición es impensable respecto a la propuesta de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*,¹⁴⁹ versiones contemporáneas como las de Strawson y Harrison habilitaban, por otra parte, la escisión. Por lo tanto, los argumentos a favor del empleo de argumentos trascendentales en los textos considerados de Wittgenstein no invalidan nuestra conclusión de que Wittgenstein no sea un idealista trascendental como imagina Williams. Sin embargo, este continúa siendo

¹⁴⁹ El propio Williams sostuvo, unos años antes de que su "Wittgenstein and Transcendental Idealism" viera la luz, que muchos de los usuarios recientes de argumentos trascendentales prestaban escasa atención a la "insistencia de Kant de que sus argumentos trascendentales brinda conocimiento de cómo debe ser las cosas sólo porque las cosas no son las cosas en sí." El idealismo era lo que suponía hacía posible todo el emprendimiento de la filosofía crítica. Cf. Williams (1968: 218).

un tema sensible y, habiendo ya tomado posición respecto del pensamiento de Heidegger, adentrarnos en el tema del posible empleo de argumentos trascendentales por parte de Wittgenstein contribuirá a completar el análisis y las posibles comparaciones entre estos dos autores.

En realidad, la discusión tiene tantos años casi como la propia disputa contemporánea sobre el empleo de argumentos trascendentales en general, liderada dentro de la tradición analítica por Peter Strawson y Barry Stroud. Esperando capturar algo así como la posición central de Kant en torno a los argumentos trascendentales pero sin recurrir a ninguna clase de psicologismo o idealismo, Strawson re-elabora en *The Bounds of Sense* (1966: 97) el argumento kantiano tendiente a mostrar que la unidad de la experiencia en una única conciencia requiere experiencia de los objetos.¹⁵⁰ En primer lugar, ser auto-consciente requiere ser capaz de adscribir una diversidad de experiencias a uno mismo y ser consciente de dicha adscripción. Pero para que esto sea posible, debo ser capaz de pensar estas experiencias propias *como* experiencias, una suposición que yace sobre la distinción de las cosas “tal como son” y “tal como las experimento” y que permite pensar que sólo la experiencia de objetos independientes del sujeto podría dar lugar a esta distinción. Por lo tanto, es posible afirmar, según concluye Strawson, la existencia de los objetos independientes del sujeto.¹⁵¹

La fuerza de la conclusión de argumentos de esta clase justifica el interés que ellos han recibido dentro de la filosofía fundamentalmente a finales de la de década del ‘50 y durante la década del ‘60.¹⁵² Pero no menos vigorosa fue por eso la reacción de sus opositores. Barry Stroud, principal detractor de los argumentos de este tipo, pensaba que si bien podemos realizar afirmaciones acerca de cómo ciertos pensamientos requieren que también pensemos de otra manera determinada, resulta difícil mostrar “cómo las verdades acerca del mundo que no parecen decir o implicar nada acerca de los pensamientos o experiencias humanas... pueden mostrar ser condiciones necesarias y genuinas de tales hechos psicológicos” (Stroud, 2000: 158-159). Esta brecha infranqueable conduciría inevitablemente al verificacionismo (las oraciones deben, a fin de tener significado, decir algo que podamos determinar verdadero o falso y por ello el significado de ciertas expresiones implica necesariamente la existencia de ciertas entidades) o al idealismo (que no dejaría ningún espacio entre cómo es el mundo y

¹⁵⁰ La idea de una conciencia única y trascendental que acompañe mis representaciones y las haga objetivamente posibles se encuentra claramente descrita en CRP B132, B138 y B142. También en la primera versión de la Deducción Trascendental: A111, A112, A122.

¹⁵¹ Cf. Strawson (1966: cap. II.7; esp. 97-110).

¹⁵² Shoemaker (1963) ha sido otro referente en su empleo.

cómo pensamos que son las cosas o cómo se nos aparecen). Una vez que se opta por alguna de estas posiciones, la propia estrategia trascendental carecería de valor ya que sería el principio de verificación o el idealismo el que haría el verdadero trabajo (Stroud, 2000: 24).

Stroud analiza ejemplos de diferente grado de complejidad a fin de que comprendamos cabalmente su objeción acerca de que responder al requerimiento de señalar las condiciones necesarias para que ocurra “x” no nos dice nada acerca de si realmente ocurren o existen dichas condiciones (su existencia necesaria). En la versión que denomina “el argumento del caso paradigmático” (*the paradigm-case argument* – 2000a: 12), analiza una manifestación de defensa del filósofo trascendental que afirma: “si esto (por ejemplo, percibir una silla aquí y ahora) no es un caso de conocimiento, entonces nada lo es.” Dado que esta clase de instancias ocurren a menudo, se seguiría que si este es un caso de conocimiento, entonces existen los objetos materiales. El problema que se observa con mayor claridad con un caso así expuesto es que apelar a esta clase de premisas es una petición de principio contra el escéptico que duda precisamente de validez o justificación de la afirmación. Entonces, el principio de verificación podría ser una salida en tanto asegura que “para que algunas palabras de nuestro lenguaje tengan el significado que tienen en nuestro lenguaje, es necesario que haya situaciones en las que las mismas se aplican de verdad.”¹⁵³

No nos interesa aquí adentrarnos en una evaluación sobre la eficacia de los argumentos trascendentales. Nuestro interés primordial se dirige a estimar si Wittgenstein recurrió o no a su empleo en el segundo período de su pensamiento. Baste mencionar que es dentro de este contexto en que anidó la discusión en torno a la pertinencia de cierta inflexión trascendental que cobraron algunas de las posturas de Wittgenstein en manos de sus intérpretes. Dentro de este marco de discusión, notamos que los argumentos trascendentales estimados por la primera versión que da Strawson y criticados por Stroud muestran una característica esencial, a saber, el comenzar afirmando cómo nosotros (o yo, si el razonamiento es construido en singular) tenemos experiencias o conocimiento o realizamos afirmaciones sobre determinados objetos, para concluir luego que esos objetos existen de un modo necesario. Aquí puede ponderarse adecuadamente la importancia que tiene la crítica de Stroud sobre la falacia del paso a la afirmación de la existencia necesaria a los fines de

¹⁵³ Stroud (2000a: 12-13). Karcmarczyk analiza algunos de estos ejemplos en su libro *El argumento privado a contrapelo*. Allí menciona también que los argumentos trascendentales que examina Stroud no ofrecen ningún análogo satisfactorio de la tesis del idealismo trascendental, por lo que esta “filiación kantiana” debería buscar sus raíces más en la Viena de los años veinte del siglo pasado que en el Königsberg de fines del siglo XVIII. Cf. Karcmarczyk, P.: *El argumento del lenguaje privado a contrapelo* (2011: Cap.9; esp. 212).

desvincular los razonamientos de Wittgenstein de un punto de vista trascendental, ya que estos deben descansar sobre la distinción “ser/parecer” en relación a nuestras experiencias (para luego creer que los objetos de estas existen independientemente) pero no resultan eficaces para demostrar que dicha distinción es realmente válida. Por el contrario, Wittgenstein se esfuerza por permanecer siempre en el plano social de nuestras experiencias de las cosas, siempre en una forma de vida determinada, nunca parte de allí como un primer paso para arribar a otro objetivo e independiente.

La crítica de Stroud generó otras tantas reacciones y el propio Strawson modificó su posición a fin de que los argumentos trascendentales continuaran siendo una alternativa fiable de argumentación.¹⁵⁴ En *Escepticismo y Naturalismo* (2003: 41-77) Strawson dedica el primer capítulo que lleva por título “Escepticismo, Naturalismo y argumentos trascendentales” a desestimar la idea de Stroud de que los argumentos trascendentales no logran su cometido de derrumbar las objeciones escépticas pero precisamente porque los argumentos trascendentales, bajo el empleo de filósofos “naturalistas” como Wittgenstein, desestimaron dichos desafíos. La distinción ensayada por el autor de *Sobre la Certeza* entre proposiciones que son susceptibles de ser puestas en cuestión y aquellas otras (donde incluso resulta vago hablar de ‘proposición’ –SC §§ 35, 36, 319, 320) exentas de toda duda (SC § 341) nos conducen al sustrato natural y social en el que Strawson encuentra las verdades necesarias de los razonamientos trascendentales. Estas proposiciones indudables subyacen toda pregunta y pensamiento (SC § 415), es aquello que damos por sentado en todos nuestros razonamientos aunque no necesite por ello ser fundamentado. Ellas son el trasfondo de reglas prácticas en el cual se mueve nuestro conocimiento antes que razones u opciones voluntarias para fundamentarlo. Wittgenstein utiliza la metáfora del río para explicarnos la relación entre estas proposiciones y las empíricas: el margen del río puede cambiar pero lenta e imperceptiblemente; su cauce, en cambio, fluye dentro de estos márgenes de un modo heraclíteo. En realidad, incluso los márgenes son susceptibles de cambios, aunque lento e imperceptible, por lo que Strawson acierta en afirmar que se trata de un entramado de creencias dinámico cuya fuente se encuentra en nuestro aprendizaje de prácticas sociales y que se entretajan con nuestras propias prácticas.

Ahora bien ¿cómo se vincula esta perspectiva naturalista con el planteo acerca del carácter anti-escéptico de los argumentos trascendentales? Un naturalista de esta clase sostendría que si bien es cierto, tal como sostiene el escéptico, que las creencias sobre la

¹⁵⁴ Otro intento de respuesta a las objeciones de Stroud en contra de los argumentos trascendentales puede hallarse en Stern, R.: *Transcendental Arguments: Answering the question of justification* (2000).

existencia de los objetos materiales no está justificada, no por ello está abierto a duda alguna en tanto forma parte de nuestro entramado de creencias básicas sobre las que sostenemos otras afirmaciones. Su estrategia ante el escéptico no consiste en rebatir mediante argumentos sino en desestimar la pretensión de la duda; señalar, como dice Strawson “que es inútil, irreal, engañosa” (2003: 65).

Hasta aquí está clara la estrategia de este naturalista aunque no el vínculo con los argumentos trascendentales y el escepticismo. Strawson da este paso diciendo que “incluso si sentimos apego a los argumentos trascendentales” podríamos aceptar la crítica de Stroud de que estos no resultan efectivos contra los ataques escépticos, gracias a que “no es algo que preocupe a nuestro naturalista” (Strawson, 2003: 67). Por lo tanto, un argumento trascendental podría partir de la afirmación de que tenemos conocimiento de ciertas cosas (como por ejemplo, de que estoy percibiendo un tomate que está al alcance de mi mano y toco) y luego argumentar que una condición necesaria de la posibilidad de esa experiencia es el conocimiento de la existencia de los objetos externos. Luego, no debería preocuparse de que la demostración de esta conexión de razonamientos no refute al escéptico ya que en tanto naturalista, esto no es una preocupación para él.

Pero lo que Strawson demostró en realidad, a nuestro criterio, no es que los argumentos trascendentales puedan desentenderse del desafío escéptico sino, antes bien, que un naturalista (que se apegue o no al uso de argumentos trascendentales) puede despreocuparse de tales objeciones. Strawson confirma el carácter optativo de los argumentos trascendentales en el siguiente pasaje:

... una vez abandonado el proyecto irreal de la validación absoluta, el filósofo naturalista abrazará el proyecto real de investigar las conexiones entre los elementos estructurales principales de nuestro esquema conceptual. Si están realmente disponibles conexiones tan fuertes como las que los argumentos trascendentales contruidos más arriba dicen ofrecer, tanto mejor (Strawson, 2003: 68).

Nuevamente, el empleo de estos argumentos por parte del naturalista es contingente y sus pretensiones son más moderadas o menos ambiciosas que en su primera versión. Sin embargo, la conclusión parece contener un parecido a aquello que motivó la sentencia anterior de Stroud: el empleo de argumentos trascendentales es aquí superfluo ya que la carga de la prueba cae sobre el naturalista (como antes sucedía con el verificacionismo). Por lo tanto, esta caracterización por parte de Strawson de Wittgenstein como un naturalista social que

emplea argumentos trascendentales en *Sobre la Certeza* no logra darle un rol crucial a estos argumentos. Tampoco lograría cumplir, por otra parte, con el rol anti-escéptico con el que suelen ser asociados ya que el naturalismo social el que desempeña la tarea.

Otra lectura trascendental realizada en la misma línea que Strawson aparece en el artículo "Wittgenstein 'Kantian Solution'" (2005) de William Brenner. Él radicaliza en cierta medida la lectura de Strawson en tanto sugiere explícitamente que las reglas gramaticales empleadas en la conformación de nuestras creencias juegan un rol trascendental. El recurso a argumentos trascendentales por parte de Wittgenstein es un esfuerzo por iluminar el "kantianismo –profundamente transformado– del pensamiento maduro de Wittgenstein." La naturaleza de la correspondencia entre el lenguaje o el pensamiento y la realidad sería una de tipo trascendental en el sentido en que mostraría la relación prioritaria con la realidad que hace posible que haya algo así como conocimiento, verdadero o falso. En esta posición, Brenner (2005: 122 y 125) sostiene que el rol que cumple en el *Tractatus* 'la lógica del lenguaje' es desempeñado en las *Investigaciones* por la 'gramática', según parece obtener de Z § 5: "como todo lo metafísico, la armonía entre el pensamiento y la realidad debe ser encontrada en la gramática de nuestro lenguaje." Estos empleos plantearían, a su vez, una "semejanza sorprendente" con las formas de la sensibilidad y del entendimiento kantianos.

Pensar en los juegos existentes fue particularmente útil para Wittgenstein a fin de expresar la diversidad de los usos lingüísticos. Ahora bien, hay otro elemento en común entre los juegos y el lenguaje: la función de las reglas en muchos juegos son semejantes a la función de las reglas en el lenguaje, en el sentido de que para estar jugando al ajedrez, por ejemplo, debo atender a las reglas establecidas para llevar adelante la partida, en caso contrario no estaría jugando a dicho juego. En el caso del lenguaje ordinario, lo cierto es que no empleamos reglas estrictas ni somos capaces, en la mayoría de los casos, de formularlas mientras hablamos o cuando se nos requiere hacerlo, en parte debido a que una regla puede desempeñar diferentes papeles en un juego de lenguaje (IF §§ 53 y 54). Es por ello que Wittgenstein no brinda definiciones sino ejemplos de "expresiones de la regla", casos concretos de ellas y del lenguaje como una actividad regulada.¹⁵⁵ Este análisis nos muestra que los hombres responden a ciertas reglas por instinto natural, dado cierto adiestramiento (IF § 185). Esta reacción no es una interpretación de la regla sino que toda interpretación ya presupone una reacción, es decir, ocurre una vez que los seres humanos ya han sido

¹⁵⁵ Por ejemplo, en IF § 198 habla del indicador de camino, un modo de pensar las reglas como flechas señaladoras al costado de una ruta. Otros ejemplos aparecen en IF §§ 48, 86, 162, 222.

adiestrados para obtener cierto tipo de reacción.¹⁵⁶ A esto debemos sumar otra característica fundamental de las reglas, y es que ellas deben ser atendidas repetidamente para contar como tales. Seguir una regla es una práctica, una costumbre, no es algo que pueda establecer un solo hombre o que pueda ser realizado una sola vez en la vida (IF §§ 199, 202), aunque esto no conduzca, nuevamente, a un acuerdo voluntario entre personas sino, antes bien, al asentamiento sobre las prácticas por parte de ellos.

Ahora bien, incluso intentando describir el lenguaje en términos de elementos que funcionan como marco de referencia de nuestro uso del lenguaje analizando las expresiones de las reglas y la gramática,¹⁵⁷ el significado siempre es el resultado del uso inserto en una forma de vida y las propias reglas son factibles de modificación, aunque lenta e imperceptible. Los §§ 94 a 99 de *Sobre la Certeza* son importantes al respecto. Los §§ 94 y 95 afirman que nuestra imagen del mundo viene dada, es el trasfondo sobre el que distingo lo verdadero de lo falso, una especie de mitología cuya función es semejante a las reglas del juego, que se aprende de un modo puramente práctico. Los §§ 96 a 98 añaden que su conformación parte de la sedimentación de proposiciones empíricas y que por lo tanto estas “cripto-proposiciones” pueden cambiar con el tiempo e incluso invertir lugares con aquellas proposiciones empíricas no solidificadas. Nuestra imagen del mundo puede cambiar. Y aunque no haya fundamentos inmodificables que aseguren la gramática que tenemos, distinguimos

¹⁵⁶ Cf. IF § 201. Este asunto ha dado lugar a un considerable debate a partir de la interpretación que Kripke realiza de la paradoja de seguir una regla: si pensamos que toda aprehensión de una regla implica una interpretación, entonces parecerá misterioso cómo puede mostrar una regla alguna vez qué hacer ya que cualquier cosa que hagamos resultaría justificada por nuestra interpretación de ella. Por este camino continuó Kripke (1982), quien desarrolló la radicalidad de este “problema escéptico”.

¹⁵⁷ Este ha sido el caso de ciertos intérpretes que notan en Wittgenstein cierto trascendentalismo en el análisis de la gramática y las reglas. Isidoro Reguera (2002: 170), por ej., habla de una “gramática trascendental” y cita como respaldo a esta afirmación los § 371 (“La esencia se expresa en la gramática.”) y § 50 de las *Investigaciones* (“Lo que, aparentemente, tiene que existir, pertenece al lenguaje”). Según el autor, las cosas no son sino una regla gramatical, una regla del juego, un modo de representación. La supuesta realidad de lo que son es irrelevante para el hombre. Siete años después, en la introducción a las obras de Wittgenstein editadas por Gredos y prologadas por Reguera, este modifica su posición rechazando que sea adecuado interpretar al segundo Wittgenstein en términos que tiendan a catalogarlo como realista, idealista, trascendental, etc. Si antes sostenía que la constitución trascendental sería declarada y que Wittgenstein lleva hasta el extremo el tímido camino que emprendió Kant al montar las categorías sobre las formas de los juicios, su auto-crítica llega a la conclusión de que “resulta innecesario llamar a ese proceder «trascendental» y al uso de las palabras, posibilidad o constitución trascendental de las cosas... las cosas son como son dichas de hecho en el lenguaje ordinario, no se hacen posible en un metalenguaje... «trascendentalismo no significa nada, no es una jugada del juego trascendental (que no se puede llamar trascendental a sí mismo).” Cf. Reguera (2009: LXXIX).

entre un tipo de proposiciones y las otras. Finalmente, el §99 introduce la famosa analogía con el cauce y los márgenes del río: el margen del río es de roca (sin cambios, o con cambios imperceptibles) y de arena, al igual que las cripto-proposiciones que conforman nuestras certezas. Ellas contienen nuestras afirmaciones de conocimiento, como los márgenes del río su cauce. La importancia de estos pasajes también radica en mostrar que no se trata de citas dispersas las que dan apoyo a la idea de modificaciones en los juegos del lenguaje y nuestra imagen del mundo, aun cuando no todo en nuestro lenguaje esté dado en términos de proposiciones empíricas y deban pensarse, en cambio, en función de las prácticas.

Esta es la dirección interpretativa que enfatiza Derek Bolton en “Life Form and Idealism” (1982). La idea de que una filosofía que se base ella misma en la noción de ‘vida’ es incompatible en primer lugar con el idealismo, ya que la vida no es una ‘idea’ ni la ‘forma de vida’ equivale a ‘conciencia’. El sujeto de una filosofía basada en una filosofía tal se encuentra dentro del mundo, no es un ego trascendental y ni siquiera está condicionada por el sujeto solamente. Pero además de no ser un contenido ideal, la forma de vida tampoco posee un rol trascendental. La ‘forma de vida’ no equivale a la ‘forma lógica’ del *Tractatus*, como parece querer indicar Brenner. Mientras en su primera obra Wittgenstein proponía que esta forma fuera el *orden* de la realidad, la posibilidad de que los hechos tuviesen una estructura particular (T 2.02 y 2.03) y de que las proposiciones pudieran representar dicho orden (T 2.1), en las *Investigaciones*, en cambio, sucede algo diferente. El lenguaje se origina en la forma de vida: los signos del lenguaje tienen significado porque son utilizados en las actividades humanas. Una vez más, usando las palabras de Wittgenstein en *Sobre la Certeza*:

El dar fundamentos, el justificar la evidencia, debe llegar sin embargo a un fin;... es nuestra *acción* la que yace en el fondo del juego del lenguaje. (SC § 204).

Por nuestra parte, ya hemos mostrado al analizar la postura de Strawson que el rol justificatorio no cae en el empleo de esta clase de argumentos sino en el carácter natural/social en relación al sujeto, que no es otra cosa que su forma de vida. La pregunta, formulada claramente, debe ser: ¿la gramática es trascendental en relación al vínculo entre nuestras creencias y la realidad? La respuesta es no: la introducción de las nociones ya abordadas de “juego de lenguaje” y de sus respectivas “gramáticas” manifiestas en una “forma de vida” están a una distancia infranqueable de las formas puras kantianas como para intentar establecer una analogía. Las reglas de la gramática informan prácticas insertas en nuestra vida por lo que su referida “autonomía” no debe interpretarse en el sentido de que se encuentran desvinculadas de las acciones humanas que las rodean.

Hemos señalado que las proposiciones que están fuera de toda duda, aquellas que funcionan como reglas, responden en términos muy generales a la naturaleza biológica y social, la educación y los intereses propiamente humanos. Pero ello no equivale a afirmar que se tratan de una explicación empírica. Las reglas no pueden derivarse de la experiencia ya que no se forman inductivamente ni se contrastan con ella. No podemos explicarlas derivándolas de los hechos sino que funcionan como el trasfondo de los datos. Ahora bien, esto no significa que se traten de afirmaciones de carácter trascendental. Tal como logra resumir ejemplarmente Bolton,

Nuestro lenguaje tiene características no-empíricas; pero esto no es porque nosotros y nuestro lenguaje sean trascendentales, relacionados con el mundo desde afuera; es porque nuestra comprensión emplea métodos, y estos métodos, y el lenguaje que se interrelaciona con ellos, pertenecen al mundo; son métodos de actividad. Y el estatus no-empírico de un juego de lenguaje particular es relativo, no absoluto; este es otro aspecto de la razón por qué 'no empírico' no significa ya lo mismo que el antiguo concepto 'trascendental' (o '*a priori*'). (Bolton, 1982: 280).

Hemos reconocido la necesidad de ciertas proposiciones, o reglas, gramáticas, certezas, pero ellas no son el principio de razón o causa de nuestras afirmaciones de conocimiento. Su necesidad está basada, a su vez, en la contingencia de las prácticas de las que son parte e incluyen una dependencia de la naturaleza biológica y social, miradas compartidas y ya dadas. Hay aquí un fundamento contingente para lo que es necesario. Un 'nosotros trascendental' plantea el riesgo de esta contingencia desaparezca en su conjunto.

2.3 Comparaciones y Conclusiones

Los argumentos expuestos a lo largo del capítulo nos permiten afirmar que ni el pensamiento filosófico del segundo Wittgenstein ni el del primer Heidegger pueden enmarcarse en una propuesta de tipo idealista trascendental y ello por algunos motivos similares. En primer lugar, ninguna de las dos propuestas puede identificarse con un sujeto trascendental kantiano, aunque aspectos de este rechazo puedan separar a los autores. El “nosotros” de Wittgenstein y el “ente que somos en cada caso nosotros mismos” de Heidegger resisten ser pensados como sujetos puros o lógico-formales, cuyo contacto con el mundo se vendría a establecer luego. El punto de partida resulta para estos pensadores, en cambio, el del ser humano situado y rodeado de los otros que son como él y de sus actividades u ocupaciones cotidianas que conforman su forma de vida. Este no es una mera constatación que luego se abandona al adquirir un punto de vista trascendental del sujeto sino que se mantiene como un fundamento de contingencia más allá del cual no se desea ni se puede legítimamente avanzar. En los dos casos hay un rechazo al sujeto cartesiano que anida, a pesar de sus reformas sustanciales, en el interior del sujeto kantiano y por lo tanto un repudio a brindar descripciones de la praxis humana en términos de ‘conciencia’.

Nos hemos esforzado, además, en mostrar por qué en cada caso puede llegarse a esta posición y a desentenderse consecuentemente de las adjudicaciones de idealismo trascendental por parte de sus intérpretes. En el caso de Heidegger y en oposición a la interpretación de Blattner del *then-now passage*, la imposibilidad de decir algo bajo determinadas circunstancias, a saber, la no existencia del Dasein, no tiene por qué implicar un punto de vista trascendental. La asociación de la noción de “trascendental” con otra que afirma “nada humano” arroja como resultado la suposición de un punto de vista al que Heidegger se opuso explícitamente y que implica partir de un trascendentalismo como si se tratara de uno de tipo exclusivamente subjetivo a la vez que despojado del mundo. El Dasein es siempre fáctico; está esencialmente arrojado al mundo y no puede aislarse de su situación.

En el caso de Wittgenstein, argumentamos en contra de la sugerencia de Williams de que resulta inadecuado emplear el pronombre personal ‘nosotros’ como expresión de un ‘sujeto trascendental pluralizado’, un descendiente del yo trascendental kantiano. A partir de la constatación del empleo concreto que realiza Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* del ‘nosotros’, afirmamos que resulta identificable con una comunidad de hablantes o grupo,

es decir, su uso siempre está expresado en términos de actividades sociales concretas y comunes, que se diferenciarían de otro grupo de hablantes, real o imaginario.

La implicación entre sujeto y praxis en ambos autores posee tal raigambre que un planteo trascendental que parta de la separación misma entre sujeto y mundo resultará necesariamente infructuoso para comprender sus propuestas filosóficas. Si pensamos ahora en un contexto de un sujeto trascendental, esta figura se deformaría completamente, en tanto la separación entre hecho y mundo se plantea como un abismo que luego viene a solucionar el sujeto gracias a su actividad constituyente.

En segundo lugar, la afirmación de que sólo tenemos acceso a una descripción de la realidad desde nuestro propio punto de vista, del cual no podemos salir, no es suficiente para apoyar una lectura trascendental. En ambos casos se ha sostenido la trivialidad o superficialidad de una afirmación como la rechazada y tanto Carman como Malcolm señalan algo similar en relación a Heidegger y a Wittgenstein, respectivamente. En relación a Heidegger, Carman afirma que la propuesta de Blattner sólo genera como conclusión preguntas sin sentido al sostener que desde el punto de vista trascendental “no podemos preguntar con sentido si las cosas existen o no” y que las condiciones hermenéuticas mínimas no son una afirmación de idealismo como tampoco lo es el decir que si nos privamos de todo recurso hermenéutico posible nos encontraremos literalmente incapacitados para decir cualquier cosa.

En el mismo tono ocurre la crítica de Malcolm, quien sostiene que la afirmación idealista de Williams adolece del mismo síntoma al basar su lectura idealista trascendental en el hecho evidente de que la comprensión del mundo depende de nosotros o está descrita en términos de nuestro lenguaje y que de no contar con el punto de vista trascendental este factor nos transformaría en una especie de mónadas cerradas incapaces de conectarse con otras posiciones o perspectivas del mundo.

Ahora bien, la coincidencia de ambos pensadores en torno a la resistencia ofrecida a lecturas de tipo idealistas trascendentales comienza a separarse al ingresar en un tema inmediatamente relacionado, a saber, el del empleo de argumentos de tipo trascendental. Si bien tanto en relación a Wittgenstein como en relación a Heidegger encontramos interpretaciones que sostienen una lectura trascendental de los autores no comprometida con el idealismo, nuestra posición al respecto separa estos caminos. El haber analizado cada una de las propuestas nos brinda elementos de comparación que facilitan nuestra toma de posición: si bien ninguno de los dos autores es un idealista trascendental, mientras Heidegger adhirió a un proyecto trascendental (no idealista) como marco metodológico preliminar de su investigación, Wittgenstein no utilizó este tipo de recursos en su propuesta filosófica.

La cuestión trascendental en *Ser y Tiempo* es asumida con un giro en relación a los empleos en sus antecesores Kant y Husserl debido a que ya no se intenta dar respuesta al modo en que las cosas se dan a la conciencia sino describir cómo es posible algo así como el “darse” conjunto del espacio donde el mundo y el Dasein se encuentran ya entretreídos. La aperturidad proyectiva y comprensiva de posibilidades de ser por parte del Dasein viene condicionada y limitada por lo que nos rodea y por nuestra propia condición “arrojada”. Heidegger señala esta condición a través de un Dasein fáctico. El punto de vista trascendental, entonces, no constituye los entes tal como son en sí mismos ni empíricamente en el sentido de hacerlo tal como se nos aparecen. Lo que plantea, ante todo, es el “cómo” en que nos encontramos con los entes partiendo de una acepción más débil pero adecuada en tanto no supone separación alguna entre los planos fáctico y trascendental.

Wittgenstein, en cambio, no se atiene a este tipo de explicaciones trascendentales. La investigación del lenguaje, que caracteriza la tarea de la filosofía, no debe tener pretensiones de constituirse en una teoría sistemática y científica. Precisamente por no tratarse de una investigación empírica, no intenta brindar explicaciones sino facilitar descripciones del uso de nuestro lenguaje que permitan desestimar determinados problemas filosóficos. En este sentido, el §109 de *Investigaciones Filosóficas* afirma:

Nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia 'de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios' — sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir — no podría interesarnos... Y no podemos proponer teoría ninguna... Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje... (IF §109).

Ahora bien, que no se trate de una investigación empírica no significa que sea una de tipo trascendental. Una invitación a no caer presos de estos errores puede tomarse de recomendaciones como las que se ubican en el párrafo inmediatamente anterior al citado:

La filosofía de la lógica no habla de oraciones y palabras en ningún sentido distinto de aquel en que lo hacemos en la vida ordinaria cuando decimos, por ejemplo, «aquí hay escrita una oración china» o «no, esto sólo tiene el aspecto de

escritura, pero es un ornamento», etc...La pregunta « ¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a « ¿Qué es una pieza de ajedrez?» (IF §108).

Tampoco hay en Wittgenstein un proyecto filosófico trascendental en continuidad con el *Tractatus*. Cierto es que para ambos autores, el del *Tractatus* y el de las *Investigaciones*, la tarea de la filosofía se plantea con similitudes en el sentido de que se trata ante todo de una actividad¹⁵⁸ y no de una doctrina o un sistema, dirigida a revelar lo absurdo de lo que los filósofos han considerado tradicionalmente como su tema. Pero la tarea no se emprende del mismo modo en el segundo período del autor: producto de su nueva concepción del funcionamiento del lenguaje, ya no piensa que la filosofía deba establecer los límites del mismo modo, ya que los significados no están establecidos de una vez y para siempre sino que puede haber continuidades entre diferentes patrones de uso y extenderse hacia otros empleos nuevos (por ej., cf. IF § 282: decimos que la muñecas sienten dolor cuando estamos jugando).

Nuestra posición nos permite cotejar, por ejemplo, la lectura trascendental asociada de Wittgenstein y Heidegger llevada adelante dentro de la tradición continental por Karl Otto Apel y que tuvo gran peso en el debate acerca del empleo de argumentos trascendentales en Ética. Apel argumenta que la perspectiva ética es una condición necesaria y exigida para cualquier compromiso con la verdad, la investigación y más aún, con cualquier intento de comunicación que resulte exitoso.

Su libro *La Transformación de la Filosofía* recoge a lo largo de sus múltiples ensayos¹⁵⁹ el objetivo general y primordial de mostrar la transformación de la filosofía trascendental de raigambre kantiana a partir de la importancia que cobra en el siglo XX el lenguaje. En su trabajo “El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental”, afirma:

Toda teoría filosófica de la ciencia debe responder a la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez de la ciencia. Sin embargo, frente a los defensores de un kantismo ortodoxo, considero también que la respuesta a la cuestión kantiana no conduce a una filosofía kantiana de una «conciencia trascendental» en general. La respuesta a la pregunta por el sujeto trascendental de la ciencia debe, más bien, en mi opinión, estar mediada por la auténtica

¹⁵⁸ Cf. T 4.111, 4.112, 4.11 y 4.114.

¹⁵⁹ Los dos volúmenes que conforman *La Transformación de la Filosofía* de Apel recogen ensayos de un período de tiempo de quince años, aproximadamente, desde finales de la década del cincuenta a principios de los setenta.

adquisición de la filosofía de nuestro siglo: por el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje y, con ello, de la comunidad lingüística. (Apel, 1985: vol. II, 297-315).

La reflexión ya no es entendida, consecuentemente, como una capacidad que tiene la conciencia y que ejecuta sobre sus contenidos mentales o actos intencionales. La reflexión es ante todo una característica del lenguaje ordinario que, de este modo, puede tematizar su propio sentido así como el de las acciones y conductas que se entretajan con los enunciados lingüísticos en un juego de lenguaje.

Hasta aquí, el empleo de los conceptos wittgenstenianos del último período parecería bastante congruente. Sin embargo, el siguiente paso dado por Apel debe llamarnos la atención a la luz de lo estudiado en este capítulo de la tesis:

Lo que evidentemente posibilita la específica relación entre *sistema lingüístico*, *uso del lenguaje*, *experiencia* condicionada lingüísticamente y *praxis* vital humana, es el hecho de que el lenguaje ordinario natural no excluya la autorreflexividad, sino que en cierto modo sea su propio metalenguaje (Apel, 1985: vol. II, 327).

Nuestra opinión es que Wittgenstein no participa plenamente de esta noción de filosofía trascendental transformada precisamente porque no adhiere a esta descripción del lenguaje. Para Wittgenstein, el lenguaje es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo, nuestra forma de vida, y no hay por lo tanto un punto de vista privilegiado por parte del nosotros, alejado del mundo o reflexivamente “excéntrico”; su lenguaje no puede ir más allá ni ser un meta-juego. Los intereses de Wittgenstein son otros y esto es algo que Apel reconoce en parte al afirmar que el autor de las *Investigaciones Filosóficas* termina rechazando un planteo trascendental. Es nuestra segunda naturaleza, o nuestra naturaleza social, la que nos habilita a mantener instancias reflexivas sobre nuestras acciones por lo que no resulta necesario comprometerse con la idea de Apel de un “juego lingüístico ideal” (Apel, 1985: vol. II, 331-332) que actúe como marco normativo para el seguimiento de reglas.

Sí podemos, en cambio, compatibilizar la opinión de Apel de que Heidegger ha sido un pionero en investigar el posible valor trascendental de los objetos que son a la vez empíricos, ampliando de este modo la filosofía trascendental kantiana. Apel afirma:

De hecho, desde un punto de vista fenomenológico-trascendental, es falso hablar de la constitución como de un acto subjetivo: *los fenómenos se constituyen o se han constituido para nosotros ya siempre*. Con nuestros actos subjetivos, tenemos que responder ya siempre al mundo constituido –a la *Lichtung* del ahí (*Da*). (Apel, 1985: vol. I, 36).

La lectura de Apel acerca de una confluencia del plano empírico y trascendental en el pensamiento de Heidegger es reemplazada por la co-originaria entre ser y ente y por el carácter fáctico y trascendental del Dasein. La proyección de sentidos, constitución del sentido para decirlo con Apel, es cooriginaria con el plano óntico, con el mundo en que el Dasein se encuentra arrojado. Este punto de vista también permite debilitar el límite que encontraba Blattner al afirmar que nada podría decirse de las cosas desde el punto de vista trascendental. Para Blattner, en esta separación tajante entre los planos empírico y trascendental el Dasein se relaciona con el ser, o dicho en otros términos, proyecta sentidos gracias a su comprensión del ser, pero nada puede decir de su relación con los entes. Una comprensión adecuada del proyecto trascendental heideggeriano nos devuelve a la constatación de que el Dasein está siempre rodeado de las cosas en su tematización trascendental.

Quisiéramos mencionar, por último, lo que consideramos una ventaja para Wittgenstein en relación a la toma de distancia de su adjudicación de idealismo trascendental: mientras Heidegger depende de que tomemos partido por la separación entre idealismo trascendental y un punto de vista trascendental (no idealista), la posición de Wittgenstein resulta más directa en tanto, sea cual sea la posición que tomemos respecto a la vinculación necesaria de los argumentos trascendentales y el idealismo, logra desprenderse de la acusación. Esta ventaja para Wittgenstein puede ser traducida en dificultades para Heidegger en tanto debe dar cuenta de cómo su proyecto trascendental permite salirse del solipsismo y solucionar la tensión entre facticidad y trascendentalidad. En relación a este último aspecto, hemos aclarado que un proyecto trascendental en sentido heideggeriano involucra una unión entre ambos planos y nunca se aleja del carácter fáctico del Dasein, gracias a la disociación establecida respecto del ‘sujeto trascendental’ kantiano. Es el primer aspecto el que plantea un desafío mayor en vistas a los esfuerzos del propio autor.

Una conocida crítica a Heidegger en su planteo del Dasein es que se encuentra solo; no hay allí una tematización suficiente de su ser-con-otros. Esto nos pondría en riesgo de retrotraernos a las aguas del solipsismo. Hemos intentando esgrimir, en el apartado c) de las críticas a Blattner, los argumentos que consideramos atenuantes de esta clase de lecturas, entre ellos, el rechazo a pensar en su filosofía como una filosofía subjetivista así como el modo

cotidiano de ser del Dasein en el que no se distingue de los otros asumiéndose de un modo impersonal junto a los demás que son como él. El 'Das Man' puede interpretarse, en esta línea, como una forma de externalismo social. También sus análisis del 'ser-con' y del 'mundo compartido' avanzan en esta misma dirección. Heidegger critica, tal como se analizó al referirnos a pasajes de *Introducción a la Filosofía*, el carácter monadológico leibniziano señalando que el estar juntos de mónadas no puede dar cuenta del fenómeno originario de la existencia.

A pesar de esto, podríamos decir que su descripción resulta escasa al fin de dar cuenta del carácter social o comunitario del Dasein. Por momentos, y a pesar de sus advertencias contrarias, la descripción se torna un tanto peyorativa al describir el estado comunitario y cotidiano del Dasein como una "dictadura de los otros", un "estado de inautenticidad" o de "impropiedad". Pareciera que en los planteos de Heidegger no hay instancia alguna sobre nuestra capacidad de tener experiencias directas de los otros y que, por el contrario, subyace la asimetría entre la experiencia de nosotros mismos y las experiencias que de los otros tenemos. Los motivos que originan esta observación se deben a que él no persigue establecer o analizar la existencia de otros seres humanos, sino que los otros están necesariamente presentes en el modo de ser o existencia de cada uno de nosotros, son parte de nuestro modo de ser ya que estamos en un mundo compartido.

Wittgenstein, en cambio, logra situar de un modo más concreto y directo el carácter social y comunitario de las personas y su explicación siempre se da en términos de la interacción grupales. Su argumento contra el lenguaje privado forma parte de los intentos más famosos y eficaces de dar un respaldo al carácter esencialmente intersubjetivo del lenguaje. Ha sido universalmente aceptado que los lenguajes naturales son una actividad compartida, comunitaria. Pero Wittgenstein logra mostrar que esta constatación es algo tan intrínseco a la naturaleza del lenguaje que sin los otros no podríamos tener este. Un lenguaje necesariamente privado, uno con características que pueda, en principio, ser comprendido por una sola persona, es lógicamente imposible. De este modo logra brindar una respuesta al "problema de las otras mentes" desde un punto de vista epistemológico antes que ontológico, como es el plano en que se sitúan los desarrollos de Heidegger. No se puede seguir reglas una sola vez y de un modo aislado, como tampoco ser usuario de un lenguaje cuyos significados no sean compartidos por una comunidad.

Por estas razones, nos inclinamos por decir que Wittgenstein ha hecho más por mostrar el carácter social y comunitario del lenguaje y las acciones o, en pocas palabras, de nuestra forma de vida. Pero si esto es así, no va aun en desmedro de la posición que afirma que Heidegger fue crítico de la idea de 'sujeto trascendental' inherente al idealismo

trascendental y de la noción de mente como conciencia instaurada por Descartes. En ello tuvo, además, una posición completamente compatible a las propias de Wittgenstein en su segunda etapa de pensamiento.

3. LECTURAS IDEALISTAS LINGÜÍSTICAS

“La esencia se expresa en la gramática” (IF §371).

“La significatividad abierta, en cuanto constitución existencial del Dasein, de su ser-en-el-mundo, es la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad respeccional” (SZ §18: 87)

El idealismo lingüístico tiene un tronco común con el idealismo en general, a saber, la afirmación de que la realidad o los objetos que en ella se encuentran no existen con independencia del sujeto. Ahora bien, es el lenguaje quien sirve de intermediario en este vínculo. En términos generales, el lenguaje del idealismo es uno que 1) es una creación humana y 2) la realidad es un producto de él.

Esta posición se compromete con la idea de que nuestras manifestaciones lingüísticas determinan de alguna medida los objetos a los que las mismas refieren y que la realidad es tan modificable e histórica como nuestro propio lenguaje. Por lo tanto, este idealismo con un giro lingüístico afirma que la realidad depende de algún aspecto del lenguaje que hablamos.

Según la definición que nos da Ilham Dilman en su libro *Wittgenstein's Copernican Revolution* (2002), el idealismo lingüístico parte de su radical oposición a posturas realistas que imaginan que el lenguaje no sólo está fundado en la realidad sino que además, y por lo tanto, la refleja en su aspectos más generales. Este tipo de realismo de carácter “representacional” o como se lo conoce, “indirecto”, es asumido en la historia de la filosofía de un modo paradigmático por John Locke. El *Ensayo sobre el Entendimiento humano* propone que datos simples de la experiencia sensible, recibidos pasivamente desde el entorno, preceden nuestras ideas complejas en la mente y propician el material a partir del cual se obtienen, por abstracción, los conceptos que nuestro lenguaje utiliza. Las palabras significan ‘ideas’ para Locke: “Las palabras, en su significación primaria, nada significan excepto las ideas que están en la mente del que las usa” (Locke, 1961: Ensayo III, II, 2).¹⁶⁰

¹⁶⁰ Con la matización, “en su significación primaria”, Locke parecía excluir ante todo las ocurrencias metalingüísticas de las palabras, esto es, cuando las palabras se utilizan para referirse a sí mismas, y además, las palabras sincategoremáticas, de las que explícitamente afirma que sirven para significar la conexión que establece la mente con las proposiciones, vinculando unas con otras.

Por esta razón Ian Hacking, en *Why Does Language Matter to Philosophy?* (1975: 182),¹⁶¹ señala el parecido del idealismo lingüístico, en tanto expresa que nada existe sin lenguaje, con la propuesta filosófica de Berkeley de que todo lo que existe es de naturaleza mental o su ley “ser es ser mencionado”. El idealismo lingüístico sostiene que sólo existe aquello que es hablado (*talked*); nada tiene realidad a menos que sea expresado o escrito. Esta noción “tan extravagante”, según el autor, proviene de lo que comúnmente llamamos un idealismo empírico. En este libro Hacking recuerda la idea filológica de Johann Georg Hamann quien retomaba las palabras de San Juan Evangelista para describir su posición: “Sin palabras, no hay razón, no hay mundo. En la palabra reside la fuente de toda creación y orden.”¹⁶² Esto podría significar que el lenguaje y el mundo fueron creados por el logos de Dios pero también que “nada existe sin palabras”. Para Hamann la narración de San Juan está equivocada desde que Dios no puso nombre a cada cosa sino que las cosas individuales existen cuando son descritas a través de un lenguaje de una comunidad. El lenguaje no es representativo sino que a él debemos la existencia y la estructura de nuestros pensamientos sobre el mundo. Sin palabras no habría mundo ni razón.

La expresión “idealismo lingüístico” fue introducida un año después de la publicación de Hacking, en 1976, por Elizabeth Anscombe en su artículo *Wittgenstein’s Linguistic Idealism* (1981), para hacer referencia a un idealismo que describe conceptos en términos de prácticas lingüísticas (1981: 112). La gramática es la encargada de fijar una palabra como “tal palabra”. Oponiéndose a la idea de que la gramática se corresponde con algo del objeto, algo así como “su esencia real” acerca de la cual puede o no haber un lenguaje, el idealismo lingüístico piensa que el “objeto” es él mismo dependiente del lenguaje. Anscombe afirma: “si esto se aplica por completo, lo llamo “idealismo lingüístico” (1981: 113).

Podríamos decir, entonces, que el idealismo lingüístico es un modo de ver las cosas de acuerdo con la idea o interpretación que nuestro lenguaje nos proporciona en relación a ellas, conforme a lo que uno cree que son y cuya creencia se configura en el lenguaje mismo en primera instancia. Es nuestro lenguaje el que tiene, de algún modo, un trasfondo subjetivo,

¹⁶¹ Cf. tb. su libro *Historical Ontology* (Hacking, 2004: 139).

¹⁶² Hamann pensaba, además, que el lenguaje era el vínculo entre la humanidad y Dios. Del siguiente modo re-describe el Jardín del Edén: “Cada fenómeno de la naturaleza era una palabra, -el signo, símbolo y promesa de una nueva y misteriosa, inexplicable unión más íntima, la participación y la comunidad de las energías e ideas divinas. Todo lo que el ser humano oyó desde el principio, vio con sus ojos, contempló y palpó con sus manos era una palabra viva; porque Dios era la palabra” (1999: N III, 32: 21–30).

aunque ahora compartido. En oposición a una concepción del lenguaje que representa el mundo, el idealismo lingüístico es “creativo”, aunque lo sea en el seno del uso y la tradición.

En continuidad con esta línea de lectura, el idealismo lingüístico también puede verse como un modo de salir a las dificultades plasmadas en las críticas de Wittgenstein a la solución de Moore al problema del mundo externo,¹⁶³ enmarcado en un realismo del sentido común. El problema de la demostración de Moore, que partía, por ejemplo, de la afirmación “aquí hay una mano” y su gesto correspondiente, es que presupone precisamente aquello que quiere demostrar, el objeto material. Al señalar la mano uno asume o da por sentado la realidad física. En esta circularidad de la argumentación encontramos el límite de las pretensiones del realista que busca establecer que todo un modo de discurso y razonamiento está fundado en una realidad independiente a él. Entonces, podría valorarse cómo el idealismo lingüístico se configura como el reverso de una concepción realista en general: “es la realidad la que refleja al lenguaje en su lógica gramatical. Ella es por lo tanto el producto del lenguaje y como tal una creación humana” (Dilman, 2002: 4).

Dentro de las desventajas que sus objetores suelen mencionar como tales, resulta ser que un enfoque idealista lingüístico conlleva necesariamente una sobrevaloración de la función y características del lenguaje y conduce a consecuencias relativistas, tal como señala Cristina Lafont en *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (1997: 23-24). Ella señala dos consecuencias que acompañan el giro lingüístico en la tradición alemana y que dan lugar a problemas ajenos a la filosofía trascendental: en primer lugar, el debilitamiento del carácter objetivo de la experiencia a partir de la aceptación de una pluralidad de lenguajes naturales y de consecuentes configuraciones del mundo. En segundo lugar, la debilidad con la que cuenta cualquier intento de comunicación entre lenguajes y, por lo tanto, experiencias diferentes del mundo. En este sentido podemos añadir que una perspectiva idealista lingüística implicaría una “destracendentalización” de la filosofía y un acercamiento a consecuencias relativistas derivadas de su postura.¹⁶⁴

Dado el avance investigativo del capítulo anterior, donde justificamos la perspectiva trascendental empleada por Heidegger pero no así por Wittgenstein, resulta más sencillo mostrar el alejamiento de Heidegger respecto de esta clase de posiciones que lo que nos

¹⁶³ Hemos referido a las soluciones brindadas por Moore al escepticismo del mundo externo así como a la posición de Wittgenstein respecto de ella en la PRIMERA PARTE de la tesis (1.3.3).

¹⁶⁴ La generalidad de nuestra conclusión, en tanto puede aplicarse tanto al pensamiento de Heidegger como al de Wittgenstein, está respaldada también a partir de las interpretaciones de Wittgenstein como un relativista cultural. Sobre las consecuencias relativistas del idealismo lingüístico en el caso de las interpretaciones de Wittgenstein se puede consultar Dilman (2002: 120-127).

ocurre al contraponerla con Wittgenstein. En primer lugar, como dijimos, porque ya hemos argumentado que Wittgenstein no se compromete en su segundo período con una argumentación de tipo trascendental. Heidegger en cambio, sostiene un proyecto de esta índole en *Ser y Tiempo* y en obras anteriores a la *Kehre*. En segundo lugar, hay en Wittgenstein una atención en el lenguaje que difícilmente pueda compararse con el lugar que ocupa este tema en el primer período del pensador alemán, ello a pesar de los esfuerzos en contrarios realizados por Cristina Lafont y que mencionaremos a continuación.

Wittgenstein adquiere su formación filosófica en el epicentro del debate acerca de la estructura formal del lenguaje y del análisis de su empleo cotidiano. Cuenta entre sus mentores y referentes a la hora de dialogar a personas de la talla de Frege, Russell y Moore. Tal como veremos a continuación, la interpretación de Heidegger como un idealista lingüístico parte, en cambio, de su asociación con la tradición alemana del lenguaje que se remonta a Hamann, Herder y Humboldt. Esta diferencia en el contexto de su pensamiento y de sus intereses se encuentra plasmada en el espacio que ambos otorgan a la reflexión sobre el lenguaje y a las herramientas metodológicas para abarcarlo y que pueden resumirse en la preocupación eminentemente ontológica de Heidegger y centrada en el lenguaje proposicional y en las prácticas lingüísticas para el caso de Wittgenstein.

Sin embargo, esto no nos impide pensarlos en relación, ello por dos motivos: 1) el análisis del lenguaje como una “articulación de los significados del mundo”, que abre y organiza el espacio en el que se mueve ya siempre el Dasein, nos muestra desde un trasfondo ontológico cómo el lenguaje es más que una comunicación de contenidos internos de la conciencia y que recorre nuestro propio ser en el mundo. Esto es algo que, creemos, Wittgenstein también dejó de manifiesto aunque en sus propios términos al decirnos que nuestro lenguaje, nuestros juegos de lenguaje, son nuestra forma de vida y que poseen un arraigamiento último en nuestra acción. 2) Lafont parte de la tradición de Hamann, Herder y Humboldt pero para ingresar a Heidegger en otro debate, el de la teoría de la referencia donde pareciera que el autor alemán se mide en relación a posturas como la de Frege, Kripke y Putnam, por citar sólo algunos ejemplos. En este sentido, su lectura está pensada en diálogo directo con la corriente analítica de la reflexión del lenguaje. Al hacerlo, pone al pensamiento de Heidegger en el centro del debate de una problemática nacida en la cuna de la tradición wittgensteniana del lenguaje.

Recogeremos dos lecturas paradigmáticas del idealismo lingüístico referidas a nuestros autores a fin de poder estudiar y sopesar en profundidad el alcance explicativo de estas teorías. Por una parte, recogeremos la ya citada lectura de Cristina Lafont en *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (1997) así como en su

artículo aparecido una década luego: "Heidegger and the Synthetic A Priori" (2007). Por otra parte, las lecturas en torno a Wittgenstein en términos idealistas lingüísticos se centrarán en la publicación de Elisabeth Anscombe de 1976 que lleva por título "The Question of Linguistic Idealism" (1981), por tratarse de la primera interpretación en este sentido del autor vienés, así como el artículo "The Question of Linguistic Idealism Revisited" (1996) de David Bloor. Estos tres intérpretes son representantes indiscutidos de la clase de lecturas a las que nos abocaremos en el presente capítulo y ejemplos de la lucidez y claridad del análisis filosófico, aun cuando en esta ocasión no acordaremos con sus conclusiones.

Nuestra hipótesis para abordar las interpretaciones presentadas en este capítulo serán que ni Wittgenstein en su segundo período de pensamiento, ni Heidegger en su primer período, fueron "idealistas lingüísticos". En el caso de Heidegger, además, tampoco sostuvo una teoría de la referencia indirecta del estilo que Lafont pretende adjudicarle sino que su posición se acerca mucho más a una posición externalista como la de Putnam al respecto. En particular, mostraremos que ni para Wittgenstein ni para Heidegger hay una concepción del lenguaje que involucre un idealismo lingüístico ya que, ni el lenguaje es una creación humana ni la realidad depende del lenguaje.

En el caso de Wittgenstein, el lenguaje es, tal como sostiene Dilman (2002: 5), algo que ha evolucionado en el curso de la historia de la humanidad desde los primeros sonidos realizados y respondidos por personas primitivas en un pasado remoto, comunicándose en un modo muy elemental tal como el resto de los animales. El lenguaje ha evolucionado junto con la vida de los humanos, no es algo que los humanos crearon por ser humanos.

En el caso de Heidegger, el 'lenguaje' en *Ser y Tiempo* es pasible de ser caracterizado de dos modos: en un sentido óptico, como *Sprache*, y en uno ontológico, como 'discurso', *Rede*. Ambas dimensiones del lenguaje tienen 'significados' como modos de referencia o remisiones al mundo, pero mientras el primero es de tipo proposicional o expresado en enunciados, el segundo es eminentemente práctico-vital y "ante-predicativo". La interpretación correcta de estas "significaciones", fundamento de sus manifestaciones ópticas, nos muestran una versión no hipostasiada del lenguaje sino fundada en nuestras prácticas y comportamientos ocupados con lo que nos rodea.

En este sentido, nos interesa particularmente argumentar que la realidad tampoco es un producto del lenguaje humano. Para sostener esta posición, no queremos valernos de su opuesto, el realismo que consistiría en afirmar que el lenguaje se funda en la realidad. Intentaremos perfilar una tercera vía, intermedia si se quiere, que consiste en pensar que nuestro modo de razonar y el lenguaje en general se fundan en nuestras acciones y actividades en las cuales ya nos encontramos inmersos en la realidad. Entonces, no contamos aquí con un

fundamento último que actúe como principio de razón suficiente para el lenguaje o para la realidad, sino un entramado entre estos factores arraigados en las prácticas y acciones humanas. El lenguaje no es completamente arbitrario sino que se halla inserto en nuestro modo de vida, entretejido con las acciones que llevamos adelante.

En cuanto a los antecedentes de una lectura comparada de Wittgenstein y Heidegger en torno a su posible posicionamiento como idealistas lingüísticos, estamos en condiciones de citar tres referentes. En primer lugar, fue el maestro de Lafont, Jürgen Habermas,¹⁶⁵ quien en su libro *Verdad y Justificación* (2002) nota el parecido entre Wittgenstein y Heidegger en función de su compromiso con una postura idealista de carácter lingüístico, a la vez que resaltó los problemas que esta perspectiva genera para aquellos que desean comprometerse con la validez universal de la verdad y el carácter objetivo de la razón. Habermas afirma que tanto Wittgenstein como Heidegger consumaron cada uno una variante del giro lingüístico y que sus propuestas cuentan, en este aspecto, con coincidencias¹⁶⁶ que llevan progresivamente a una contextualización del lenguaje por parte del primero y al “idealismo de la apertura lingüística del mundo” por parte del segundo. Esta es la línea de pensamiento que veremos reflejada en la posición de Lafont, quien tiene el mérito de haber consolidado este diálogo, no sólo con Wittgenstein sino también con los debates acerca del ‘significado’ en la filosofía anglosajona.

El segundo lugar, y como contracara de la posición de Habermas, el libro de Anthony Rudd, *Expressing the World / Skepticism, Wittgenstein y Heidegger* (2003), mantiene una lúcida conversación con el escepticismo a través de las originales salidas que nuestros autores proponen a su desafío y al hacerlo, trae a diálogo a la tradición continental y a la analítica. Su posición es que mientras consideremos nuestro conocimiento de la realidad externa como un asunto puramente intelectual, el escepticismo se mantendrá irrefutable. Un genuino conocimiento implica, en cambio, una comprensión de su composición atada a patrones de actividad práctica y a nuestra vida emotiva en general. Esto conduce a Rudd a mostrar que tanto Wittgenstein como Heidegger han sido externalistas de un modo similar, al afirmar que la mente y el mundo no pueden separarse uno de otro. Al hacerlo, nuestros filósofos rechazan cualquier versión de realismo metafísico al devolvernos desde nuestra especulación metafísica a nuestras ocupaciones prácticas cotidianas en el mundo. La diferencia entre estos dos autores es que mientras Wittgenstein sostuvo un externalismo en términos lingüísticos, Heidegger lo

¹⁶⁵ Hemos hecho referencia a la lectura de Habermas anteriormente, en el apartado 1.1 de nuestra Tesis.

¹⁶⁶ Cf. Habermas (2002: 66). Habermas piensa, sin embargo, que las propuestas idealistas se ven más claramente establecidas en el primer período de pensamiento de Wittgenstein así como en el último Heidegger.

manifestó a partir de un análisis ontológico. Lo que resulta claro es que ninguno de los dos estaría comprometido con un idealismo en el que la realidad dependiese del lenguaje y Rudd dedica algunos apartados a separar a nuestros autores de esta concepción. La lectura de Rudd resulta del todo afín con nuestros propósitos por lo que sus desarrollos aparecerán nuevamente en el apartado destinado a las Comparaciones con el objeto de nutrir nuestras Conclusiones una vez realizado el estudio de las posiciones interpretativas en relación a Heidegger y Wittgenstein.

La estructura expositiva seguirá la propuesta de desarrollo de cada capítulo de esta tesis: en el apartado 3.1 reseñaremos la posible lectura idealista que se desprende del modo de concebir el lenguaje por parte de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Luego, ensayaremos algunas críticas a esta posición adentrándonos en la idea de que el lenguaje posee para Heidegger una dimensión ontológica que resulta ser no-proposicional y por lo tanto difícilmente pueda ser leída en términos humboldtianos como “apertura simbólica del mundo”. Además de no participar de una “hipostación” del lenguaje, Heidegger tampoco es víctima de sus conclusiones relativistas ni adhiere a una teoría intensional de la referencia.

El apartado 3.2 centrará su atención en la lectura que Elisabeth Anscombe y David Bloor efectúan del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta idealista lingüística, mostrando a la vez las diferencias entre estos autores así como la apropiación y modificación que realiza Bloor en relación a las tesis de la intérprete. De un modo similar al intento de Lafont en relación a Heidegger, Bloor propone mostrar una caracterización del “idealismo lingüístico” como una forma abreviada de nombrar un mecanismo particular e identificable, aunque social, en virtud del cual verdades y realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas. Nuestro objetivo será exponer cómo la concepción de Bloor puede ser objetada al reparar en dos aspectos de esta clase de interpretaciones idealistas lingüísticas: la idea de que nuestra gramática crea lo que las cosas son al determinar su esencia así como el relativismo cultural en detrimento de cualquier objetividad que vaya más allá del acuerdo entre los participantes de un juego de lenguaje.

El último apartado 3.3 estará destinado a recapitular y comparar las conclusiones parciales obtenidas a lo largo del capítulo y a realizar algunas consideraciones críticas adicionales en este sentido.

3.1 El idealismo lingüístico de Heidegger

Una interpretación idealista lingüística del pensamiento de Heidegger debería comprometerse con alguna descripción que respalde la afirmación de que los entes dependen en su existencia no sólo del Dasein, sino del lenguaje de este, es decir, debe ser capaz de mostrar que es primordialmente a través del lenguaje que las cosas se configuran tal cual son. Por lo tanto, creemos justificado dedicar el resto de este apartado recordar algunos aspectos relevantes de la concepción que Heidegger posee del lenguaje a fin poder comprender y evaluar luego si es posible adjudicarle el lugar que una interpretación idealista lingüística debería otorgarle.

El rol que tiene el lenguaje en el pensamiento del primer Heidegger se debe plantear, como ocurre en relación a otras instancias de su pensamiento, en una doble dimensión óntico/ontológica. Por un lado, *Ser y Tiempo* sostiene que el lenguaje “tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein” (SZ: §34: 161). Esta observación nos lleva a considerarlo en tanto ‘discurso’ (*Rede*), una instancia fundamental del lenguaje cuya función es la de articular aquellos sentidos y modos de ser que proyectamos y el modo en que ya nos encontramos dispuestos a ser afectados por lo que nos rodea. Mientras el primer elemento responde al carácter proyectivo del comprender (*Verstehen*) del Dasein, el segundo muestra el carácter fáctico del mismo manifiesto en la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). En este sentido Heidegger afirma que “el discurso es existencialmente co-originario con la disposición afectiva y el comprender” (SZ: §34: 161).

El lenguaje posee, además, un carácter hermenéutico que enfatiza el hecho de que el “discurso” no responde en primera instancia a expresiones proposicionales o enunciados que hablan “acerca de” algo, sino que es anterior y fundante de este tipo de manifestaciones. Heidegger se inclina, así, por un trato circunspectivo con lo a-la-mano, que lo considera interpretativamente cada vez “en cuanto algo”, sin necesidad de una mediación previa de un enunciado que lo determine. Esta interpretación (*Auslegung*) que proyecta las posibilidades vitales del *Dasein* es, en este sentido, “ante-predicativa” (*vorprädikative* - SZ §32: 149), siendo el enunciado el lugar donde se expresa esta articulación práctica de lo que rodea al *Dasein*.

Por otra parte, el lenguaje también es asumido en su manifestación óntica, es decir, en lo que solemos entender habitualmente por ‘lenguaje’ (*Sprache*): enunciados, palabras, signos, gestos. Se tratan de las manifestaciones mundanas de esta raíz del lenguaje que es el “discurso”. Es en esta instancia derivada o fundada en la raíz del lenguaje entendido en el primer sentido, en la que debemos situar el lenguaje expresado proposicionalmente.

En el contexto de su crítica al modelo representacionista del conocimiento, Heidegger nos dice que un enunciado no debe interpretarse como un “proceso” por medio del cual un sujeto se procura representaciones de algo, las que quedan guardadas “dentro”, y con respecto a las cuales puede surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su “concordancia” con la realidad (SZ §13: 62).

Si recordamos cómo define Heidegger la noción de enunciado,¹⁶⁷ notaremos que siempre nos hallamos en una comprensión previa (“ante-predicativa”), no gnoseológica, de lo enunciado. El “con qué” propio de la consideración del ente en la ocupación del mismo, es decir, en su pragmaticidad y a partir de la mirada interpretativa del *Dasein*, en tanto se encuentra desarrollando sus posibilidades comprensivas, queda aquí en el enunciado transformado en un “acerca de qué”. La consideración del ente en tanto útil en su ““como” hermenéutico” da paso a la consideración de la cosa en su ““como” *apofántico*” ejercido a través del enunciado. (SZ §33: 158).

La alteración en el modo de entender la estructura enunciativa implica, en consonancia con esto, una modificación en la concepción de ‘verdad’, en tanto el enunciado ha sido considerado por la tradición el “lugar” originario de la verdad y ésta, la concordancia entre lo dicho y su objeto. Heidegger se opondrá en parte a esta concepción desarrollando una teoría novedosa en relación con la misma, a partir de la desambiguación de dicho término.

Heidegger resume, en primer lugar, el punto de vista tradicional en torno a la noción de ‘verdad’, afirmando que (1) el “lugar” de la verdad se halla en el enunciado (o juicio) y (2) que la verdad consiste en el “acuerdo” de lo enunciado con su objeto (SZ §44-a: 214). La verdad, entonces, ha sido pensada tradicionalmente como la “correspondencia” entre los estados mentales o incluso contenidos proposicionales y, por otro lado, los objetos o hechos del mundo. Pero es necesario ir más atrás, al contexto ontológico que la sustenta, que permite que haya algo “en cuanto tal”. Los enunciados y los hechos se corresponden pero sólo en el trasfondo de relaciones que se generan en el trato práctico cotidiano del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. Asistimos, tal como señala Dreyfus en su libro *Being-in-the-World* (1991:266), a una reformulación (1) de la referencia entre la mente y los objetos a partir de contenidos intencionales y, (2) de la noción de ‘verdad’ como la correspondencia entre contenidos proposicionales y objetos independientes de la mente. Heidegger propondría en su reemplazo (1) una teoría basada en el trato cotidiano con lo a-la-mano sin necesidad de un contenido intencional que sirva como intermediario y, (2) fundamentar la teoría proposicional de la

¹⁶⁷ Cf. SZ §33; Apartado 1.1 y 1.1.3 de la presente Tesis.

‘verdad’ como ‘correspondencia’ a partir de una noción más originaria de ‘verdad’ como función descubridora o desocultadora de las cosas.

No resulta necesario continuar adentrándonos en la comprensión de los sentidos de ‘lenguaje’ y ‘verdad’ desarrollados por Heidegger para afirmar que estos ocupan un lugar central en la descripción del ser-en-el-mundo del Dasein. Sin embargo, no debemos olvidar que en la descripción del lenguaje Heidegger equipara el nivel de fundamentación del discurso con la comprensión y la disposición afectiva. Este equilibrio no deja lugar al desempeño de un rol hegemónico por parte del lenguaje, un requerimiento del idealismo lingüístico.

A continuación, entonces, nos centraremos en la explicación que Cristina Lafont realiza de la obra de Heidegger en términos de un “idealismo lingüístico”, tal como es insinuado en *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico en la hermenéutica de Heidegger* (1997). El propósito de este libro es reconstruir una teoría del significado y la referencia que permita leer en continuidad el pensamiento anterior y posterior al giro (*Kehre*) del autor alemán. En realidad, su atención se dirige fundamentalmente al segundo período de Heidegger pero, dado que sostiene esta continuación entre los dos períodos, dedica la primera parte de su libro a cuestiones vinculadas a *Ser y Tiempo*. Al hacerlo, la autora sostiene que el segundo Heidegger se compromete con un idealismo lingüístico declarado pero que esta posición sin embargo ya está presente en la primera de sus etapas, fundamentalmente a partir de la afirmación de que el lenguaje es un “abridor del mundo.”

El carácter proyectivo del lenguaje en tanto analizado en continuidad con la comprensión y la interpretación es puesto en relevancia por Charles Guignon en su libro *Heidegger and the Problem of Knowledge* (1983) a partir de lo que denominó “la perspectiva constitutiva del lenguaje” (*constitutive view of language*), la cual sostiene que “la existencia humana es posible sólo dentro del lenguaje” (1983: 125). Esta referencia podría considerarse un antecedente en la línea interpretativa de Lafont, aunque Guignon no la denomina “idealismo lingüístico” ya que lo que está pensando, fundamentalmente, es el carácter esencialmente lingüístico del ser humano, una caracterización existencial si se quiere. Estamos de acuerdo con esta caracterización pero con dos salvedades relevantes: 1) que no se puede afirmar que sea “sólo dentro del lenguaje” sino que preferimos decir, a partir del lenguaje que articula la afectividad y la comprensión, y 2) que no se puede decir “dentro del lenguaje”: el lenguaje articulador en el sentido recién mencionado “abre el espacio” en el que transcurre la existencia; no es él mismo un espacio. Dicho de un modo más sencillo, no es dentro del lenguaje sino dentro de la estructura unitaria del ser-en-el-mundo que liga co-originariamente al mundo y al Dasein, el espacio en el que transcurre la existencia a la que Guignon refiere.

Esta estructura evita la interpretación de algunos de sus elementos o existenciales constituyentes como si se tratara de un primer principio o razón suficiente.

Nuestra posición será, como anticipamos, mostrar las dificultades de sostener una postura idealista lingüística en relación al primer período del pensamiento de Heidegger. Compartimos la idea de que el lenguaje posee una dimensión constitutiva en el sentido en que hunde sus raíces en el plano ontológico y funciona como condición de posibilidad de las acciones con sentido de los humanos (de sus proyecciones de posibilidades de ser, de acciones prácticas y también enunciativas). Pero Heidegger no centra esta dimensión como una instancia que delegue o descuide el modo en que estamos afectivamente dispuestos en el mundo, un modo en el que nos encontramos arrojados de antemano. Otros ya han recorrido este camino y parte de nuestros argumentos serán señalados en correspondencia con ellos. Taylor Carman, en primer lugar, dedica su artículo "Was Heidegger a Linguistic Idealist?" (2002) a mostrar su desacuerdo con gran parte de lo que Lafont dice acerca de la explicación de Heidegger sobre el significado y la práctica en *Ser y Tiempo* así como sus supuestas consecuencias epistemológicas nefastas. Carman prestará atención fundamentalmente a la afirmación de la autora de que la discusión sobre los "signos" (*Zeigen*) que aparece en el §17 de *Ser y Tiempo* implica asumir, y que de hecho Heidegger así lo haría, que todo lo mundanamente comprensible está lingüísticamente articulado o simbólicamente estructurado. Según el crítico, esta equivocación es la base de la concepción errónea de la noción del lenguaje como aquél que abre significativamente el mundo.

Otra observación importante a la obra de Lafont aparece en la crítica que Hubert Dreyfus realiza en "Comments on Cristina Lafont's Interpretation of *Being and Time*" (2002) a la teoría de la referencia indirecta que Lafont adjudica a Heidegger. La idea de que *Ser y Tiempo* sostiene que el significado determina la referencia surge, según Dreyfus, de la lectura equivocada de la "diferencia ontológica" como señal de que tenemos acceso a los entes sólo a través de nuestra comprensión del ser. Además, la equivocación es un síntoma de que no se ha prestado suficiente atención a las "indicadores formales" (*Formalen Anzeige*) empleados por Heidegger, los cuales bien pueden considerarse anticipaciones de una teoría de la referencia directa (2002: 192). Ambos artículos, el de Carman y el de Dreyfus, se corresponden con las presentaciones de estos autores en un Simposio desarrollado en el año 2002 en torno a la obra de Cristina Lafont: *Heidegger. Language and World-disclosure*, en el que la propia autora del libro también participó.

Por último, existen lecturas sobre la descripción del lenguaje en Heidegger no vinculados de un modo directo con el debate en torno al idealismo. Aquí se puede citar a Adrián Bertorello, quien realiza un análisis exhaustivo de las teorías lingüísticas derivadas de la

exposición de Heidegger acerca del lenguaje a partir de una lectura que surge de la teoría de la enunciación y la semiótica narrativa greimsaniana (Bertorello, 2008: 9). No buscamos aquí un análisis en esta dirección sino comprender si el modo en que Heidegger concibe al lenguaje dentro de su marco de exposición en el período de *Ser y Tiempo* lo comprometerían con una perspectiva de tipo idealista lingüística como la sugerida por Lafont.

3.1.1 El “idealismo lingüístico” de Heidegger en la propuesta de Cristina Lafont

Lenguaje y apertura del mundo de Cristina Lafont (1997) ve a Heidegger como un pensador que ha participado del denominado “giro lingüístico” del siglo pasado, logrando mostrar las fuentes históricas de la reflexión del autor alemán en torno al lenguaje. Continuator de la tradición alemana de filosofía del lenguaje cuyos principales representantes son Hamann, Herder y Humboldt, Heidegger comparte como tema característico la superación de la filosofía de la conciencia a través del énfasis en “la estructuración simbólica del mundo” (Lafont, 1997: 37). En primer lugar, este cambio aleja al lenguaje de su función única de instrumento para la designación de entidades independientes del mismo o para la transmisión de pensamientos pre-lingüísticos, es decir, concebidos sin intervención alguna del lenguaje. El mismo adquiere en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt (en adelante: “H-H-H”)¹⁶⁸ un rol constitutivo en nuestra relación con el mundo y conlleva un cambio de paradigma filosófico a partir del abandono de la filosofía de la conciencia.

En segundo lugar, el lenguaje es visto como como “condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación” (Lafont, 1997: 23). Esta es una característica sólo en apariencia trascendental o “cuasi-trascendental”, como dice la autora, ya que lo que ocurre en realidad es una “destrascendentalización” de la filosofía. La razón para este cambio se debe a que los lenguajes históricos ocupan el lugar que ejerce la capacidad constituyente y no ofrecen equivalente alguno a la conciencia trascendental. Ya no hay un único lenguaje sino una pluralidad de ellos. Además, y no menos fundamental, tampoco encontramos en esta nueva concepción del lenguaje una separación estricta entre ‘empírico’ y ‘trascendental’. Lafont sitúa el núcleo de este quiebre en la crítica realizada por Hamann a Kant. La búsqueda de una raíz común o un elemento mediador entre las naturalezas dispares del “entendimiento” y la “sensibilidad” en la *Crítica de la Razón Pura*,

¹⁶⁸ Tal como se comentara en la PRIMERA PARTE de la tesis, Lafont toma esta designación de Charles Taylor (1985: 284-293).

llevaron a Kant al desarrollo del “Esquematismo trascendental” a partir de la función de la capacidad de la imaginación y el tamiz del tiempo, así como la afirmación de un “yo trascendental” que acompaña todas mis representaciones y sirve de unidad de la conciencia. Hamann, en cambio, encuentra esta raíz común entre ‘lo sensible’ y ‘lo inteligible’ en el lenguaje y este adquiere una dimensión a la vez empírica y trascendental, se hace transmisor de las experiencias pero adquiere simultáneamente funciones constitutivas en relación a ellas (o al objeto de la experiencia). Las “constituciones del mundo” de los lenguajes naturales son algo “*a priori* arbitrario e indiferente, pero *a posteriori* necesario e imprescindible” (Hamann, 1988: 205).

La autora enmarca esta posición dentro de una preocupación más general en relación a los posibles “efectos” del giro lingüístico dentro del marco epistemológico y de las teorías del significado relacionados a una posición ‘idealista lingüística’. Específicamente, plantea preocupaciones en torno a las pretensiones de “objetividad” y “universalidad” de la actividad filosófica. Si el lenguaje es ahora el encargado de “abrir” el mundo y el giro lingüístico ha puesto de relieve el carácter irremediable de los lenguajes naturales, plurales, históricos y contingentes, entonces la perspectiva universalista otrora asegurada por el ‘sujeto trascendental’ parece correr peligro (Lafont, 1997: 18). Más precisamente, Lafont señala dos consecuencias indeseables del idealismo lingüístico: 1) respecto de la objetividad de la experiencia, se produce un “fraccionamiento de la unidad trascendental de la apercepción en las particulares «aperturas de mundo» (o «imágenes del mundo») de los correspondientes lenguajes naturales”. Con ello pierde sentido el supuesto de un sentido unitario y objetivo del mundo, entendido este como el conjunto de entidades independientes en relación al lenguaje. Por otra parte, la ‘referencia’ y la ‘verdad’ permanecen inmanentes y relativas a las distintas configuraciones lingüísticas. 2) respecto de la intersubjetividad de la comunicación (es decir, del vínculo que se mantiene no ya entre lenguaje y mundo sino entre diferentes lenguajes), la amenaza de múltiples lenguajes coexistentes e incommensurables impone serios límites respecto del entendimiento en la comunicación. Surge entonces el relativismo en la posibilidad de entenderse o traducirse entre participantes de diferentes lenguajes (1997: 23-24).

A estas dificultades se enfrenta una perspectiva idealista producto de una “hipostación” del lenguaje (1997: 19), tal como afirma Lafont en el siguiente pasaje:

Los peligros del «idealismo de la lingüisticidad» que el giro lingüístico parece implicar no representan en absoluto una consecuencia inevitable de este cambio de paradigma en cuanto tal, sino que surgen exclusivamente de la absolutización

de la función de apertura del mundo del lenguaje en detrimento de su función designativa (Lafont, 1997:20).

Lafont concluye que la postura de Heidegger comparte esta perspectiva y sus consecuencias. En primer lugar, esta conclusión se extiende al período posterior a la *Kehre*. La concepción tardía de la filosofía de Heidegger en torno a la relación entre 'lenguaje' y 'ser' es un ejemplo claro de esta hipóstasis.¹⁶⁹ El lenguaje adquiere un rol constitutivo y privilegiado en relación a todo "lo que es", es el constituyente por excelencia del mundo. En conferencias como "El lenguaje", emitida en 1950 y compilada en *De camino al Habla* (UzS), encontramos algunas de sus famosas afirmaciones vinculadas al tema, como por ejemplo, "el lenguaje habla" (UzS: 9-30) o "el lenguaje es la casa del ser." En varios trabajos compilados en *Sendas perdidas* (H) se desarrolla ampliamente esta posición en diálogo con la poesía. Así, en "El origen de la obra de arte" (H: 1-75), de 1935-36, Heidegger llama "poesía" a ese acto de apertura creadora que tiene lugar gracias al lenguaje: "Cuando el lenguaje nombra *por primera vez* al ente, ese nombrar es el que le «da la palabra» al ente, lo hace aparecer" (H: 59-60). En "Hölderlin y la esencia de la poesía" (EzHD: 33-48), en 1936, aparece la caracterización del lenguaje como "poesía" de la siguiente manera: "Poesía es la creación por la palabra y en la palabra... Es la creación del ser mediante las palabras..." (EzHD: 41). Mediante el nombrar propio de la poesía queda establecido lo que el ente es y así queda claramente de manifiesto la instancia constitutiva del lenguaje en el pensamiento del segundo período del autor alemán.

En segundo lugar, esta conclusión se extiende no sólo a la obra tardía del pensador alemán sino a *Ser y Tiempo* y las obras anteriores a la *Kehre*. Lafont sostiene que el tema principal del pensamiento de Heidegger ha sido a lo largo de toda su vida filosófica el de la relación entre 'lenguaje' y 'ser'. Esto es así incluso en relación a *Ser y Tiempo* donde sostiene que hay puntos de apoyo para mantener, en pocas palabras, que este era el interés de Heidegger (1997: 38). Sin embargo, de un modo simultáneo a esta afirmación acerca del compromiso con el tema del lenguaje en *Ser y Tiempo*, Lafont piensa que el papel decisivo que adquiere el lenguaje no resulta todavía claro en esta obra donde el problema de la filosofía de la conciencia se desarrolla a partir de la tematización de la noción de "estado de abierto" (*Erschlossenheit*) en el marco metodológico de la Analítica Existencial del Dasein. Este motivo hace presumir a la autora que *Ser y Tiempo* no será capaz de afrontar de un modo resuelto esta problemática y que si no se acepta esta continuidad centrada en el lenguaje entre el

¹⁶⁹ La hipóstasis del lenguaje del segundo Heidegger fue señalada por Rorty en "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje" (1993: 79 y ss.) y por Jürgen Habermas en *Nachmetaphysisches Denken / El pensamiento postmetafísico* (1988: 46-56).

pensamiento de *Ser y Tiempo* y el posterior a la *Kehre* resultaría imposible ver la contribución de Heidegger a la crítica a los fundamentos de la filosofía de la conciencia (1997: 41).

Para acentuar aún más el vínculo de *Ser y Tiempo* con el idealismo lingüístico, Lafont intenta mostrar cómo la obra cae presa de los riesgos propios de tal posición, vinculados a la falta de objetividad y universalidad en nuestro conocimiento. Su estrategia se dirige entonces a señalar que Heidegger produce, incluso antes de la *Kehre*, una “destrascendentalización del método filosófico”, de modo similar a como lo hicieran los autores del denominado giro lingüístico alemán.¹⁷⁰ Su propuesta ya no dispone de una “instancia extramundana o, lo que es lo mismo, de un sujeto trascendental” (1997: 43) lo cual impide todo recurso a la dicotomía empírico/trascendental. Lafont reconoce la intención de Heidegger de establecer un modelo metodológico trascendental en *Ser y Tiempo* pero cree que la estrategia se desvanece a medida que avanza en el trabajo, que la mutua fundamentación entre los planos óntico y ontológico establecidos a partir de la diferencia ontológica es desmentida por el hecho de que el punto de partida de su análisis sea un Dasein fáctico que es dependiente ya de un mundo en el que se encuentra. Con esta desmentida se desvanece, además, la pretensión de universalidad y necesidad que ostentaban las “condiciones de posibilidad” de la filosofía trascendental (Lafont, 1997: 44-45).

Por último, Lafont sostiene que el compromiso de Heidegger con el idealismo lingüístico se deriva de los peligros de una teoría indirecta o “intensionalista” de la referencia.¹⁷¹ Siguiendo la caracterización realizada por Hilary Putnam en “The Meaning of ‘Meaning’” (1975: 219-222), Lafont utiliza la expresión ‘intensionalismo’ para abreviar la tesis

¹⁷⁰ Como mencionamos anteriormente, esta es una posición ya desarrollada por el director de tesis de Lafont, Jürgen Habermas (2002: 216 y ss.), quien ve tanto a Heidegger como a Wittgenstein como autores que desestimaron los proyectos trascendentales pero en su intento cayeron presos de la amenaza del relativismo. Habermas propone como alternativa una especie de “pragmatismo kantiano” consistente en brindar una explicación cognitiva y no reductiva de la validez incondicional tanto de la razón práctica como de la teórica sin apelar a la filosofía trascendental de Kant. Su objetivo es “destrascendentalizar” a Kant intentando evitar el idealismo cultural o lingüístico de filósofos entre los cuales aparecen Wittgenstein y Heidegger, así como evitar las consecuencias relativistas que inevitablemente parece desprenderse de ella. No somos presa de las perspectivas limitadas y contingentes de cada cultura o lenguaje, aunque reconozcamos el rol que estos tienen en la conformación del mundo.

¹⁷¹ Como en otros aspectos relevantes señalados, Lafont asocia la posición de Heidegger con los autores del giro lingüístico alemán. En el caso de Humboldt, por ejemplo, el núcleo de la concepción del lenguaje se encuentra en la crítica a su tarea de designación de entidades absolutamente independientes del mismo y el reclamo de una diferenciación entre “significado” y “referencia”. La relación de designación (la referencia), propia del sujeto de la oración, es asimilada a la relación de atribución, característica del predicado de la misma. Cf. Humboldt (1963: 20).

según la cual “la intensión determina la extensión”. Según esta posición, la referencia de los signos lingüísticos es una cuestión puramente inmanente al lenguaje o “intrateórica” y por lo tanto predispone a la teoría a un acercamiento al idealismo lingüístico (Lafont, 1997: 221).

Heidegger recurre, entonces, a una explicación de la referencia como una relación posibilitada “exclusivamente por la mediación de un significado” que no es otra cosa que la estructura del “como hermenéutico” ante-predicativo y que fundamenta la predicación. El significado opera y se muestra en una instancia anterior a la predicación por la que, con la ayuda de los nombres, nos referimos a los objetos (1997: 28-29; 221-223). El carácter interpretativo de este paso permite sustituir la aprehensión directa de los objetos, propia de las posiciones fenomenológicas, por el modelo de la comprensión hermenéutica. Esto marca la relación simbólicamente mediada con el mundo que posee el Dasein como producto de la primacía del ‘comprender’ sobre el ‘conocer’.

Los elementos teóricos de la interpretación de Lafont se apoyan en autores como Frege y Russell, quienes adhiriendo al giro lingüístico, desarrollaron las teorías de la referencia indirecta dentro de la tradición analítica en la primera mitad del siglo XX. A pesar de las diferencias que pueden hacerse dentro de esta concepción, los primeros representantes de estas teorías sostienen que la referencia de los signos, o los nombres, se explica por medio de su ‘sentido’. En Frege (1892: 46) se establece la distinción fundamental entre “sentido” (*Sinn*) y “referencia” (*Bedeutung*): el nombre designa una relación indirectamente, es decir, por el hecho de que tiene un “sentido”, un significado. Para Lafont, el concepto de ‘sentido’ tiene un empleo similar en Heidegger y en Frege, desde que para este no es otra cosa que el “modo de estar dado lo designado” (Lafont, 1997: 224).¹⁷²

Resumiendo la posición de Lafont en relación a *Ser y Tiempo*, esta obra mantiene una participación tácita en relación al idealismo lingüístico. La combinación de una teoría intensionalista o de la referencia indirecta, sumado a concepción del lenguaje exclusivamente en términos de “apertura del mundo” y una metodología filosófica des-trascendentalizada, conforman la interpretación idealista lingüística a la que refiere Lafont. Esta ambigüedad o carácter tácito que menciona la autora es afirmado diez años más tarde en su artículo “Heidegger and the Synthetic A Priori” (2007) al mencionar el compromiso “inestable” con esta

¹⁷² En el ámbito de la fenomenología, también en Husserl encontramos una diferenciación similar a partir de los conceptos de “significado” (*Bedeutung*) y “objeto” (*Gegenstand*). Cf. Husserl (*LU II/1*, 49/50). A fin de evitar las consecuencias idealistas de la teoría intensionalista de Heidegger, Lafont propondrá pensar la concepción de la “referencia directa” sostenida por autores como S. Kripke, K. S. Donnellan y H. Putnam, como un modelo alternativo cuyo rasgo común consiste en destacar el aspecto pragmático de ‘referir’ en oposición a la idea de mera identificación del objeto y vinculado con la práctica de “designar directamente” (1997: 243-301).

perspectiva. Allí insiste en que el idealismo trascendental de Kant es transformado en un idealismo hermenéutico en manos de Heidegger, gracias a la inclusión de la diferencia ontológica. En este cambio, al contrario de lo que notamos en la SEGUNDA PARTE de nuestra tesis al analizar la lectura de William Blattner, hay un abandono del proyecto trascendental, pero una conservación del idealismo que consistiría en pensar que “no puede haber acceso a los entes sin una comprensión previa de su ser” (2007: 105). Bajo tal transformación hermenéutica del idealismo kantiano y gracias al pensamiento de von Humboldt, Heidegger abraza un idealismo lingüístico inestable (*unstable linguistic idealism*), producto de asumir una perspectiva hermenéutica sin renunciar a un contexto *a priori* para la posibilidad de comprensión de los entes. El idealismo trascendental kantiano pasa aquí, de la mano de la función del lenguaje, a consumarse como un idealismo hermenéutico reflejado en la “diferencia ontológica” y en su conocido slogan que afirma que el “el ser de los entes no es él mismo un ente”.

Habiendo reflejado las principales tesis sustantivas de la lectura que Lafont realiza del pensamiento del primer Heidegger en términos de su acercamiento a una posición de tipo idealista lingüística, abordaremos a continuación nuestras observaciones a esta perspectiva.

3.1.2 Comentarios a la lectura de Lafont

El primer paso, imprescindible para comenzar el camino hacia una posición idealista lingüística, desafía a Lafont a mostrar que Heidegger adhirió a (algún) giro lingüístico. Tal como señalamos, esta cuestión es resuelta por la autora mostrando que la hermenéutica fenomenológica de *Ser y Tiempo* ya mostraba a Heidegger siguiendo la tradición iniciada por el giro lingüístico alemán desarrollado más de un siglo atrás por Hamann, Herder y Humboldt. Pero al emprender esta tarea, quedan dudas acerca de si ha dado suficiente importancia al indicio que el propio Heidegger nos da en *Ser y Tiempo* al afirmar que, a fin de tematizar el “lenguaje”, “tampoco sería suficiente adoptar el horizonte filosófico en el que W. von Humboldt planteó el problema del lenguaje” (SZ §34: 166).

En el contexto en que esta afirmación es realizada pueden situarse dos cuestiones relevantes en vistas a las limitaciones que una propuesta interpretativa como la de Humboldt: en primer lugar, se mantiene dentro de una comprensión del lenguaje en términos de proposiciones y de una concepción de la referencia exclusivamente semántica y por lo tanto no logra tematizar las formas fundamentales de una posible articulación de significaciones de

todo lo que puede ser comprendido. Permanece, podríamos decir, en un planteo del lenguaje comprendido como conocimiento de entes intramundanos conocidos de un modo teórico y expresado en proposiciones. En segundo lugar, y vinculado con lo recién dicho, Humboldt se mantiene dentro de un plano representacionista que, tal como afirma Taylor Carman en su artículo *Was Heidegger a Linguistic Idealist?* (2002: 215, n.5), sería incompatible luego de las críticas de Heidegger a la noción de representación, sea lingüística o del tipo que se trate.

Para expresarlo más en detalle, Lafont reproduce pasajes de Humboldt que difícilmente podrían imaginarse respaldados por Heidegger. A modo de ejemplo, la intérprete cita¹⁷³ lo que Humboldt expone de la siguiente manera:

La palabra hace que el alma se represente el objeto que en la misma está dado. Esa representación tiene que ser distinguida de los objetos [materiales o sensibles]... *pues estos nunca se presentan al alma directamente sino que en ella está presente exclusivamente aquella representación que la palabra ofrece de ellos* (Humboldt, 1963: V/418).

No deseamos adentrarnos en el estudio del pensamiento de Humboldt ya que nuestra tarea está encaminada a las relaciones comparativas de las lecturas de Heidegger con las interpretaciones de Wittgenstein sobre este tema. Hemos reconocido, por otra parte, el mérito indiscutido de Lafont de haber puesto de relieve los orígenes históricos de expresiones heideggerianas en torno a la “apertura del mundo” y de ciertos parecidos en afirmaciones sobre el lenguaje. Lo que queremos marcar aquí es que ello no alcanza para concluir que Heidegger es un idealista lingüístico tal como lo fuera Humboldt.

Nuestra propuesta, a fin de tomar distancia de la posición de Lafont y de sustentar, consecuentemente, que resulta al menos dudoso sostener que Heidegger es un “idealista lingüístico” en su primer período de pensamiento, consiste en presentar dos grupos de objeciones. El primero, señala que Lafont confunde las dos caracterizaciones de lenguaje realizadas por Heidegger, a saber, el lenguaje óntico (*Sprache*) y el ontológico, el “discurso” (*Rede*). Al hacerlo, termina asimilando todo lenguaje al lenguaje simbólico o proposicional lo cual le permite acercarse a Heidegger, mucho más de lo que este hubiese estado dispuesto a aceptar, las posiciones del denominado “giro lingüístico alemán”. Una correcta interpretación de las “significaciones” de tipo práctico y ante-predicativas que acompañan los comportamientos del Dasein permite tomar distancia de la conclusión arribada por Lafont en

¹⁷³ Cf. Lafont (1997: 26).

torno a su propuesta de un lenguaje hipostasiado. Tampoco necesitaríamos aceptar, consecuentemente, que la posición cae presa de los problemas propios del idealismo lingüístico al momento de garantizar la intersubjetividad y escapar al relativismo.

El segundo grupo de objeciones parte de esta última constatación, a saber, que en Heidegger hay un recurso a la objetividad que permite entender cómo es posible concebir los significados en términos de prácticas sociales y compartidas sin caer en el relativismo. La referencia directa que hay a los objetos en las interpretaciones que de ellos hacemos permite tomar distancia de la lectura de Lafont de que en *Ser y Tiempo* el significado semántico determina la referencia y que Heidegger sería, del mismo modo que Frege y Husserl lo fueron, un representante de la teoría de la referencia indirecta internalista. Por el contrario, creemos que, de ser posible una interpretación en estos términos semánticos de su pensamiento, su propuesta se acerca más a una teoría de la referencia directa, tal como ha sido señalado por Hubert Dreyfus en *Comments on Cristina Lafont's Interpretation of Being and Time* (2002: 191-194) y por Charles Taylor en *Retrieving Realism* (2013: 61-90).¹⁷⁴ Además, propondremos leer a Heidegger como un externalista antes que como encarnando una posición internalista respecto de este tema.

a) *Sobre la hipostasiación del lenguaje*

Lafont defiende que la preocupación de Heidegger en *Ser y Tiempo* es, en pocas palabras, el vínculo entre 'lenguaje' y 'ser'. Sin embargo, esta afirmación entra en tensión con otra sostenida por la intérprete, a saber, que "el horizonte de esta obra no está determinado por el "lenguaje y el ser" (1997: 38) y que el papel del lenguaje en su función constitutiva del mundo es una empresa que aún no es clara en *Ser y Tiempo*. La inconsistencia podría salvarse, tal vez, admitiendo que se trataba de una preocupación latente en el primer período de pensamiento del autor, pero esto tampoco es demasiado claro cuando intentamos ver en qué otros aspectos se encontraría disfrazada esta inquietud.

En primer lugar, la cita mediante la cual pretende defender la idea de que el centro de interés de Heidegger se encuentra en el lenguaje en *Ser y Tiempo* pertenece a palabras muy posteriores del autor alemán. Basándose en "Aus einem Gespräch von der Sprache" (*De un diálogo sobre el lenguaje. Entre un japonés y un inquiridor*) del año 1953/54,¹⁷⁵ Lafont retoma

¹⁷⁴ Ambos artículos sostienen, además, que Heidegger es un realista, tal como veremos en la CUARTA PARTE de nuestra tesis.

¹⁷⁵ Compilado en UzS.

la cita de Heidegger donde dice: “Era, si usted quiere, la misma relación, a saber, entre lenguaje y ser, sólo que velada e inaccesible para mí, de modo que, con muchos rodeos y extravíos, busqué en vano un hilo conductor” (UzS: 91). Esta posición es obviamente posterior a la *Kehre* y en este sentido podría tomarse como una reinterpretación antes que como una manifestación de los propios intereses del autor de *Ser y Tiempo*, desde que no está diciendo que en esa época pensara que tal era el problema. Además, bien podríamos darle peso a las expresiones que afirman que este problema, la relación entre ser y lenguaje, “permaneció velada e inaccesible”, una empresa “vana”.

Por lo tanto, tampoco estaríamos de acuerdo, consecuentemente, con la afirmación de que la continuidad entre el pensamiento de Heidegger en su primer período y posteriormente a la *Kehre* deba analizarse a partir de una lectura de su producción en *Ser y Tiempo* en términos de una preocupación por el lenguaje.

Como consecuencia del rol y participación ambigua que Lafont le adjudica al lenguaje en *Ser y Tiempo*, la intérprete termina sosteniendo que la crítica al paradigma de la conciencia como postulado filosófico no puede consumarse en la obra de este autor. Consideramos, en cambio, que en *Ser y Tiempo* hay una superación de la teoría de la conciencia pero a partir de un énfasis puesto en la práctica antes que en el lenguaje, un asunto que hemos presentado en la PRIMERA PARTE de nuestra tesis. Lafont afirma que permanecer en nuestra posición (que enfatiza el aspecto práctico de *Ser y Tiempo* en vez de enfocar su contribución principal como un aporte al debate posterior a la *Kehre* acerca del lenguaje y el ser) “impide ver... la especial contribución de *Ser y Tiempo* en el contexto de la filosofía de nuestro siglo, como una sacudida, llena de consecuencias, de los fundamentos de la filosofía de la conciencia” (1997: 41). Esta conclusión, además de contradecirse con su afirmación de que Heidegger no lograría arremeter de modo pleno con esta tarea, es falsa por motivos que son más generales que la propia propuesta de Heidegger: una filosofía que enfatice la acción en la configuración del significado puede cumplir con este papel y la importancia del giro pragmático en la filosofía es igualmente decisivo para comprender la crítica a la filosofía de la conciencia. El giro lingüístico, por su parte, ha sido de igual relevancia para el pensamiento del siglo XX pero ello no significa que sus teorías siempre hayan sido críticas del paradigma sujeto-objeto o del modo representacional de entender el conocimiento. Con esto queremos decir que aunque *Ser y Tiempo* no centre su problemática en el lenguaje y no haya ingresado plenamente en el giro lingüístico, su planteo centrado en aspectos prácticos lo acredita en su crítica al paradigma de la conciencia.

La razón de todas estas confusiones por parte de Lafont pueden rastrearse a partir de la errónea descripción de los empleos de “lenguaje” en *Ser y Tiempo*, tema al que nos dedicaremos a continuación.

En primer lugar, entonces, Lafont ve la diferencia entre “lenguaje” (*Sprache*) en su sentido óntico y “discurso” (*Rede*), que mienta el fundamento ontológico del lenguaje, como una distinción meramente terminológica y nos animaríamos a decir, por ende, superficial. Esto la lleva a asumir que todo lo mundanamente comprensible está constituido simbólicamente y por lo tanto, que el plano ontológico del lenguaje mienta la “estructura simbólica” del mundo. A fin de justificar su posición, la autora recurre a la explicación sobre los “signos” (*Zeigen*) ofrecida por Heidegger en el §17 de *Ser y Tiempo*, a los cuales considera el caso “paradigmático” de cómo opera todo lenguaje.

Heidegger explica que los signos son, en primer lugar, útiles cuyo carácter pragmático consiste en “señalar”. Por ejemplo, la luz roja ubicada en las esquinas de los autos que al encenderse indican a qué lado va a girar éste, es un útil para la ocupación del que conduce y para aquellos que se cruzan con él (peatones, otros conductores). Esto pone de manifiesto que los signos son útiles a-la-mano (*zuhanden*) en el contexto pragmático del tránsito y que por lo tanto tienen una utilidad que consiste precisamente en señalar (SZ §17: 77-78). Pero a diferencia de otros casos, estos útiles tienen una peculiaridad que caracterizaba a los entes presentes-ante-la-mano (*vorhanden*), a saber, están allí para llamar nuestra atención. Más precisamente: “la producción de tales útiles (de los signos) debe fijarse en su capacidad para llamar la atención. Pero aun cuando ellos sean llamativos en este sentido, no se los deja estar ahí (*vorhanden*) en cualquier forma, sino que se los «coloca» de una manera determinada en vistas a su fácil acceso” (SZ §17: 80). Por lo tanto, los signos serían un caso excepcional útiles a-la-mano que, en vez de residir en el trasfondo de nuestras prácticas o pasar desapercibidos para que la ocupación pueda lidiar con la tarea que se propone, funcionan siendo visibles.

Aún más, Heidegger dice que los signos tienen un estatus especial en tanto permiten de alguna manera asegurar una orientación en el trato con lo que nos rodea o en nuestra ocupación, por lo que es a la vez algo a-la-mano y manifiesta un aspecto ontológico de la totalidad remisional del conjunto de lo a-la-mano en tanto también traen a la luz, dentro de las prácticas, a otros útiles (SZ §17: 82).

Tal como señala Taylor Carman en su artículo *Is Heidegger a Linguistic Idealist?* (2002), podría entenderse a partir de lo mencionado que los signos ocupan un lugar posibilitante, “un rol trascendental”, al desocultar, en algunas circunstancias, ciertas condiciones ontológicas que nos permiten encontrarnos con determinadas cosas en el entorno. Sin embargo, Lafont radicaliza esta lectura afirmando que el sistema de signos constituye sin más el mundo. El

argumento que emplea cuenta con los siguientes pasos según podemos recoger de su texto: en primer lugar, señala que hay dos tipos de 'referencia', la primera de las cuales mienta la relación de un útil con un complejo de útiles, que se corresponde con la palabra '*Verweisung*' empleada por Heidegger y que nosotros traducimos por 'remisión'. Lafont (1997: 58) cita esta referencia de tipo práctica a partir del siguiente párrafo de *Ser y Tiempo*:

Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que es. Esencialmente, el útil es «algo para...». Las distintas maneras del «para-algo», tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles. En la estructura del «para-algo» hay una remisión [Verweisung] de algo hacia algo (SZ §15: 68).

El segundo empleo de 'referencia', según Lafont, mienta un recurso semiótico de "referir a algo" que es propio del signo. El problema surge cuando Lafont considera que en realidad este último sentido de 'referencia' de los signos es el "caso paradigmático del primero" y que su consideración la justifica el "generalizar los resultados obtenidos en el análisis del signo al caso de los instrumentos en general" (Lafont, 1997: 59). Así, se sugiere que Heidegger afirma que los signos son ellos mismos responsables de constituir los contextos de los útiles en vez de ser considerados, como de hecho sucede en *Ser y Tiempo*, como un caso o ejemplo que marca una excepción dentro de la consideración de los útiles. La intérprete invierte en este aspecto la propia posición de Heidegger, para quien la estructura del signo, según podemos leer en el mencionado §17 de *Ser y Tiempo*, debe ser entendida sobre la base del comportamiento de los útiles en general: el signo es un útil, aunque con características peculiares, y no a la inversa.

A fin de respaldar de esta posición, Carman (2002: 208-209) trae a comparación las anotaciones vinculadas al tema que aparecen en el seminario dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1925 y que lleva por título: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (PGZ) –*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, precursor textual de *Ser y Tiempo*. Al hablar de las relaciones que se establecen entre 'signo' y 'remisión' en el §23 de este libro, Heidegger afirma: "Así como un martillo es *para* martillar, así el signo es *para* señalar, más esa remisión del servir para... en la estructura de la cosa del mundo-en-torno martillo no lo convierte en algo para señalar", es decir, en un signo (PGZ §23- *gamma*:

280/257).¹⁷⁶ Mientras para Lafont los signos no están basados en una totalidad de útiles sino que son la base de ellos y cualquier ente, sea el que sea, puede ser considerado un signo o ser descubierto en virtud de estos, Heidegger enfatiza lo siguiente:

Por lo demás, se ve que el alcance universal de tales fenómenos como el signo y el símbolo invita a que fácilmente se los emplee como hilo conductor de una interpretación del todo de lo ente, del mundo en su totalidad (PGZ: 276/254).

(...)

Es palmario que tales intentos de interpretación como los citados, guiados por uno de esos fenómenos universales con los que se pretende hacer todo –pues, al fin y al cabo, todo se interpreta como signo–, constituyen un gran peligro en la evolución de las ciencias del espíritu (PGZ: 278/256).

La posición de Lafont en cuanto a su interpretación de los “signos”, clave de su compromiso con el idealismo lingüístico en el pensamiento del primer período del autor alemán, se reitera en numerosos lugares de su libro. Por ejemplo, afirma que “el comprender una totalidad de referencias (*Verweisungsganzheit*) –como, en general, cualquier «comprender»– sólo puede explicarse por referencia a la estructura del signo” (Lafont, 1997: 59). Más adelante, habla de “la estructura del signo” como “la instancia que él mismo [Heidegger] puso en juego... para explicar la constitución del «mundo»” (1997: 65). Pero Lafont incurre aquí en tres confusiones:¹⁷⁷ entre las nociones de ‘signo’ (*Zeichen*) y ‘significado’ (*Bedeutung*); ‘signo’ (*Zeichen*) y ‘significatividad’ (*Bedeutsamkeit*) y, finalmente y en un plano más general, entre ‘discurso’ (*Rede*) y ‘lenguaje’ (*Sprache*).

En primer lugar, el apartado 1.3 de Lafont (1997), que lleva por título “La reducción del «mundo» a la estructura fundamental del Dasein”, comienza afirmando que Heidegger ha explicado en el §17 de *Ser y Tiempo* al signo como aquél “referir” que es descrito como “significar” (*be-deuten*) y que por ello él cree justificado tomar el referir del signo, el significado, como explicación o equivalente del “para-qué” o del “servir para” propio de los útiles (1997: 68). Luego de poner en manifiesto esta equivalencia entre ‘signo’ y ‘significado’,

¹⁷⁶ Los números de página de PGZ se corresponden, en primer lugar, a su aparición según GA 20 y, seguido de la barra, su número de página en la edición española de Alianza editorial, según los detalles en el apartado bibliográfico de la Tesis.

¹⁷⁷ Recogemos aquí, aunque presentadas de un modo diferente, críticas señaladas por Carman, al cual seguiremos en líneas generales. Cf. (Carman, 2002:209-211)

Lafont resume el resultado que se extraería a partir de estas reflexiones citando un pasaje de *Ser y Tiempo*:

La estructura instrumental de lo “a la mano” se mostró como referencia... (...) Identificamos determinados [tipos de] referencias, como el “servir para”, el “ser perjudicial”, el “ser permeable” y otros parecidos. El “para que” de un “servir para” y el “en qué” de un “ser permeable” indican, en cada caso, la posible concreción de la referencia (SZ §18: 83).

Pero en este párrafo citado no hay mención alguna a los ‘signos’ y ella misma dice a continuación: “sorprendentemente, de esta clasificación de tipos de referencia ha desaparecido aquella que había servido hasta ese momento de ejemplo paradigmático” (1997: 68). A nuestro criterio, no debería llamarnos la atención tal ausencia si nunca consideramos al “significar” (*be-deuten*) como el tipo de referencia peculiar de los signos que consiste en “señalar”. La explicación que Lafont desea encontrar está ausente debido a que Heidegger nunca consideró a los signos jugando el rol constitutivo que la autora desea adjudicarles.

En segundo lugar, y como consecuencia de su primera confusión, al afirmar que para Heidegger el mundo, en cuanto “todo de significatividad” (*Bedeutsamkeit*), es de naturaleza simbólica (Cf. Lafont, 1997: 65), Lafont confunde dos nociones: ‘significatividad’ (*Bedeutsamkeit*) y ‘signos’ (*Zeichen*). El §18 de *Ser y Tiempo* describe las expresiones “significatividad” y “significado” sin mención alguna a los signos.¹⁷⁸ La aperturidad no sólo mienta el ser-posible del *Dasein*, sino a su vez la posibilidad del mundo en su significatividad, dando significado, utilidad, a lo a-la-mano.¹⁷⁹ La comprensión del ser por parte del *Dasein* no sólo indica la original pertenencia del ser humano al ser, sino además, su pertenencia originaria a la significatividad, al mundo al cual se halla consignado.

El mundo es entendido por Heidegger como la significatividad misma, desde el punto de vista ontológico al que se refiere el análisis de la estructura del *Dasein*. Es a su vez anterior y condición de posibilidad para que todos los entes intramundanos posean significados. Esto se puede leer en la afirmación de que “el mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano” (SZ §18: 83); lo cual implica que estos significados no son en sí, ni pertenecen a la cosa

¹⁷⁸ El tema ha sido desarrollado en Yuan (2006).

¹⁷⁹ La íntima relación e implicancia que se mantiene entre significatividad y mundo puede observarse en el siguiente pasaje, donde los términos son insinuados como intercambiables: “En el estar proyectado de su ser [del ser del *Dasein*] hacia el ‘por-mor-de’, a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo), se da la aperturidad del ser en general” (SZ §31:147).

sin más, sino que se realizan (*Bewandtnis*) o están condicionados respecto de la utilidad que le asigna el *Dasein* en el trato circunspectivo con ellos.

A partir de la apertura del *Dasein*, el mundo queda abierto en su posible significatividad, y lo intramundano también queda descubierto en sus posibles “utilizabilidad, empleabilidad y perjudicialidad” (SZ §31: 144). Es la significatividad la que permite al *Dasein*, en consecuencia, desenvolver la comprensión en interpretación, que a su vez determina lo a-la-mano en su utilidad a partir del establecimiento de diferentes significados para éstos. Ahora bien, en *Ser y Tiempo*, escribe Heidegger que estas significaciones (*Bedeutungen*) establecidas por el *Dasein* fundan la posibilidad del lenguaje en tanto fenómeno derivado. Pareciera que, en este irremediable estar volcado al trato con lo que acontece por parte del *Dasein*, está también la necesidad de llevar al plano óptico las significaciones que se van determinando en las vivencias de la vida práctica. Las palabras con significado, el lenguaje en tanto *Sprache*, forman parte de este movimiento. Rivera, en su traducción de *Ser y Tiempo*, opina al respecto: “En virtud de la *Angewiesenheit* [el estar referido o consignado] del *Dasein* al “mundo”..., el mismo discurso [*Rede*] necesitará de una forma óptica intramundana que le corresponda y se convertirá, entonces, en lenguaje [*Sprache*].”¹⁸⁰

Lo cierto es que, en tercer lugar, la confusión de la referencia semántica de los signos con la remisión de los útiles señala una confusión más general por parte de Lafont, a saber, entre el lenguaje entendido como ‘*Rede*’ y como ‘*Sprache*’. El carácter ontológico del lenguaje no es equivalente al ‘simbólico’, ello pese a que Lafont confunde sus empleos al afirmar, por ejemplo, que “no cabe duda de que las «posibilidades» sólo pueden «estar dadas» en un medio simbólico. El «ser libre para», entendido como el «estar abierto a posibilidades», sólo puede aparecer en el plano de la cultura, caracterizada por su estructura simbólica” (1997: 75 n.40). Esta confusión de Lafont le permite luego decir que en *Ser y Tiempo* ocurre una “hipostación del lenguaje”. Ella puede leerlo de este modo porque está considerando al ‘discurso’ (*Rede*) como un modo del lenguaje proposicional, pero aquella noción es el fundamento que hace posible a este (SZ §33: 160; §34: 163) e incluye actividades como el “permanecer en silencio” (SZ §34: 161) y el “escuchar” (SZ §35: 269). Como concluye Carman, afirmar que ‘lenguaje’ y ‘discurso’ son lo mismo es una tautología o un sinsentido ya que implicaría decir que una cosa está fundada en ella misma;

¹⁸⁰ Heidegger (2009: 475, n.* a la p. 114)

... la lingüistificación de Lafont de *Ser y Tiempo* la fuerza a aceptar este extraño resultado –y entonces carga a Heidegger con inconsistencia!... Lenguaje, en la jerga de Heidegger, refiere a un sistema de signos ópticamente concreto, mientras que ‘discurso’ refiere al aspecto ontológico del lenguaje en cuanto apertura del mundo (Carman, 2002: 110).

Quisiéramos señalar, por último, otro argumento clave de la crítica de Lafont a Heidegger. La autora parece sugerir que hay que abandonar la filosofía trascendental luego del giro lingüístico (1997: 18) y que Heidegger permanece errante entre dos explicaciones incompatibles: una fáctica y otra trascendental y subjetivista. En realidad, tal como pudimos vislumbrar al reseñar su posición, Lafont apuesta a la des-trascendentalización de la filosofía de Heidegger, producto de su opción por una perspectiva hermenéutica de análisis. Ello facilita su asociación con el giro lingüístico alemán y propicia el planteo de las consecuencias relativistas que la autora deriva del dictamen sobre el pensamiento de Heidegger en términos de un idealismo lingüístico. Además, Lafont piensa en relación al *dictum* kantiano que Heidegger conserva el carácter idealista de esta posición pero no así su aspecto trascendental. Por eso refiere en su artículo “Heidegger and the Synthetic A Priori” (2007: 106) que Heidegger es un idealista hermenéutico (no-trascendental).

Ahora bien, si nos comprometemos con nuestra crítica a la idea de que para Heidegger el mundo es de naturaleza simbólica, entonces podemos avanzar sobre esta posición de Lafont para decir que su interpretación exclusivamente hermenéutica y no-trascendental de la filosofía heideggeriana surge de esta primera confusión, la cual conduce al olvido de los fenómenos “en favor de un esquema interpretativo prefabricado, precisamente la clase de ansias hermenéuticas de generalidad y orden que Heidegger resiste y condena” (Carman, 2002: 209; cf. SZ §18: 88). Lafont afirma que la perspectiva filosófica de Heidegger está des-trascendentalizada ya que no dispone de una instancia extramundana o, lo que es lo mismo, de un sujeto trascendental (1997: 43). Pero lo que esta autora no llega a notar es que, en primer lugar y como hemos mostrado en la SEGUNDA PARTE de nuestra tesis, no resulta necesario comprometerse con una perspectiva idealista trascendental para emplear una perspectiva de este género. En segundo lugar, es precisamente la diferencia ontológica la que permite una perspectiva trascendental a partir de la tematización de la aperturidad del Dasein. Esta se refleja en el “perfecto apriorítico” de las expresiones “ya siempre sido” o “ser en cada caso” que reemplazan el compromiso con un sujeto entendido como conciencia aislada del mundo y constituyente del mismo.

Diferimos con Lafont en que la interpretación del aspecto kantiano de Heidegger es su compromiso idealista. El trabajo idealista queda en manos, por lo tanto, del carácter des-trascendentalizado de la filosofía heideggeriana así como de una concepción hipostasiada del lenguaje. Pero ya hemos argumentado que en Heidegger está presente una perspectiva trascendental de rasgos propios y no idealistas y que el lenguaje no ocupa un lugar hegemónico en el vínculo del Dasein y el mundo, que le permita funcionar como causa o razón suficiente de los lazos entre ellos ya establecidos. Nuestra conclusión es, por lo tanto, que en *Ser y Tiempo* hay, en cambio, una concepción marcadamente diferente de la reificación del lenguaje en los planteos posteriores a la *Kehre* y un énfasis en el trato práctico con las cosas.

b) La crítica a la lectura del lenguaje en Heidegger como una teoría de la referencia indirecta.

En el apartado anterior nos concentramos en mostrar cómo el punto de partida de los argumentos de Lafont, centrados en el carácter exclusivamente hermenéutico e hipostasiado del lenguaje, resultaban inadecuados para entender la propuesta del filósofo alemán en relación al ‘discurso’ y el ‘lenguaje’. Una vez objetada la conclusión de la autora de que todo lo interpretable está constituido simbólicamente o lingüísticamente, entonces tampoco se seguirían sus conclusiones respecto de los riesgos latentes de relativismo y el problema de la intersubjetividad. Hemos hecho referencia parcialmente también a lo impropio de estas críticas aplicadas a *Ser y Tiempo*. En este apartado nos detendremos, sin embargo, en un argumento empleado por Lafont en defensa de su interpretación idealista lingüística. El mismo consiste en afirmar que Heidegger, al comprometerse con la idea de que el mundo depende de nuestro lenguaje, se comprometería con una posición “internalista” de la referencia.

La postura que se sostiene en relación al compromiso de Heidegger con el giro lingüístico tiene sus implicancias en torno a las dos tesis de Heidegger que resultan centrales en el origen de una postura idealista lingüística: la universalidad de la estructura del “algo como algo” y la tesis de la primacía del comprender sobre el conocer (Lafont, 1997: 221-223). Mediante la primera afirmación, Lafont entiende que en el idealismo lingüístico de Heidegger el sentido determina la referencia o, en sus términos, la relación de referencia o designación es interpretada en términos de la relación de atribución. La segunda afirmación equipara la comprensión como las determinaciones de sentidos sin referencia alguna o, como dice Lafont: “antes incluso de que podamos intentar determinar los entes (tradicionalmente considerados como no-interpretados) mediante nuestra actividad cognoscitiva” (1997: 223). A continuación,

nos dedicaremos a exponer las razones por las que creemos que no resulta necesario interpretar estas tesis de Heidegger en la dirección en que lo hace Lafont.

En primer lugar, debemos decir que el comprender debe ser entendido en su sentido existencial (*existenzial*) y no en un sentido meramente intelectual, como si se tratase de una comprensión de un texto, fruto de una interpretación. Además, los caracteres existenciales son trascendentales para Heidegger, no meramente hermenéutico interpretativos, en tanto apelan a la forma del ser del Dasein y se resumen en el estado de aperturidad de este que involucra no sólo la comprensión sino también la disposición afectiva en un plano de igualdad en cuanto al fundamento de la existencia de este. A esto refiere Heidegger cuando afirma crípticamente que

En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión “*etwas verstehen*”, “comprender algo”... en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”. Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir (SZ §31: 143).

Por lo tanto, el contenido de la comprensión no es una cosa, sino una actividad. El conocimiento deriva de tal práctica pre-cognitiva y lo hace a partir de la distinción que se ejecuta entre la comprensión y la interpretación. Los modos más fundamentales en que comprendemos el mundo no aparecen expresados en primera instancia en contenidos proposicionales, sino de un modo a-temático en la proyección de posibilidades de un Dasein situado y contingente, ya estando ocupado en lo que lo rodea a través de sus comportamientos práctico-vitales.

La explicación de la interpretación,¹⁸¹ por su parte, presta atención a dos aspectos de la misma: su carácter explícito y su ‘como-estructural’. La interpretación es un desarrollo de la comprensión en la cual esta es explicitada y caracterizada por el ‘como-estructural’. Heidegger afirma: “El “en cuanto” expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación” (SZ §32: 149). Lo que debemos entender por este “en cuanto” o “como” (*als*) surge, en primer lugar, de la “estructura previa” (*Vorstruktur*) de la interpretación como constituido por los fenómenos del “haber previo” (*Vorhabe*), la “manera previa de ver” (*Vorsicht*) y la “manera previa de entender” (*Vorgriff*). Estos elementos marcan que un ente a-la-mano es comprendido en términos de una “totalidad respeccional” que no es captada explícitamente por una interpretación temática sino que esta se apoya en una comprensión de

¹⁸¹ El tema de la “interpretación” ha sido adelantado en el punto 1.2.3 de la presente Tesis.

la que surge. La apropiación de un ente en una interpretación explícita descansa en una comprensión indeterminada de una totalidad de estos ya entre sí conectados o relacionados. El desvelamiento de esta apropiación de lo comprendido se produce, en segundo lugar, guiado por un punto de vista que fija o “recorta” lo dado en el haber o tener previo prestando atención a algún modo específico o aspecto en función de lo cual lo comprendido es interpretado. Por último, la estructura del “en cuanto” de donde surge la interpretación requiere cierto tipo de conceptualidad, una proto-conceptualidad o conceptualidad previa. Lo comprendido “se hace entendible” por medio de la interpretación que descansa en una conceptualidad previa.

Llegados a este punto, Heidegger añade una cita de cardinal importancia en vistas al tema que estamos trabajando: “La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos (*Begrifflichkeit*) correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos (*Begriffe*) a los que él se resiste por su propio modo de ser” (SZ §32: 150). Esta es una afirmación que resiste, en primer lugar, el carácter derivadamente proposicional de la interpretación, aunque deja no obstante espacio a su carácter conceptual. En segundo lugar, muestra que, incluso interpretándolo en términos semánticos, el sentido no está aquí determinando la referencia. El objeto puede resistir las determinaciones impuestas por la interpretación hermenéutica; esta puede estar errada o no ser objetiva. Esto se aleja también, por último, de las consecuencias relativistas mencionadas en las acusaciones de Lafont. Los tres caracteres estructurales nos marcan en su conjunto que la interpretación no impone sentidos subjetivos a un objeto dado sin supuestos, sino que emerge de un trasfondo en el que las cosas ya están dadas y comprendidas en una equilibrada armonía compartida.

Considerar un ente “en cuanto” algo, es captarlo bajo un aspecto a través de cierta conceptualidad (*Begrifflichkeit*). El lenguaje de Heidegger es ambiguo aquí entre un sentido que implica entender a través de un concepto y otro que abarca un modo de concebir algo que resulta proto-conceptual. Lo que sí es seguro es que Heidegger no sostiene una interpretación en términos representacionistas sino en un trato ocupado con las cosas y que incluye, en todo caso y como un modo de desarrollo de esta, el modo enunciativo de referir a la cosa. Heidegger nos aconseja no inferir de la ausencia del carácter explícito de una aserción el pensar que toda interpretación está allí ausente:

El trato circunspectivo-interpretante con el ente a la mano del mundo circundante, que lo “ve” en *cuanto* mesa, puerta, coche o puente, no tiene necesidad de exponer también en un *enunciado* determinativo lo circunspectivamente interpretado. Toda simple visión antepredicativa

[*vorprädikative*] de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante (SZ §32: 149).

La lectura de Lafont de la propuesta de Heidegger acerca del lenguaje como una teoría intensionalista del significado resulta interesante desde que permite entablar un diálogo con autores de la tradición analítica que reflexionaron sobre el tema, como es el caso de Frege y Russell, por citar algunos casos. Sin embargo, no resulta correcta la equiparación de los significados con la estructura del “como hermenéutico” de Heidegger. Estas instancias antepredicativas ya son un contacto con las cosas y no meros sentidos que aplicamos luego a los objetos a fin de referirnos a ellos. Podríamos decir que, en este sentido, Heidegger responde al slogan fenomenológico de “a las cosas mismas”, tal como aclara en la introducción a *Ser y Tiempo*. El modo o el ‘como’ al que refiere la instancia hermenéutica tienen que ver con un trasfondo de tratos y contacto directo con lo que me rodea, y no con algo así como la determinación fregeana de los sentidos.

Ya hemos mencionado que la teoría de que la referencia está determinada por el significado compromete a Heidegger, según puede expresarlo Lafont, con una posición internalista en vinculación con las teorías de la referencia semántica, aun cuando no se ocupe de justificar adecuadamente por qué considera que una posición internalista conlleva necesariamente una dosis de ‘idealismo’. Lo cierto es que, una vez más, debemos acordar con Carman (2010: 213) en que, si quisiera intentarse con sentido algún acercamiento de este tipo al pensamiento de Heidegger, su posición parecería incluso más cercana al externalismo. Entonces, Heidegger es externalista porque el significado lingüístico en *Ser y Tiempo* es parasitario de una forma diferente de significado e inteligibilidad, a saber, una significación pragmática y discursiva. En ningún lado de este libro se sugiere que nuestro acceso a aquello que referimos en el discurso debe ser mediado por contenido semántico conceptualmente articulado.

En desacuerdo con la posición de Lafont en torno a la teoría del significado y sus consecuencias idealistas, *Comments on Cristina Lafont’s Interpretation of Being and Time* (2002: 191-194) de Hubert Dreyfus sostiene que la noción de “indicación formal” (*formalen Anzeige*) sostenida por Heidegger,¹⁸² muestra similitudes sorprendentes con recientes teorías de la referencia directa, particularmente en su posición compartida de que las descripciones

¹⁸² La noción de ‘indicación formal’ como aquellos conceptos que debe emplear el quehacer filosófico ha sido investigado en conjunto con el Dr. Dante Klocker. Los resultados se encuentran publicados en: Yuan, M. S. y Klocker, D.: “El concepto de “filosofía” en el pensamiento del primer Heidegger” (2009).

usadas para fijar la referencia a algo no necesitan capturar siquiera su esencia nominal (2002: 192).

Lafont repite que no hay acceso a los entes sin una comprensión anterior del ser. Sin embargo, el análisis de estos indicadores o designadores formales no pueden ser comprometidos en versión alguna del idealismo. En primer lugar, entonces, debemos afirmar que los conceptos a los que arriba la filosofía poseen un estatuto diferente a los conceptos que refieren a los entes, que son los propios de las ciencias. Los términos denominados “existenciales” en *Ser y Tiempo*, equivalen a lo que ya en el lenguaje de la obra temprana de Heidegger se nombra como “indicadores formales” (*Formalanzeige*) y que servían a nuestro autor para caracterizar los conceptos básicos a los que recurre la hermenéutica filosófica para explicitar reflexivamente la comprensión que la vida tiene de su propio ser y saber cómo se desenvuelve en el mundo (Escudero, 2004: 26).

Ya en las lecciones de 1919-20 que llevan por título *Grundprobleme der Phänomenologie* (GP), en donde se inicia el proyecto de la fenomenología hermenéutica que desembocará en *Ser y Tiempo*, se busca un modo de abordaje capaz de hacer justicia a la “vida fáctica”, un campo temático que jamás se da como objeto (ni tampoco como su contrapartida, el sujeto), sino como acaecer de sentido. De este modo, Heidegger comenzará a hablar, por un lado, de “intuición hermenéutica”, es decir, una de carácter no objetivador, sino interpretativo; y, por otro, de conceptos, no representativos y “ordenadores” de estados de cosas, sino “expresivos de plexos de significatividad”. Tal como señala Bertorello en su interpretación de las indicaciones formales, desde la perspectiva de nuestro autor “el contenido significativo de los conceptos filosóficos usuales se funda en la capacidad que tiene la vida de comprenderse mediante categorías que le son propias” (Bertorello, 2005: 127).

Poco tiempo después, en el curso titulado *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (PAA), del año 1920/21, éstos conceptos comenzarán a ser caracterizados por Heidegger como “indicaciones formales”, queriendo mediante esta expresión hacer referencia a la ausencia o indeterminación de contenido en tanto sólo indica o señala una tarea a ser realizada y un camino a ser “cumplido”. Así, podemos leer en los registros de este seminario:

La indicación formal tiene dentro de la filosofía un significado ineludible, que puede llegar a hacerse comprensible, pero sólo entonces, cuando la indicación formal y lo indicado por ella no se hipostasian y se convierten en fin y objeto de la consideración filosófica, sino que están en un modo firmemente determinado al servicio de la tarea de la filosofía: el atento comprender originario, es decir, [cuando] se encuentra a la vez motivado desde lo concreto y fáctico, no como lo

que hay en común en lo fáctico, no como prejuzante, pero tampoco como proveyendo decisiones, sino como toque prefigurativo de lo fáctico (*vorzeichnende Atastung des Faktischen*) (PAA: 85).

Es justamente este último señalamiento acerca de la indeterminación propia de los conceptos filosóficos lo que se refleja bajo el término “formal” que compone el concepto de “indicaciones formales”. Aún más, Heidegger radicaliza el vacío o ausencia de contenido que acompaña a un concepto formal, ya que para él “formal” no sólo designa aquello que toda significación mencionada posee en cuanto pretensión de cumplimiento, sino, como dirá Ramón Rodríguez al referirse a este tema en su interpretación de la obra temprana de Heidegger (Rodríguez, 1997: 163), para éste lo “formal es un plus de vaciedad”, intentando mediante esta metáfora mostrar cómo no se trata en este caso de la formalidad propia de cualquier concepto, nombre propio, enunciado, etc., sino de conceptos en tanto categorías formales que no refieren a una región en particular de lo real.

Las lecciones de *Einteilung in die Phänomenologie der Religion* (EPR), pertenecientes al Semestre de Invierno de 1920/1921 en incluidas en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, contribuyen también a determinar el campo específico en el que la indicación formal se ejerce. En primer lugar, la indicación formal pertenece al campo metodológico de la filosofía, específicamente, al empleo de un sentido y horizonte como guía no determinante del contenido de la explicación fenomenológica (EPR: 55). Heidegger intenta expresar aquí una alternativa al planteo del que ha partido la filosofía durante siglos, a saber, la “generalización” (*Verallgemeinerung*) como nota característica propia de su objeto.

Tal como se señala en este seminario, fue Husserl el primero en abocarse de un modo explícito a la diferencia entre “formalización” (*Formalisierung*) y “generificación” (*Generalisierung*)¹⁸³ dándonos una explicación lógica sencilla: la diferencia entre el primer y el segundo término se debe a la forma en que determinan su objeto. Así, decir ‘rojo es un color’, o ‘color es una cualidad sensible’, son predicaciones que establecen un orden de generificación, es decir, que su secuencia de grados (género y especie) están determinados

¹⁸³ Si bien el término “generificación” suena un tanto extraño al español, se ha elegido esta traducción de *Generalisierung* para distinguirla de otro término, a saber, *Verallgemeinerung*, el cual puede traducirse por “generalización”. La diferencia entre ambos términos es que el último constituye un rasgo en común con la formalización, mientras que el primero quiere distinguirse fundamentalmente de esta por incluir una determinación temática directa por recurso al género en la predicación. “Generificación” es además el término elegido por Uscatescu para su traducción del seminario en cuestión.

temáticamente. Otra cosa ocurre en cambio con la afirmación “la piedra es un objeto”, donde el predicado formal es aplicable directamente a los elementos de su ámbito posible, sin consideración de las diferencias de género-especie-individuo, y ello debido precisamente a que una categoría formal no es parte de la sustancia o esencia de algo, no es su qué ni un momento integrante de lo que la cosa es. Lo formal no reside en la cosa y por lo tanto no equivale a la agrupación o síntesis de aquellas notas comunes que varios individuos pueden compartir. Heidegger nos dice por ello que lo formal tiene un sentido eminentemente referencial (EPR: 59).

Hasta aquí se trata de una descripción de tipo más bien lógico de lo “formal”, postura que Heidegger toma a semejanza de Husserl, por oposición al contenido material de algo. Tal como señala Vigo, lo que nosotros denominamos ‘generificación’ y la formalización poseen una característica común, a saber, su referencia a lo universal, mientras que la indicación formal, en cambio, no (Vigo, 2008: 253). Heidegger nos dice: “El significado de “formal” en “anuncio formal” es *más originario*.” (EPR: 59), ya que no sólo no prejuzga su objeto determinando un orden que abarca cierta región o contenido del objeto, sino que además “...tiene que anunciar anticipando la referencia del fenómeno, pero en su sentido negativo: ¡como si de una advertencia se tratase!” (EPR: 63). Lo que la advertencia señala es el peligro de caer en la objetivación de la vida fáctica.

Heidegger suma entonces a esta instancia formal de los conceptos propios de la filosofía una interpretación desde un sentido existencial (*existenziell*) de los mismos. Los textos reunidos en torno al Seminario de invierno del año 1921-1922 dictado por Heidegger, que llevan el nombre de *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (PlzA) resultan, aunque un tanto crípticos y no demasiado extensos en las consideraciones que nos interesan, fundamentales a la hora de entender la caracterización de estos conceptos. Allí nos dice Heidegger que el sentido de una indicación formal es precisamente el indicar, y por lo tanto no está referida a una entidad objetiva dada cuyo *eidos* haya de ser captado: “Precisamente el contenido, las determinaciones que se dan del objeto no deben convertirse como tales en tema, sino que la comprensión que las capta ha de seguir la dirección indicada de sentido” (PlzA: 32).

Reforzando lo dicho hasta aquí, Rodríguez opina que la clave de interpretación de lo formal en Heidegger se encuentra en el sentido existencial que éste añade al término (1997: 65), siendo que para entender esto debemos recurrir al punto de partida hermenéutico que lo formal también posee desde la óptica heideggeriana. La existencia, según lo plantea Heidegger en *Ser y Tiempo*, es vivida siempre desde un cómo y no desde una existencia neutra a la cual se le suma luego un conjunto de propiedades, por ejemplo, la animalidad, la racionalidad, etc.

Esto es lo que indica el término *Dasein*, no el qué, sino el cómo de su ser. La función indicativa de estos conceptos formales, donde radica también la importancia de los mismos, permite mantener abierta la comprensión situacional de la existencia humana, extrayendo de la vida fáctica las expresiones que utiliza el pensador, a la vez que transcribiendo en un lenguaje adecuado que no refleje de un modo estático y atemporal la estructura de la vida.

Entonces bien, los conceptos existenciales son la expresión conceptual, universal, de las estructuras vacías de esa forma de existir que es el “tener-que-ser”; es decir que, independientemente de cualquier propiedad que tenga un hombre, este tiene que ser de un modo determinado, y eso es lo que marca la indicación formal. Las categorías materiales se encargarán de dar cuenta, por otro lado, de las propiedades del hombre a partir de conceptos universales que expliciten sus notas esenciales.

La propuesta heideggeriana se centra de este modo en la búsqueda de un concepto no representativo a partir del intento de no asumir una posición teórica en relación a los conceptos de la filosofía, ya que ello implicaría perder la dimensión de la praxis humana, en palabras de Heidegger, la dimensión ontológica del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo.

Nótese por último lo paradójico de esta cuestión: se intenta hacer de la filosofía un saber sobre conceptos no teóricos. Creemos que esta dificultad es percibida por Heidegger y de ahí sus esfuerzos por encontrar los modos adecuados para elaborar conceptos cuyo contenido refiera precisamente a esta dimensión práctico-vital del sujeto humano donde comparecen las estructuras ontológicas y enunciar aquello que no puede ser objeto de representación. Así, consideró que las indicaciones formales permitirían salvar estos problemas al presentar un concepto vacío o de contenido indeterminado, cuyo sentido sea tan sólo una dirección posible de ejecución.

En apoyo a lo dicho, leemos a Heidegger en sus clases dictadas en el semestre de invierno del año 1925-1926, que llevan por título *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (LFW), diferenciando entre enunciados mundanos, ónticos, y enunciados categoriales ontológicos. Mientras que los primeros refieren a algo presente y pueden consistir en un mero nombrar o en un enunciado, los segundos refieren a todo enunciado sobre el ser, en tanto se trata de enunciados sobre la comprensión del ser claro está, donde lo indicado por el enunciado es algo que no se halla presente, entendido en términos heideggerianos. Es en este sentido que, en tanto los conceptos indican una posible comprensión de la existencia y sus estructuras, las proposiciones de este tipo “indican un *hermeneúein*”, es decir, deben ser entendidas como “indicaciones hermenéuticas” (LFW: 410-411).

Vemos así cómo se dan dos planos de enunciación a partir del cuestionamiento a la posición meramente objetivante brindando así lugar a un plano discursivo que presta atención

al carácter dinámico impreso en las estructuras propias del existir humano pero apuntando a la vez al carácter formal de las mismas. Las categorías existenciales, por lo tanto, no pueden entenderse como predicados de primer orden. Citando un ejemplo de Rodríguez al respecto, los enunciados “El hombre es ser-en-el-mundo” y “el hombre es social por naturaleza” no se encuentran en el mismo nivel enunciativo. La comprensión de un enunciado como el primero del ejemplo implica dirigir efectivamente la interpretación a los comportamientos en que se realiza, ya que no se está indicando una referencia directa a un supuesto objeto, sino antes bien, un modo de ser que está siendo realizado.

En síntesis, este tipo de conceptos permiten considerar al sujeto humano no como un objeto cerrado sino como un ente cuyo ser tiene la posibilidad estructural de ser lo que hace, de convertirse en su acciones. Así, nos dice Heidegger en citado seminario sobre Aristóteles al referirse a la situación en la que se encuentra el pensar filosófico que se maneja con conceptos entendidos como indicadores formales: “Esta situación no es ni mucho menos la costa salvadora, sino que más bien empuja a saltar al bote en movimiento; y ahora sólo queda asir el cabo a la vela y colocarse a favor del viento” (LFW: 37).

Dreyfus está de acuerdo con que no hay modo de comprometer a Heidegger con el idealismo una vez que comprendimos su explicación de los “indicadores formales” como herramientas de acceso a la tematización del ser (2002: 194). Es por ello que permite señalar la clara oposición a la lectura de Lafont de la propuesta heideggeriana como manifiestamente opuestas a las teorías de Putnam y Kripke sobre el tema:

Por lo tanto, como Putnam en su explicación de la referencia directa y Kripke en su explicación de la designación rígida, Heidegger mantiene que la referencia no necesita comprometer a uno con cualquier aspecto esencial; antes bien, lo inclina a determinar, en el modo que sea apropiado para el dominio, comenzando con cualquier aspecto que uno pueda encontrar, cuáles aspectos del referente, si es que lo tiene, son esenciales. Por supuesto, tal referencia directa es provisional (Dreyfus, 2002: 192).

Por último, Charles Taylor en *Retrieving Realism* (2013: 61-90) sostiene que Heidegger adhiere a “una clase de realismo directo” dentro del marco de lo aquél denomina teorías “de contacto” o “de inmersión” (2013: 74). Aunque ahora no es el momento de detenernos en el carácter realista de esta afirmación, ya que será el núcleo de nuestra atención en el capítulo siguiente de esta tesis, es pertinente señalar al menos que Taylor está pensando que Heidegger provee una explicación del conocimiento como algo derivado del contacto no

mediado con la realidad, logrando reinsertar al pensamiento y al conocimiento en los contextos corpóreos y sociales en los que toman lugar. Para Heidegger, entonces, las cosas son descubiertas primero como una parte del mundo, esto es, como el correlato de implicancias halladas en la ocupación por parte del Dasein, y dentro de una totalidad respeccional (2013: 85). Es allí, podemos agregar, donde encontramos los significados en primer lugar.

Las posiciones de Dreyfus y Taylor recién mencionadas serán centrales en el análisis de las posiciones interpretativas que aparecen en la CUARTA PARTE de nuestra tesis. Ellos poseen especial relevancia en función de nuestros intereses ya que logran establecer comparaciones entre Wittgenstein y Heidegger en torno a posiciones realistas con diferentes compromisos y matices. Baste mencionar en este apartado la diferencia de perspectiva en torno a la teoría del significado por parte de estos autores al compararla con la posición de Lafont.

3.2 El “idealismo lingüístico” de Wittgenstein

La relevancia que posee el análisis de nuestro lenguaje en los desarrollos de Wittgenstein es de tal magnitud que resulta en apariencia sencillo brindar apoyo a cualquier interpretación “lingüística”. Si tomamos en cuenta, además, la oposición de este pensador respecto a la propuesta de afirmar una realidad externa e independiente del lenguaje sobre el cual se supone que deban basarse nuestro uso de las palabras, el tipo de afirmaciones idealistas en relación al lenguaje puede verse como un producto de su posición.

Desde el *Cuaderno Marrón* (BB: 77) en adelante (BTS: 220; IF §1), en 1934/35, Wittgenstein solía comenzar sus investigaciones recurriendo al pasaje de *Las confesiones* (I.8) de Agustín donde este narra cómo había adquirido el lenguaje de niño. Con esta descripción hacía referencia a una “imagen que nos tiene cautivos” acerca de lo que asumimos tácitamente en torno al lenguaje: las palabras de un lenguaje son nombres de objetos y las oraciones son combinaciones de esos nombres, utilizadas para describir un estado de hechos.¹⁸⁴ Lo que esta narración contiene en su centro es la noción de “definición ostensiva” como forma de explicar el significado de todas las palabras.

La terapia que propone Wittgenstein consiste en hacernos notar que esta imagen del lenguaje es errónea a los fines de describir su funcionamiento concreto ya que recoge un solo juego de lenguaje, muy específico y a la vez vagamente entendido, y lo generaliza convirtiéndolo en la gramática universal. La alternativa consiste, por lo tanto, en otorgar una serie de descripciones donde los usos del lenguaje queden expresados de un modo múltiple y relevante hasta llegar a abandonar los cuestionamientos metafísicos para retrotraernos al uso cotidiano del lenguaje.

Tal como afirmamos en la introducción de esta TERCERA PARTE, la lectura de Bernard Williams representa, según sus propias palabras, una muestra de idealismo trascendental con un “giro lingüístico”, en tanto Wittgenstein haría depender la realidad, no ya de las estructuras alojadas en el interior de nuestra mente, como es el caso de Kant, sino en la gramática del lenguaje que hablamos. A pesar de contar con esta lectura, hemos decidido mostrar esta posición a través de las lecturas de G.E.M. Anscombe (1981) y D. Bloor (1996). El motivo de esta consideración se basa en que ni Anscombe ni Bloor dieron al punto de vista idealista lingüístico un giro trascendental y por lo tanto pueden tomar mayor distancia de los puntos señalados en oposición a la lectura de Williams en el capítulo anterior de nuestra tesis. En

¹⁸⁴ Cf. 1.1.1.3 de la presente Tesis.

consecuencia, representan una postura alternativa a la trabajada y un desafío mayor a nuestro debate una vez rechazada la lectura trascendental en relación al pensamiento de Wittgenstein en período recortado de estudio.

Tanto Elisabeth Anscombe en “The Question of Linguistic Idealism” (1981) con D. Bloor en “The Question of Linguistic idealism revisited” (1996) rechazan la interpretación idealista trascendental en sentido kantiano en relación al pensamiento tardío del segundo Wittgenstein. Creen, por el contrario, que una interpretación apropiada de “idealismo” compatible con una visión naturalista puede revelar aspectos interesantes en relación a estos temas. Por esta razón, el rechazo también se hace explícito al intentar asociar una postura como la de Wittgenstein al idealismo empírico berkelyano debido al establecimiento de la ontología inmaterial o “espiritual” que acarrea. Según Bloor, “No hay duda acerca de la mesa en el estudio, o el árbol en el patio, desapareciendo si nadie está mirando” (1996: 358). Sus compromisos deben ser vistos como idealistas en el intento de derribar ese muro entre el sujeto y el objeto de conocimiento, sin necesidad de comprometerse con la idea de que lo que resulta creado por la práctica lingüística es único, inmutable o que trasciende el orden natural. No hay aquí un componente que remita a la mente individual de los sujetos sino que la atención se centra en la cultura, el lenguaje, la historia, las instituciones. Esto les permite a ambos autores acercarse a Hume como clave interpretativa del asunto señalando que la explicación que Wittgenstein realiza sobre las “reglas” bien podría ser iluminada desde la definición de las “virtudes artificiales” realizada por Hume,¹⁸⁵ como por ejemplo, el mantener una promesa, el respeto por la propiedad, la obediencia al monarca, etc. Ellas son el resultado de interacciones sociales complejas que este filósofo llamó “convenciones”. Cuando sentimos el deber moral en el contexto específico en que se generan, estamos respondiendo, en última instancia, a patrones de expectativas y sanciones compartidas. La obligación que se crea en estas circunstancias para hacer algo, es generada en el interior de la práctica misma.¹⁸⁶

¹⁸⁵ En el *Tratado de la naturaleza humana* (1988), Hume distingue dos clases de virtudes, naturales y artificiales o convencionales. Las primeras encarnan virtudes como las de ser humano, amable, caritativo y son características y patrones de comportamiento que los humanos exhiben en su condición natural e independientemente de que exista algún orden social. Las segundas, cuyos ejemplos mencionamos en el cuerpo del texto, son disposiciones basadas en las prácticas sociales así como en las instituciones que surgen de las convenciones. Cf. Hume (1988: 3.2.1, 3.2.2 y 3.3.1).

¹⁸⁶ Kripke ha desarrollado comparaciones entre el capítulo I del *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume y la caracterización de “seguir una regla” de Wittgenstein en su libro *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982). Por otra parte, Bloor menciona a Hegel como una resonancia más cercana a su lectura idealista que las propias posiciones de Berkeley y Kant, aunque no se explaya en su análisis. Cf. Bloor (1996: 358).

Anscombe publica su artículo "The Question of Linguistic Idealism" (1981) por primera vez en 1976. Este trabajo, que aparecerá reimpresso en su colección de artículos cinco años más tarde, parte del rechazo de la interpretación trascendental de Williams aunque pretende retener el carácter idealista y lingüístico de su posición. Para la autora, la afirmación de que "*La esencia está expresada en la gramática*" (IF §371) muestra la preocupación de Wittgenstein por describir conceptos en términos de prácticas lingüísticas. Ahora bien, si deseamos preguntar si las "esencias" o su verdad depende de las prácticas lingüísticas debemos respondernos que para algunas clases de objetos, las clases naturales que comprenden 'caballos', 'rocas', etc., esta dependencia es parcial en tanto, por un lado, no podemos afirmar que el lenguaje crea eso a lo que refiere mientras que, por el otro, los conceptos son creados a través de las prácticas lingüísticas y no pueden surgir del mero encuentro con trozos independientes de la realidad (1981: 121). Sin embargo, Wittgenstein mantiene de un modo simultáneo una explicación idealista acerca de situaciones que considera que son creadas de un modo pleno por las prácticas lingüísticas. Nos referimos a reglas, promesas, etc.

David Bloor, por su parte, sugiere que el último Wittgenstein comparte una postura semejante a la del idealismo en tanto sostendría que "algunas verdades o realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas" (1996: 356). Retomando los argumentos de Anscombe (1981), su objetivo es traer nuevamente a escena la caracterización idealista realizada por la autora en relación a las promesas, deberes, etc., y mostrar que la misma es aplicable o extensible a los objetos propios del conocimiento empírico que Anscombe excluía, por ejemplo, caballos, rocas, etc. Al hacerlo, logra comprometerse de un modo pleno con la clase de lecturas idealistas que nos proponemos trabajar aquí y muestra que, a pesar de que una lectura superficial de Anscombe pueda contribuir a catalogarla como defensora de una interpretación idealista lingüística del segundo Wittgenstein, ella no llega a sostener esta posición respecto de la referencia del lenguaje a las cosas materiales.

Esta ampliación producida por Bloor del campo idealista a todas las afirmaciones de conocimiento permitiría según el autor iluminar aspectos estructurales de los difíciles argumentos de Wittgenstein en torno a las definiciones ostensivas, la apelación a 'paradigmas', la discusión sobre las reglas y la propia caracterización de los juegos de lenguaje (1996: 374).

Una de las conclusiones claves que Bloor infiere de la descripción de la propuesta de Wittgenstein en estos términos es el carácter "convencionalista" de la creación de realidades por parte del lenguaje (1996: 373). A fin de que un usuario del lenguaje pueda "crear" un concepto (de 'rojo', por ejemplo) que vaya más allá de su propio desempeño individual, debe

establecerse una interacción social. Esta es una acción que se realiza con respecto a “otros” y que reintroduce los aspectos idealistas de la auto-referencia y la creatividad. La reinterpretación del idealismo en términos de sostener socialmente convenciones resalta los aspectos sociológicos de la lectura de Bloor y hace resurgir, como sucediera en la lectura anterior de Heidegger, las posibles consecuencias relativistas de una lectura cercana al idealismo lingüístico.

Antes de continuar con nuestros desarrollos, resulta necesario mencionar la posición de Michael Dummett en relación a las interpretaciones idealistas de Wittgenstein. Dummett emplea el término mucho más amplio “anti-realismo”¹⁸⁷ para referirse a la cuestión, expresión que suele incluir no solo la denominación “idealismo”, sino otras tales como “fenomenalismo”, “realismo pragmático o deflacionario”, “irrealismo”, etc. Su lectura se centra de modo exclusivo en la noción semántica de ‘verdad’, como parte de su convicción de que la disputa acerca del realismo y el idealismo no puede ser saldada sólo recurriendo a tesis de carácter metafísico. Es por ello que su posición suele denominarse “semántica”. Así afirma, según sus propias palabras, que “el realismo es una tesis *semántica*, una tesis acerca de qué representa (*render*), en general, un enunciado verdadero de una clase dada¹⁸⁸ cuando él es verdadero. Lo mínimo que el realismo puede sostener es que los enunciados en la clase dada se relacionan con alguna realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento de ella, de tal modo que la realidad considera cada enunciado de la clase determinadamente verdadera o falsa, de nuevo independientemente de si sabemos, o somos incluso capaces de descubrir, su valor de verdad. Por lo tanto, el realismo involucra la aceptación, para enunciados de la clase dada, del principio de bivalencia, el principio de que cada enunciado es de un modo determinante o verdadero o falso” (Dummett, 1982: 55). Luego, una página más adelante, añade: “el rechazo del principio de bivalencia para los enunciados implica un repudio a una interpretación realista de ellos, una adopción de un punto de vista anti-realista a menudo gira, de un modo crítico, sobre tal rechazo de la bivalencia” (Dummett, 1982: 56).

En líneas muy generales, y obviando toda la explicación que lo conduce a esta postura, Dummett considera que para comprometernos, como lo haría un realista, a afirmar que realmente logramos referirnos a los objetos exteriores tal cual son (aceptando su existencia independiente en relación nuestro conocimiento de ellos), debemos involucrarnos con “una

¹⁸⁷ La expresión “anti-realismo” (*antirealism*) fue acuñada por primera vez por Dummett en un artículo titulado “Realism” (1982: 55-112).

¹⁸⁸ En inglés, *the given class*. Dummett utiliza esta expresión para referirse al modo particular en que el realismo interpreta los enunciados. Cf. Dummett (1982), p. 55.

tesis concerniente a la teoría del significado”, al considerar que las afirmaciones que realizamos en torno a estos objetos poseen un *significado* que puede considerarse verdadero o falso midiéndose con una realidad objetiva como la descrita. Esto último forma el núcleo del criterio de bivalencia.

Entonces, en vez de embarcarnos en una discusión sin fin, deberíamos examinar la implicación mucho más tangible del realismo que es la bivalencia: si la realidad está determinada independientemente de nosotros, entonces las proposiciones deberán tener valores de verdad determinados sin considerar si podemos o no verificarlos.¹⁸⁹ El valor de verdad de un enunciado no depende de nuestra observación sino que se deben a una realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento, y según su concordancia con esta. Nuestra habilidad para determinar la verdad o falsedad de un enunciado es completamente irrelevante aquí.

En cuanto a la posición de Dummett respecto del pensamiento de Wittgenstein, la misma resulta clara. El primer Wittgenstein fue realista y el segundo critica y abandona esta posición. En el *Tractatus*, Wittgenstein procura mostrar la conexión entre el lenguaje y el mundo afirmando que lo que ambas reflejan mutuamente (comparten) es su forma lógica. Esto es lo que garantiza, además, que las proposiciones tengan significado, en tanto supone que el significado de un nombre está determinado por su conexión con un objeto simple al que nombra. Por lo tanto, en el *Tractatus* Wittgenstein respalda una teoría del significado “condicional de la verdad” (*truth-conditional*) que es característica del realismo en tanto el significado de una palabra está determinado o atado por un acto que sirve para conectarlo con aspectos particulares de la realidad. Luego del *Tractatus*, Wittgenstein rechaza esta posición y adhiere a una marcadamente diferente: el significado de una palabra está determinado por el modo en que la empleamos en el juego del lenguaje, por su gramática. Las preguntas acerca de la corrección en el empleo de una expresión dependen ahora si la afirmación resulta inteligible, algo que es determinado por la gramática. Por lo tanto, el segundo Wittgenstein adhiere a una teoría del significado que consiste en “condiciones de asertibilidad” (*assertibility-conditions*), un rasgo característico del antirrealismo.¹⁹⁰

Debemos resaltar, en función de la respuesta que intentamos buscar, que Dummett no sólo aporta una herramienta clara para el estudio de este problema sino que, además, la considera la mejor opción y por momentos pareciera que la única vía válida, para tomar posición dentro del mapa de realismo y antirrealismo. De hecho, señala explícitamente que la

¹⁸⁹ Cf. (Dummett, 1991: 10).

¹⁹⁰ Cf. Dummett (1991: esp. Cap. 14 y 15).

interpretación metafísica del problema es “oscura e indecible” y que bien podría ser determinada a partir del criterio de bivalencia. Privilegiaremos, sin embargo, la lectura de Anscombe y Bloor por sobre la expresada recién por Dummett ya que ninguna de las otras posiciones rivales de Wittgenstein y consideradas en relación a Heidegger se concentran exclusivamente en una cuestión semántica. La justificación de nuestra elección, a saber, priorizar el estudio de posiciones que nos permitan un estudio comparado y una evaluación de su alcance explicativo en relación a teorías rivales, de ninguna manera se realiza en desmedro de los aportes, por otra parte canónicos, de Dummett. Su tesis, al igual que las conclusiones que manifiesta respecto de la ‘verdad’ entendida en términos exclusivamente convencionalistas para hablar del segundo Wittgenstein, bien podría conducir nuestra investigación futura en dicha dirección.¹⁹¹

A continuación, detallaremos la lectura idealista lingüística realizada por Anscombe y radicalizada por Bloor a fin de comprender adecuadamente su tematización. Recordamos, sin embargo, que nuestro especial interés no se dirige a situaciones como promesas y otros actos principalmente performativos sino a afirmaciones de conocimiento empírico como “esto es un caballo” o “esto es rojo”, que es la clase de ejemplos que tomamos para nuestra tesis y que sugieren un correlato material como objeto. Luego, ensayaremos algunas objeciones y reparos a esta clase de interpretaciones idealistas lingüísticas centrándonos en dos aspectos: el relativismo cultural consecuente de esta posición y la objeción al empleo de expresiones como ‘idealismo’ para referir a las prácticas que estos autores señalan en relación a la propuesta de Wittgenstein. Dos autores merecen especial mención: en primer lugar, Norman Malcolm en su ya citado artículo “Wittgenstein and Idealism”. En segundo lugar, Ihlam Dilman en *Wittgenstein Copernican Revolution* (2002). Algunos de sus argumentos serán recogidos y reconocidos en el apartado crítico de esta sección.

3.2.1 El “idealismo lingüístico” de Wittgenstein en las lecturas de G. E. M. Anscombe y D. Bloor.

Tal como afirmamos en la reciente introducción, “The Question of Linguistic Idealism” de Anscombe se convierte quizás en uno de los primeros antecedentes de la afirmación de una perspectiva idealista lingüística en el pensamiento filosófico último de Wittgenstein. Al

¹⁹¹ Para acceder a una crítica de esta lectura de Dummett sobre Wittgenstein en términos de un convencionalismo puro se puede consultar: Dilman (1973, cap. 11 §iii).

comenzar su presentación, la autora aclara inmediatamente por qué se trata de una posición de carácter lingüístico, a saber, “porque describe conceptos en términos de prácticas lingüísticas” (1981: 112) o, dicho inversamente, explica el modo en que ciertas clases de objetos (por ejemplo, tipos de sensaciones, tipos de animales, etc., pero también y de un modo más pleno ‘promesas’, ‘deberes’, etc.) dependerían de las prácticas lingüísticas humanas.

En realidad, lo que desea hacer Anscombe es afirmar algo que “va más allá” de lo que Wittgenstein dijo en el §371 de *Investigaciones Filosóficas* al afirmar que la esencia está expresada por la gramática, a saber, leer esta afirmación como si se dijese que la esencia “es creada” por ella. Para ello, deberíamos entender de un modo correcto los conceptos involucrados en el pasaje. En primer lugar, el término ‘esencia’ debería ser entendido a la luz de las observaciones realizadas *Remarks of Foundations of Mathematics (RFM)*: se trata de una “marca del concepto” y de una “convención” antes que de la propiedad de un objeto (*RFM*: §§ 73 y 74). La gramática, por otra parte, permite a Wittgenstein marcar cierto orden en el actual uso del lenguaje. Como nos dice en *Investigaciones Filosóficas*: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los mucho órdenes posibles; no *el* orden” (IF §132). Wittgenstein emplea el término ‘gramática’ para significar la estructura gramatical de un signo o un empleo de este, que resultan de las reglas del uso. Por ello distingue en ocasiones la “gramática superficial” de un signo lingüístico de su “gramática profunda” como es el caso en *Investigaciones* cuando afirma que

... en el uso de una palabra se podría distinguir una ‘gramática superficial’ de una ‘gramática profunda’. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la *construcción de la proposición*, la parte de su uso –podría decirse– que se puede percibir con el oído.—Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer (IF §664).

A continuación, Anscombe aclara varios sentidos en los que la gramática no “crea” esencias, a fin de poder delimitar más su posición: no crea en el sentido de darle entidad o estado entitativo (podría entenderse, estatus de ‘cosa’) a la esencia, es decir, no crea una cosa material. Tampoco puede decirse que la esencia sea “creada” debido a que responde en realidad a un “hecho muy general de la naturaleza” (como es claro cuando Wittgenstein se refiere a los conceptos de colores, y a que los conceptos de color y forma sean diferentes). No

quiere afirmar, por último, que nada podría tener propiedad alguna (por ejemplo, ser rojo) sin lenguaje humano. De modo similar, tampoco dice que no existiría cosa alguna, por ejemplo, caballos, si no hubiese habido persona alguna hablando de ello. Lo que se quiere decir es que la experiencia de los objetos no es la que le da significado a las palabras. Los animales no tendrían 'dolor' si no hubiese lenguaje humano ya que de lo que estamos hablando es de nuestro lenguaje; aquello de lo que estamos hablando es del dolor tal como significamos 'dolor'.

A fin de tomar una posición más clara sobre la participación de Wittgenstein en relación al idealismo lingüístico, Anscombe propone un test:

Las consideraciones precedentes conducen a la siguiente prueba, si deseamos saber si Wittgenstein es un 'idealista lingüístico'. Vamos a realizar la pregunta: ¿esta existencia, o esta verdad, depende de la práctica lingüística humana? (1981: 116).

Una práctica lingüística involucra no sólo la producción de palabras correctamente ordenadas en oraciones, en ocasiones que podríamos llamar "apropiadas". Incluye, además de la producción del lenguaje y su uso, otras actividades o prácticas relevantes vinculadas. Así, por ejemplo, no tendríamos concepto de 'peso' sin la actividad de pesar, ni ningún concepto de peso comparativo entre objetos si la actividad de pesar no tuviera un uso bastante elaborado de palabras implicadas en ello. Pero esto no significa que de no contar con el concepto de peso no podría haber evento tal como que un elefante sea más pesado que una hormiga. Lo que hemos creado no es el hecho sino la consideración de su significado, el tomarlo como representativo de algo.

Anscombe llega, entonces, a la primera parte de su conclusión en respuesta al test. Los conceptos son creados por las prácticas lingüísticas. Pero los objetos que caen bajo los conceptos no pueden ser analizados de modo idealista debido a que existen independientemente de que hablemos acerca de ellos o nos refiramos a los mismos. En este aspecto, demandan una explicación realista (1981: 121). Caballos, jirafas, colores, formas, son ejemplos de cosas cuya existencia o verdad no es el producto de una práctica lingüística para Wittgenstein, pero lo que estas signifiquen para nosotros sí en tanto dependen de nuestra gramática. Esto estaría sugerido, además, en la afirmación de Wittgenstein de que el único correlato en el lenguaje de una necesidad de la naturaleza es una regla arbitraria. Ella es la única cosa que uno puede sacar de esa necesidad natural en una proposición (IF § 372).

Esta doble posición forma parte del intento de no caer presos de las “falsedades del idealismo y las estupideces del realismo empirista” (1981: 115). Ni las cosas materiales dependen de los conceptos o del entendimiento humano ni la experiencia empírica puede determinar los significados de nuestros enunciados ya que “no tenemos un concepto donde sea que encontremos una similitud” (Z: §380). Esta posición es titulada por Anscombe “idealismo parcial”:

La existencia de conceptos humanos puede ser de algún modo generalmente equiparada con la existencia de una gran variedad de prácticas lingüísticas humanas. Pero eso que hemos remarcado de ningún modo implica dependencia alguna por parte de las cosas que caen bajo los conceptos en relación al pensamiento y el lenguaje humano (1981: 118).

Inmediatamente luego de extraer su conclusión, Anscombe nos pide que prestemos atención a otro gran número de cosas cuya existencia depende, sin embargo, de las prácticas humanas. Tres casos reciben aquí especial atención: las normas, las promesas y los derechos. Cada uno de ellos, asociado con cierto uso de nociones modales como “puede”, “no puede” tiene” o “debe”, “necesita”, etc., contiene descripciones de conductas que sirven como instrumentos lingüísticos y que a veces lucen como descripciones de estados de cosas en tiempo pasado, presente e incluso, futuras, como es el caso de las normas y las promesas que imponen o generan este tipo de necesidades. Pero la característica de esta clase de ejemplos es que crean una necesidad allí donde de otro modo no la habría y donde, además, contábamos con perfecta libertad para no hacerla realidad. Es en este último sentido en el único en el que se puede decir de un modo apropiado que el lenguaje crea aquello a lo que refiere. Por ejemplo: Algunos derechos pueden describir objetos o implicarlos, como es el caso del derecho a la propiedad privada, pero el derecho en sí mismo es una creación plena de nuestra creencia y nuestra referencia a algo que llamamos “derecho” y que es el producto de nuestras prácticas lingüísticas colectivas instituidas.

Las normas, las promesas, los derechos y las reglas en general son el producto de las prácticas lingüísticas en el sentido anteriormente caracterizado. Es decir, no solo la práctica de organizar y juntar palabras según lo indique el contexto sino también la *acción* que la realiza: lo que uno realmente hace ante una regla (ante una señal de una flecha, por ejemplo) eso es lo que cuenta como lo que ésta está realmente significando; la acción fija el significado en estos casos. La segunda parte de la conclusión que Anscombe recoge a partir de su test es que:

Si hay una cosa tal como el idealismo acerca de las reglas y acerca de la necesidad de hacer esto si has de estar con conformidad con *esta* regla, entonces aquí Wittgenstein fue un idealista lingüístico (1981:122).

David Bloor retoma esta conclusión de Anscombe en torno al carácter idealista lingüístico en relación a las promesas, normas y derechos con el firme propósito de extender esta explicación a casos como los del primer grupo excluidos por la intérprete. Al ampliar la conclusión de su predecesora, Bloor manifiesta tres diferencias en relación a ella: en primer lugar, el citado rechazo a la posición “idealista parcial” por considerarla vaga y una excusa para evitar una búsqueda de fundamentos más seguros para la defensa de una posición idealista. En segundo lugar, e íntimamente relacionado con lo anterior, la doble postulación de un ‘idealismo parcial’ y uno ‘pleno’ demandaría una clarificación en cuanto a los vínculos que entre ellos se establece en las prácticas de la comunidad lingüística. En tercer lugar, Anscombe no termina de sacar las conclusiones acerca de qué implica adoptar un punto de vista idealista en relación al pensamiento tardío de Wittgenstein.

En primer lugar, entonces, resulta necesario fundamentar en mayor medida una lectura idealista de las *Investigaciones*. Además del citado pasaje donde Wittgenstein anuncia que la esencia se expresa a través de la gramática, Anscombe afirma (1981: 112) que su inquietud acerca de un idealismo lingüístico es provocada por el siguiente pasaje:

Si alguien cree que ciertos conceptos son absolutamente ciertos, y que tener unos diferentes significaría no darse cuenta de que lo que nosotros nos damos cuenta – entonces permitan que imagine ciertos hechos muy generales de la naturaleza de un modo diferente de lo que nosotros estamos acostumbrados y la formación de conceptos diferentes de los usuales llegarán a ser inteligible para él (IF II: xii).

El problema de este pasaje es que pareciera guiarnos lejos de una interpretación idealista ya que sugiere la dependencia de nuestros conceptos en relación a la realidad a la cual ellos refieren. Bloor intenta remediar esta situación proponiendo conectar el pasaje recién citado con otro anterior de las *Investigaciones*, donde se nos pide imaginar el procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza. Si con frecuencia sucediera que la loncha cambia de peso repentinamente, entonces perdería su *quid* el intentar determinar su precio por la oscilación de la balanza (IF §142). Para Bloor este ejemplo permite prestar atención al hecho de que lo que imaginamos no son objetos simplemente aumentando o disminuyendo su tamaño o cualquier otra propiedad física

de un objeto. Lo que nos ocupa es un procedimiento particular el cual cumple un rol en una institución social, es decir, el modo en que estos objetos son tratados. Esto lo lleva a añadir a Bloor que “el idealismo lingüístico es una explicación de la ontología de las instituciones sociales” (1996: 363), centrada en las relaciones que se establecen entre las prácticas lingüísticas, las cuales pueden bien prescindir de su nexo con el objeto o con la “realidad independiente.” Esto no significa que no haya un mundo fuera del lenguaje sino que sin las prácticas lingüísticas no habría “correspondencia” entre las palabras y el mundo tal como lo encontramos en nuestro uso ordinario del lenguaje (1996: 366). Bloor defiende que al presentar ejemplos destinados a mostrar cómo la conexión entre palabras y cosas está mediada por patrones de interacción, Wittgenstein nos está diciendo que la verdad y la realidad son creadas y constituidas por las prácticas lingüísticas: “ellos [los ejemplos] revelan que el nexo “vertical” [entre prácticas lingüísticas y objetos] en nuestro diagrama no tiene existencia independiente de los nexos “horizontales” [entre diversas prácticas lingüísticas]” (1996: 367).

Pese a las diferencias, Anscombe y Bloor rechazan ambos la interpretación trascendental de Wittgenstein y plantean, tal como se dijo, la ventaja de una lectura idealista compatible con una visión naturalista en tanto se derriba el muro entre el sujeto y el objeto de conocimiento y no necesitamos remitirnos a una mente individual o a un sujeto universal. Aún más, el Wittgenstein idealista de Anscombe no es otro, a los ojos de Bloor, que el “Wittgenstein sociológico” (1996: 377) que él mismo describió en 1976 en su libro *Wittgenstein: A social Theory of Knowledge* (1983: cap. 8). Por esta razón resulta necesario señalar muy brevemente en qué dirección deseaba emprender su recorrido Bloor a partir de esta lectura.

En el marco de desarrollo de la Sociología de la Ciencia, tendiente a caracterizar los estudios sociales de la ciencia desde una perspectiva eminentemente social,¹⁹² David Bloor acuña y desarrolla el llamado “Programa Fuerte”¹⁹³ en Sociología de la ciencia a partir de un fuerte compromiso naturalista de carácter científico para la investigación social y como reacción a las propuestas previas en el área. Dicho deber fue asumido a partir de cuatro componentes indispensables del Programa Fuerte y de algunas implicancias. Por un lado,

¹⁹² Este estudio se vuelca, por ejemplo, a la consideración de influencias y componentes sociales en la ciencia, la forma en que se organiza socialmente la comunidad científica en la producción y difusión así como en la conformación de sus integrantes. También analiza la configuración del discurso de una comunidad científica, atendiendo a los actores y los usos legitimados por estos.

¹⁹³ El programa fuerte es una variante de la sociología del conocimiento científico, particularmente asociado también con Barry Barnes, Harry Collins, Donald A. MacKenzie y John Henry.

entonces, el Programa Fuerte asume de un modo conjunto los principios de 1) Causalidad, en tanto examina las condiciones (psicológicas, sociales y culturales) que provocan la demanda de un cierto tipo de conocimiento; 2) Imparcialidad en el examen tanto de las teorías satisfactorias como las insatisfactorias; 3) Simetría en el empleo del mismo tipo de explicaciones para las teorías satisfactorias como para las insatisfactorias; y 4) Reflexividad, a partir de la posibilidad de aplicar su método a la sociología misma.¹⁹⁴ Por otro lado, la perspectiva naturalista asumida por este programa implica: 1) la unidad metodológica de todas las ciencias a partir del requisito de “explicación” de las teorías así como en la adhesión al principio de causalidad de la explicación.¹⁹⁵ 2) La neutralidad valorativa derivada de los requisitos de imparcialidad y simetría implicaba una consideración del conocimiento como un “fenómeno natural”, como “aquello que los hombres toman como tal”, sin comprometerse con criterios de verdad o virtudes epistémicas. 3) La determinación de estos fenómenos de estudio por parte del programa deben realizarse desde una perspectiva holista o “colectivista”.¹⁹⁶

Retornando a la interpretación de Bloor sobre la posutra de Anscombe, la clave de la transformación entre ambas posiciones se da en la caracterización del “idealismo lingüístico” como una forma abreviada de nombrar un mecanismo social particular e identificable en virtud del cual algunas verdades y realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas (1996: 356) y poder explicitar el rol causal que las instituciones sociales asumen en tanto elementos autorreferenciales y autocreadores de la realidad encarnados en las prácticas lingüísticas. La “autorreferencialidad” es definida por Bloor como la capacidad de que “la

¹⁹⁴ Cf. Bloor (1976: 4-5).

¹⁹⁵ Cf. Tozzi (2003: 118-119) y Pineda (2003: 138).

¹⁹⁶ Nuestro objetivo no será aquí evaluar la viabilidad del Programa Fuerte de la Escuela de Edimburgo ni someter a examen directo sus teorías. Para un análisis en esta dirección, se puede acceder al trabajo de Tozzi (2003: 115-130) así como los comentarios al mismo en la misma compilación: Faustino (2003: 131-137) y Pineda (2003: 138-148). Si bien nuestro trabajo no llega a realizar una valoración de la propia propuesta de Bloor sino que se limita a la lectura y evaluación de su interpretación sobre Wittgenstein, el mismo podría condicionar potencialmente la propia legitimidad de la formulación sociológica del conocimiento científico llevada adelante por Bloor, por ejemplo, en las consecuencias relativistas que extrae de la posición idealista lingüística y el hecho de que los objetivos e intereses de individuos interactuantes y no una realidad independiente son los que en última instancia dan cuenta no sólo de la generación del conocimiento sino de su aceptación y su sostenimiento (cf. Tozzi, 2003: 116). Otro aspecto que se podría considerar en este estudio sería la viabilidad del principio de causalidad sostenido por el programa fuerte e inspirado en la filosofía de Wittgenstein y, en términos más generales, la dificultad de derivar una teoría del conocimiento de carácter explicativo, causal, científico y naturalista de la filosofía del último Wittgenstein.

referencia a una realidad sea dependiente de los propios actos de referencia dirigidos a ella” (1997: 68).

Esto no significa que se disuelva la naturaleza física de las personas o de las cosas sólo que, basándose en una mirada amplia acerca de la naturaleza social de muchas clases, entonces, por ejemplo, una moneda es dinero porque, en última instancia, es aceptada y conocida como tal aunque no se destruya su realidad que consiste en ser un disco metálico que existe independientemente de nuestra creencia en él (1996: 359). El ‘dinero’, entonces, es una institución social o, si se quiere, el resultado de una práctica institucionalizada de emplear discos metálicos (monedas) y determinados papeles (billetes) como tal, es decir, como dinero. Es por ello que la práctica de llamar a algo ‘dinero’ es lo que crea el dinero. El dinero existe porque lo empleamos socialmente. Si colectivamente abandonamos toda referencia al dinero, es decir, toda práctica de usar un objeto como valor universal de cambio, este desaparecerá. Puede notarse aquí el carácter performativo de cosas tales como el ‘dinero’ y de las instituciones sociales en general, en tanto el mismo hecho de expresarlo realiza el hecho. De aquí que Bloor afirme que los “enunciados performativos son casos miniatura perfectos de idealismo lingüístico en acción” (1996: 363).

La explicación naturalista causalista de estas consideraciones, por último, puede percibirse en el hecho de que lo social de las prácticas (de emplear dinero, por ejemplo), en la que los individuos participan, requiere de una explicación ajena o externa a la práctica misma. Es en virtud de una institución social que yo respondo empleando como dinero al dinero.¹⁹⁷ El idealismo lingüístico puede resumirse, entonces, como una “ontología de las instituciones sociales” (1996: 363), centrada en las relaciones que se establecen entre las prácticas lingüísticas, las cuales pueden bien prescindir de su nexos con el objeto o con la “realidad independiente”.

Esta conclusión tiene, a diferencia de la postura sostenida por Anscombe, un alcance general. Una vez que Bloor ha profundizado los ejemplos y caracterizaciones respecto a una posición idealista lingüística, se siente en condiciones de afirmar que la misma se sostiene de un modo pleno respecto de casos como “Esto es rojo” y no sólo a la clase de prácticas que responden al modelo de las ‘promesas’, los ‘derechos’ y las ‘normas’. Incluso en los casos de

¹⁹⁷ Un año después del artículo que estamos analizando en donde Bloor centra su interpretación idealista lingüística, el autor amplía y profundiza su posición analizando la paradoja de seguir una regla interpretada por Kripke (1982). Propone, entonces, una salida no avistada por Kripke: la “solución autorreferencial” (1997: 68) que consiste en no analizar todos los hechos como relativos a un individuo. Propone, en cambio, pensarlo en términos de “hechos sociológicos” (1997: 64), es decir, hechos relativos a la sociedad y de los agentes en relación a ella.

conocimiento empírico, donde respondemos a propiedades que pertenecen a las propias cosas y no sólo al tratamiento que las personas le dan a ellas, un análisis adecuado de los aspectos performativos, auto-referenciales y auto-justificatorios de nuestro lenguaje acerca de ellos permite deducir su carácter idealista. No poseemos conceptos como “rojo” sólo por mirar objetos rojos: “No creas que tienes el concepto de color dentro tuyo porque miras un objeto coloreado – aunque lo mires” (Z §332). Lo que se involucra es el empleo de la palabra “rojo” según nuestros “paradigmas”, información de carácter social que se alcanza a través del entrenamiento (IF §50). Lo que resulta crucial es que, según Bloor, un objeto es el que puede tener el carácter de “paradigma” pero no debido a una característica inherente a él sino gracias al estatus social que mantiene. Esto lo habilita a expresar el carácter idealista lingüístico “que incluye nuestras prácticas de referir a objetos independientes” (1996: 370). El tribunal de apelación no es otro que la propia comunidad, sus convenciones, “no podemos decir “consulta al mundo”.”

3.2.2 Observaciones a las lecturas idealistas lingüísticas Wittgenstein defendidas por Anscombe y Bloor

Nuestra estrategia para desestimar las lecturas presentadas por Anscombe y Bloor implica un reconocimiento y dos diferencias respecto de ellas. El reconocimiento será el del rol fundamental que adquiere el análisis de las prácticas lingüísticas en el pensamiento de Wittgenstein. Sólo a partir de esta cabal aceptación podrá comprenderse que ponderar el lenguaje, adoptar un punto de vista lingüístico, no es equivalente a ser un idealista lingüístico, por el simple hecho de que Wittgenstein no fue un idealista.

Para demostrar esto, recogeremos los dos síntomas que Lafont señalaba eran propios de una posición idealista lingüística, a saber, la hipostación del lenguaje y el relativismo que se desprendía de allí. Nuestra intención será mostrar que la propuesta de Wittgenstein puede pensarse sin un compromiso pleno con estos dos aspectos y, por lo tanto, alejarse de las consecuencias que tiene afirmar que la realidad está configurada unilateralmente por nuestras prácticas lingüísticas.

Entre los autores que han criticado con mayor énfasis esta posición idealista lingüística en el pensamiento del segundo Wittgenstein encontramos al propio Bernard Williams (1981) y a Norman Malcolm (1982), ahora alineados aunque por razones distintas. El primero critica la lectura des-trascendentalizada del idealismo lingüístico, mostrando los “riesgos” relativistas

que conlleva. El último acuerda con una lectura no trascendental pero cree que los textos de Wittgenstein no reflejan un punto de vista idealista, motivo por el cual, desde su perspectiva, tanto Williams como Anscombe y Bloor están equivocados.¹⁹⁸

A estas críticas debemos sumar las presentadas por Ihlam Dilman en *Wittgenstein Copernican Revolution* (2002). Este libro defiende la posibilidad de concebir la relación entre el lenguaje y la realidad sin participar de forma alguna de idealismo lingüístico. Su trabajo dedica el sexto capítulo (2002: 110-130) a criticar la posición de Anscombe por lo que retomaremos y señalaremos sus aportes.

Nuestro objetivo apunta a mostrar, de modo general, cómo la participación de Wittgenstein en el 'giro lingüístico' no lo compromete con una posición 'idealista lingüística'. La crítica a la postura de Anscombe será extensible a la propia de Bloor, en tanto esta última puede considerarse una radicalización de la primera. Habiendo realizado nuestra tarea, estaremos más cerca de mostrar cómo para Wittgenstein las prácticas lingüísticas y el mundo se entremezclan de manera virtuosa. No contamos con un objeto externo independiente de nuestras prácticas lingüísticas pero estas no determinan, a su vez, la existencia o la verdad de sus objetos.

En cuanto a la propuesta de lectura sociológica de Wittgenstein presentada por Bloor, si bien es cierto que se trata de una propuesta más general que la que queremos discutir aquí, merece una breve aclaración. El problema que presenta Wittgenstein es uno de índole filosófico y por ende debe ser resuelto a través de la "investigación gramatical" y no de la investigación empírico-científica. Esta afirmación, que en realidad debería ser medida con los intentos de lectura naturalistas en general respecto del autor, implica en este caso un debilitamiento de la postulación de las instituciones sociales como agentes causales de nuestras prácticas lingüísticas y como referentes de las mismas. La investigación gramatical no puede fundarse en métodos experimentales. Las investigaciones gramaticales son investigaciones de carácter descriptivo sobre nuestros empleos del lenguaje.¹⁹⁹

¹⁹⁸ En la SEGUNDA PARTE de nuestra tesis mostramos a Malcolm como un crítico de Williams. Cf. 2.2.1 y 2.2.2.

¹⁹⁹ Como veremos en el capítulo siguiente (4.2.1) el rechazo a la concepción empirista como modelo del quehacer filosófico por parte de Wittgenstein no debe conducir de modo necesario a una consideración de la filosofía como desconectada de la realidad.

a) *Sobre el carácter hipostasiado de las prácticas lingüísticas.*

El argumento más fuerte en favor del idealismo lingüístico surge de la interpretación de Bloor de que la gramática expresa “la esencia” en tanto posee una función creadora en relación a esta. La gramática, instituida en nuestras prácticas lingüísticas, posee un carácter creador en relación no sólo a deberes, derechos y normas, sino también a objetos externos. Para Anscombe, en cambio, que la “esencia esté expresada en la gramática”²⁰⁰ habla de la independencia de aquella en relación a esta (1981: 113). Lo que es expresado en las proposiciones gramaticales que caracterizan, por ejemplo, nuestro lenguaje de ‘colores’, existe realmente y no es una mera proyección de nuestra forma de pensar sobre la realidad. Lo que cae bajo el concepto no depende de nuestro lenguaje. Esto es así para el caso de ‘caballos’, ‘dolor’, ‘rojo’ e incluso ‘número’ (Anscombe, 1981:117). Esta diferencia sirve como punto de partida para poder comprender las diferencia entre ambos autores y manifestar nuestra posición respecto de ellos.

En primer lugar, entonces, nuestro propósito de carácter general es mostrar cómo los elementos que ligan lo que nos rodea con nuestra propia historia humana están en constante interacción y las ‘esencias’, que pertenecen a la gramática, son el producto de esta interacción; no son algo independiente de la gramática como afirma Anscombe ni algo sin contacto con el mundo externo pero causante de este, como pareciera insinuar Bloor. Tal como afirmamos en el capítulo anterior al criticar la posición idealista de Bernard Williams, la “arbitrariedad” de la gramática debe ser adecuadamente entendida si no queremos caer presos del idealismo lingüístico. Las gramáticas presentes en los empleos de nuestras expresiones no son algo independiente del lenguaje sino que se incluyen en la totalidad de nuestra vida. El lugar de la gramática se establece a partir de las reacciones espontáneas que exhibimos y desarrollamos en el transcurso de nuestro aprender a hablar.

Desde este punto de vista tenemos que interpretar también la siguiente afirmación de Wittgenstein: “Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática)” (IF §373). Las proposiciones gramaticales o las reglas no describen lo que pertenece a la

²⁰⁰ Resulta bastante llamativo que este mismo pasaje de *Investigaciones Filosóficas*, que bajo la interpretación de Anscombe se acerca más a una especie de relativismo lingüístico, sea el que haya dado lugar a interpretaciones trascendentales en torno a la ‘gramática’. Isidoro Reguera en su introducción a las ediciones de Gredos de los textos de Wittgenstein, sostuvo en algún momento una postura como esta. La trascendentalidad (no habla de ‘idealismo’ en ningún momento) estaría en la propia “posibilidad de las cosas desde la gramática” (2002: 170). Y posibilidad de las cosas significa posibilidad de identificarlas «así» como «decimos que» son, posibilidad por tanto de que tengan una identidad que llamamos su «esencia», posibilidad de que «sean» por tanto unas y no otras.

esencia de lo que cae bajo conceptos. Wittgenstein nos pide, en cambio, que miremos la gramática de las expresiones que utilizamos a fin de saber a qué nos referimos con “esencia” en tanto filósofos. Cuando miramos la gramática, no establecemos el tipo de objeto sino el tipo de categoría gramatical al que pertenece, las cuales pertenecen al lenguaje mismo.

El siguiente pasaje en *Sobre la Certeza* nos inclina a pensar en esta dirección contraria a la interpretación del idealismo lingüístico en torno a las reglas de la gramática, en tanto ellas no se dictan, como podríamos decir, “en el aire”:

El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea (SC §144).

Esta posición no implica, sin embargo, que los aspectos lógicos o formales a los que estamos refiriendo en relación a las categorías sean creados por la gramática. Como aclara al respecto Ilham Dilman en su libro *Wittgenstein's Copernican Revolution* (2002: 210-212), la gramática muestra las formulaciones de aquello que pertenece al lenguaje y que se encuentra implícito en el uso que de este hacemos. Pero el lenguaje adquiere sus caracteres gramaticales en el curso de su desarrollo debido a razones de nuestro entorno e historial natural, nuestra conformación física y biológica, nuestros intereses.

Por otra parte, el rechazo a la interpretación idealista de la gramática no implica inclinarnos por una explicación empirista de nuestros conceptos, donde nuestro contacto perceptivo o nuestra experiencia con los objetos externos determina qué significa un concepto (por ejemplo, en oportunidad de estar contacto con objetos rojos en numerosas ocasiones formamos el concepto de ‘rojo’). Wittgenstein rechaza esta posición (Z §332). Resulta necesario estar en posesión de otros conocimientos para emplear conceptos como ‘rojo’ en enunciados como “esto es rojo”, en presencia de un objeto o hecho que reúna tales características en el entorno. Esto permitiría tomar distancia de las posiciones que afirman que si no recibimos y construimos los significados a través de nuestra experiencia sensorial o perceptual entonces nos comprometemos con una suerte de idealismo.²⁰¹ Esta posición es

²⁰¹ Este rechazo al empirismo ha conducido a Diamond (1996: 39-72) a leer la propuesta de Wittgenstein en términos de un realismo no empirista. Esta posición, sugerida por el propio Wittgenstein en *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM: 325), será trabajada en la PARTE CUARTA de nuestra tesis.

también apreciada por Anscombe (1981: 114), quien afirma que la experiencia por sí sola no puede dictar qué objeto del mundo debe reunirse bajo cuál concepto.

En segundo lugar, las posiciones de Anscombe y Bloor se diferencian, específicamente, en que para este autor contamos con la presencia del idealismo lingüístico tanto al explicar el modo en que nuestros actos lingüísticos se comportan respecto de acciones como promesas y obligaciones, como en relación a nuestro trato cotidiano con los objetos físicos de la clase más diversa. Para Anscombe, en cambio, la diferencia entre uno y otro ámbito lo lleva a comprometerse con una posición del tipo descrita sólo en relación a cuestiones como 'promesas', 'derechos', 'obligaciones'.

Dilman, nuevamente, nos da un motivo para afirmar que Wittgenstein no es siquiera un "idealista parcial" en el sentido definido por Anscombe:

Puede haber caballos y sus dolores cuando sean heridos antes de que hubiese seres humanos y, por lo tanto, lenguaje humano; y podría no haber promesas y la obligación de mantenerlas en la ausencia de seres humanos. Pero esto es *irrelevante* a la cuestión del idealismo lingüístico (Dilman, 2002: 212).

Según la crítica de Dilman a la postura de Anscombe, Wittgenstein no sería un idealista lingüístico en ninguno de los dos planos que su propuesta identifica, ni en relación a los objetos físicos (en cuyo caso las posiciones de Dilman y Anscombe se acercan considerablemente), ni al considerar el caso de las promesas, obligaciones, etc., ello a pesar de las diferencias que existen entre una y otra clase de situaciones (Dilman, 2002: 117-118). Para el segundo tipo de casos, a diferencia de los primeros, la conexión entre una promesa y la realización de aquello que prometo es interna en el sentido en que pertenecen ambos al lenguaje y a la gramática que les corresponde. Además, resulta obvio pensar que en ausencia de seres humanos, no contaríamos con sus acciones, entre las cuales se encuentran estas que describimos. Sin embargo, incluso aquí entran en consideración criterios y valores independientes de mí mismo y que sirven para medir mis acciones y decisiones. Dilman desea mostrar que en este aspecto la corrección de mi decisión y su credibilidad es independiente del lenguaje: el lenguaje no puede decirme cómo actuar. Mis acciones respecto de estos asuntos responden a decisiones propias tanto como a criterios independientes de mí que entran en consideración y limitan mis acciones y decisiones. La relación entre lo que decimos y el ámbito o la vida (también discursivamente articulada) en el cual lo hacemos, no es idealista, no plantea una relación determinante de la realidad a partir de esta última.

Una vez alcanzado este punto, podemos debilitar nuevamente la posición de Bloor. En primer lugar, afirmamos que no debemos entender la afirmación de que la esencia está expresada en la gramática como una dependencia causal de la realidad respecto de esta última. En segundo lugar podemos inferir ahora lo siguiente: la propuesta de Bloor consiste en extender las conclusiones de Anscombe respecto de ‘promesas’ y ‘obligaciones’ al análisis de nuestro comportamiento respecto de los objetos físicos y afirmar por lo tanto que Wittgenstein es un idealista lingüístico en “sentido pleno”. Entonces, derribando la premisa de que hay respecto de promesas y obligaciones un idealismo lingüístico, Bloor no tendría un punto de partida para extender sus conclusiones.

Para Bloor, las instituciones sociales de las que formamos parte a través de nuestras prácticas lingüísticas son las creadoras de las “esencias” de los objetos, de lo que las cosas son. El idealismo lingüístico asume el carácter autorreferencial de las instituciones sociales y es el causante de las prácticas lingüísticas concretas y de su corrección en función de referir a ellas o no. Pero de este modo, la relación entre las prácticas y las reglas, así como su correcta realización, es externa y requiere de las instituciones o convenciones sociales para ligar los términos relacionados.

Este es precisamente el objeto de la crítica que le realiza Michael Lynch (1992: 215-265) a la “solución autorreferencial”²⁰² propuesta por Bloor ya que las acciones aparecen aquí subdeterminadas por las reglas y la relación entre conductas y reglas necesita ser explicada por algo externo a ellas (convenciones sociales y disposiciones aprendidas). Lo que termina limitando nuestra práctica no es la regla sino las convenciones sociales para seguirla en una determinada forma (Lynch 1992: 222). De este modo, se coloca a las reglas como algo completamente separado de las prácticas, una entidad más de carácter mental que un elemento constitutivo de las prácticas mismas. Las reglas, vistas a través de las sanciones de las instituciones, ocupan el lugar un agente causal que se impone sobre las prácticas (Lynch, 1992: 228).²⁰³

En la propuesta de Bloor, entonces, las instituciones sociales adquieren el rol de mediadoras entre las reglas y las acciones, propiciando una relación de tipo “externa” entre ambas. Las reglas y las prácticas se hallan tajantemente separadas y las instituciones sociales se muestran como un agente causal externo a las prácticas que dispone a los individuos de determinada manera.

²⁰² La referencia a una realidad que es dependiente de los propios actos de referencia dirigidos a ella (Bloor, 1997: 68).

²⁰³ La referencia aparece en Tozzi (2003: 124).

Sin embargo, nada indica en lo escrito por Wittgenstein que resulte necesario interponer terceros elementos entre reglas y acciones. La lectura de Bloor podría decirse que logra advertirnos sobre la falsedad de leer a Wittgenstein como interponiendo instituciones sociales entre reglas y acciones. Tal como aclara Silvia Faustino (2003) en su discusión con Tozzi (2003), se produce aquí la “Falacia del sociologismo de seguir una regla” (Faustino, 2003: 134): hipostasiar, entre la regla y las acciones por ellas reguladas, una tercera instancia, un intermediario, que serían las convenciones o instituciones sociales.²⁰⁴

b) Idealismo lingüístico y relativismo

Parece adecuado plantear, tal como hemos sostenido en paralelo siguiendo la postura de Lafont respecto de Heidegger, que un síntoma ineludible del idealismo lingüístico es la asunción de un punto de vista relativista. Si por ‘relativismo’ comprendemos aquí la tesis que afirma que el significado está determinado por el uso efectivo del lenguaje y que lo que es falso o verdadero es relativo o el producto de cada grupo particular, entonces puede comprenderse como esta posición se halla tan cercana al idealismo lingüístico que sostiene que aquello que consideramos en una situación determinada como verdadero o falso, real o aparente, está determinado por nuestro lenguaje antes que por hechos que pertenezcan a la situación en cuestión.

Nuestro interés nuevamente se dirige a abandonar las posiciones plenas y comprender el sutil matiz en el que Wittgenstein sitúa su pensamiento. Creemos, por una parte, que resulta necesario reconocer la pluralidad de juegos de lenguaje, formas de vida, de culturas y prácticas ajenas a la nuestras y vistas desde los límites impuestos por nuestro propio lenguaje. Por otra parte, entendemos que esta aceptación no constituye un ejemplar que cae bajo el concepto de ‘relativismo lingüístico’ empleado tanto por Anscombe como por Bloor, desde que nada nos impide traspasar los límites de nuestro lenguaje o cambiarlo, antes bien, todo lo contrario. Nuestra posición nos sitúa en condiciones de comparar de un modo más adecuado las diferencias de Wittgenstein y Heidegger respecto de este tema, aun compartiendo su rechazo al idealismo lingüístico. De un modo subsidiario, debilitaremos la hipótesis general de Lafont de que cualquier posición relativista está comprometida indefectiblemente con el idealismo

²⁰⁴ Del mismo modo, añade Faustino, se puede cometer la “falacia del biologismo” al interponer, entre las reglas y las acciones, una naturaleza biológica; o la “falacia del psicologismo”, cuando la instancia intermedia es una imagen mental o una interpretación. Esta lectura es tomada, a su vez, de las consideraciones de Michel ter Hark (1990: 74).

lingüístico. La noción de ‘relativismo’ asociada al idealismo lingüístico, esa que sostiene que lo que es falso o verdadero es relativo o el producto de cada cultura particular, no es una posición que pueda atribuirse a Wittgenstein.

Filósofos de brillante lucidez han sacado conclusiones relativistas del planteo de Wittgenstein en torno al lenguaje.²⁰⁵ El punto crucial es, a nuestro criterio, el de analizar si dos comunidades pueden ejercer dos formas de vida tan distintas que imposibiliten la comunicación, el diálogo o la comprensión sólo basados en que sería inconcebible coincidir en las acciones y reacciones. Con ello podríamos justificar que, si bien es una consecuencia del idealismo lingüístico (des-trascendentalizado e histórico como el que estudiamos) el asumir un punto de vista relativista, no todo relativismo implica una concepción idealista desempeñada por el lenguaje.

Observando nuevamente el mapa de posiciones de Anscombe y Bloor, este autor parece inclinarse por una posición más cercana al relativismo que la primera, quien en ocasiones marca distancia respecto a él. Más precisamente, Anscombe se plantea esta cuestión al interrogarse si nosotros, miembros participantes de un juego del lenguaje, podemos criticar las creencias y las prácticas de culturas completamente ajenas a las nuestras. Al hacerlo, señala (Anscombe, 1981: 111) como límite a la lectura idealista la afirmación de tipo realista que aparece en la segunda parte de *Investigaciones*: “Si alguien cree que ciertos conceptos son absolutamente ciertos, y que tener unos diferentes significaría no darse cuenta de que lo que nosotros nos damos cuenta – entonces permitan que imagine ciertos hechos muy generales de la naturaleza de un modo diferente de lo que nosotros estamos acostumbrados y la formación de conceptos diferentes de los usuales llegarán a ser inteligible para él” (IF II: xii). Bloor (1996: 362), en cambio, piensa que no es necesario tomar esta afirmación en términos realistas sino como enfatizando un compromiso relativista por parte de Wittgenstein y afirmando que la dicotomía que se presenta en este pasaje es fundamentalmente entre lo absoluto y lo relativo y que de este modo el pasaje puede “compatibilizarse” con el idealismo que defiende.

Para llevar adelante su tarea, Bloor equipara declaraciones performativas con el idealismo lingüístico, reiteremos: “Enunciados performativos son casos miniatura perfectos de idealismo lingüístico en acción” (1996: 367). Por ejemplo, Wittgenstein se pregunta en *Remarks on Foundations of Mathematics*: “¿Qué clase de certeza es esa que se basa en el hecho de que en general no *habrá* un corrida en los bancos realizada por todos sus clientes;

²⁰⁵ Este tema posee una larga y profunda tradición de debate, en la que han participado autores de la talla de Winch (1958), Kuhn (2013), Quine (2001 y 2002) y Davidson (1990).

aunque ellos quebrarían si eso pasa?!” (*RFM*, VII: 35). Para analizar la solidez de un banco debemos mirar las creencias de sus clientes que son, a su vez, creencias en las creencias de otros clientes acerca de la solidez del banco. Por lo tanto, la verdad es creada y constituida por una práctica lingüística.

Habría que analizar, sin embargo, si mostrar el aspecto performativo de nuestras prácticas lingüísticas equivale a la realización de una afirmación idealista extensible a todos nuestros enunciados de conocimiento o afirmaciones respecto a objetos materiales, es decir, pensar si el aceptar que todas las prácticas lingüísticas tienen un componente performativo para Wittgenstein equivale a sostener una postura idealista.

Al referirse a enunciados como “esto es rojo”, Bloor también enfatiza el carácter idealista de la explicación que da Wittgenstein y que se amplía a todas las expresiones de conocimiento empírico. Sin embargo, creemos que puede haber una confusión por parte del autor al equiparar ‘objetos’ a ‘paradigmas’. Dice, en efecto, que

Sin embargo, el que un objeto tenga el rol de “paradigma” –y este es el punto crucial- no se reduce a poseer esta o aquella naturaleza intrínseca. Tiene y requiere tal naturaleza, pero sólo en virtud de cómo las personas lo consideran y tratan. Este es un estatus moral o social, antes que algo inherente en él (1996: 369).

Wittgenstein aclara en el §50 de las *Investigaciones Filosóficas* que el paradigma no es una representación, no está allí en el lugar de un objeto en nuestro juego de lenguaje, como “algo representado en este juego”, sino que ocupa un lugar diferente en este. Es un “medio de representación”, una instancia que nos habilita a realizar comparaciones en nuestro lenguaje, utilizarlo como instrumento. Por lo tanto resulta equivocado interpretar que los objetos que existen son representaciones o paradigmas para nosotros ya que anula la relación que intenta plantear Wittgenstein. Al realizar esta transformación del argumento, Bloor puede arribar a su objetivo principal que es mostrar el carácter idealista lingüístico de todos nuestros tratos con las cosas.

Por otra parte, la mera disposición natural a seguir una regla no alcanza para explicar su carácter normativo por lo que Bloor recurre al consenso para poder completar su explicación. Esto está en la publicación *Wittgenstein, Rules and Institutions* que aparece un año después del artículo que hemos trabajado sobre el idealismo lingüístico, es decir, en 1997. Bloor dice allí que si bien Wittgenstein emplea modelos biológicos y mecánicos que describen por qué nuestra respuesta a determinadas instrucciones forman parte de una tendencia

innata, el problema es que esta tendencia no explicaría la normatividad. Por lo tanto “es el consenso tácito de la acción el que determina lo que es considerado como correcto o incorrecto” (Bloor, 1997: 15). El consenso es el límite impersonal y externo sobre el individuo (1997: 17). La normatividad de la regla viene dada por el consenso que existe en seguirla.

Pero que la fuente de objetividad de las reglas se halle plenamente en el consenso también es discutible para el caso de Wittgenstein. El acuerdo que se da en la praxis del uso del lenguaje no es mero consenso o producto social. Uno acuerda en la “forma de vida”, algo más amplio que el consenso social. Podríamos señalar que porque hay acuerdo entre reglas y aplicaciones hay consenso y no a la inversa. El acuerdo en la forma de vida se instituye sobre un plano de fondo que incluye hechos mucho más generales de la naturaleza, la evolución natural de la humanidad y las regularidades fenoménicas que también dan inteligibilidad a nuestros conceptos y sentido a nuestras prácticas.

El procedimiento de colocar un pedazo de queso sobre la balanza y fijar el precio de acuerdo con lo que marca la tabla perdería sentido, dice Wittgenstein, si frecuentemente tales pedazos, sin causa aparente, aumentasen o disminuyesen repentinamente (IF 142). Bloor decía, a su favor, que en el ejemplo no vemos objetos aumentando o disminuyendo de tamaño sino que hablamos de él como de una institución social (que involucra procedimientos particulares). Pero para nosotros, en cambio, el ejemplo significa que los acuerdos sobre la forma de vida no se agotan en el plano exclusivamente social, que los criterios no son exclusivamente productos sociales. En vez de que el consenso sea la fuente del acuerdo entre la regla y su aplicación, es más bien el acuerdo entre regla y su aplicación la fuente de consenso.

Por otra parte, el carácter autorreferencial de las instituciones sociales (como el caso del dinero en el ejemplo de Bloor) y sostenido por el consenso, no parece en realidad muy autorreferencial desde que lo que hace que un objeto sea una moneda parece depender de cómo se lo use dentro de la comunidad, en particular, de que se lo use como valor de cambio, y no de que la comunidad use un término para referirse a ello. Como señala David Pineda (2003: 141-142), no parece que la práctica grupal de llamar a un objeto “moneda” sea condición necesaria ni suficiente para que ese objeto sea moneda.

Una moneda es dinero porque es aceptada y conocida como tal aunque no se destruya su realidad que consiste en ser un disco metálico que existe independientemente de nuestra creencia en él. Acordando con esta descripción de Bloor, nuevamente nos preguntamos por qué deberíamos por ende comprometernos con el idealismo. Una interpretación acentuada en las prácticas no tiene por qué crear la realidad. No es idealista, es un trato “práctico” con los objetos. No es algo que pre-existe y encuentra expresión en la práctica. Tampoco es el

resultado mágico de la práctica. Es la práctica misma y sería circular decir que ella depende de ella misma. La práctica no es una relación de dependencia en ningún sentido entre el sujeto y el objeto.

Por otro lado, la confianza con la que nos manejamos práctica y lingüísticamente, en las que cotidianamente nos sentimos seguros, es posible sólo porque, según Wittgenstein, las cosas se “comportan de un modo amable” (SC §615), es decir, porque existe cierta regularidad en la naturaleza, en nuestra propia vida y en el mundo. Wittgenstein dice:

Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que me privaría de la seguridad del juego. En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos? (SC: §617).

Vemos aquí en efecto cómo nuestras creencias dependen en cierto modo de estas regularidades a las que Wittgenstein hace referencia, entonces no puede pensarse en esa creación unilateral por parte del lenguaje al que Bloor hace referencia. En esta misma línea encontramos la siguiente afirmación en *Sobre la Certeza* que es aún más rotunda en contra del idealismo: “Es sólo por gracia de la naturaleza que conocemos algo” (SC §505).

Estos ejemplos recogidos nos permiten apreciar que para Wittgenstein, a diferencia de Bloor, hay una praxis que no está relativizada al lenguaje y hay una proyección del mundo sobre el lenguaje. La experiencia del mundo, entendida en un sentido más amplio que meras percepciones sensibles, condiciona al lenguaje. Nuestra gramática no gira en el vacío, sin fricción alguna. Los malos entendidos filosóficos se agencian precisamente cuando “el lenguaje se desarrolla en el vacío” (IF §132).

Malcom señala que no hay nada sorprendente acerca de las personas que determinan el número de objetos en un acuerdo únicamente por contar, ni sobre las personas que miden fronteras terrestres únicamente utilizando pasos como unidad de medida. En ambos casos los métodos son satisfactorios y no hay diferencias instintivas entre nosotros. Pero el caso de una tribu cuyos miembros sólo en caso de heridas visibles de dolor responden con preocupación (y no en casos de dolor de estómago, como es el ejemplo de Z §373), es diferente. No podemos imaginarnos en este caso respondiendo igual que los miembros de dicha tribu en tanto nuestro concepto de ‘dolor’ incluye empleos que el de ellos podríamos suponer que no. Pero Malcolm añade: “esta diferencia entre ellos y nosotros a un nivel primitivo, instintivo, no indica que nuestra forma de vida o juego del lenguaje acerca de nuestra imagen del mundo es mejor

o más valiosa que la nuestra” (1982: 258). Aquí entendemos cuál el sentido y alcance de una lectura relativista de la propuesta wittgensteniana pero “¿qué hay de idealismo en esto?”

El modo de escapar del relativismo del idealismo lingüístico surge de la propia afirmación de Wittgenstein de que el punto de partida debe ser el de la captación del significado en la acción, es decir, de la gramática profunda de los conceptos. Lo primario son los juegos de lenguaje según nuestro autor (IF §654-656), nuestros modos de verlos e interpretarlos son secundarios en relación a esto que considera “protofenómenos” (IF §654). En este sentido, las acciones básicas de los hombres pueden no ser visibles en términos de proposiciones aun cuando sí podamos interpretarla de ese modo dándole un significado lingüístico. Pero lo primero compartido aquí es la acción y el significado lingüístico se enraíza en ella. En relación a estas no caben las explicaciones racionales últimas sino, en el mejor de los casos, una explicación de cómo hemos evolucionado en nuestras coincidencias. Como expresan Prades Celma y Sanfelix Vidarte en *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje* (1990: 211): “Si percibimos alguna forma de sentido en la conducta lingüística, ya estamos instalados sobre la base que hace posible la emergencia del significado: la conducta común de la humanidad.” Wittgenstein dice: “El modo de actuar humano común (*gemeinsame*) es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (IF §206).

Lo que resulta clave en contra del argumento idealista a través de la evaluación de sus connotaciones relativistas es dilucidar en qué sentido es arbitraria la gramática. Retomemos la afirmación de Wittgenstein de que “realmente hay cuatro colores primarios” (Z §331) a fin de hacer algunas observaciones al respecto. En primer lugar, no se trata de que hay cuatro colores primarios en una realidad completamente independiente de nuestro lenguaje pero tampoco de una gramática arbitraria en el sentido de incondicionada. Wittgenstein dice, en realidad, que las reglas de la gramática, que nos indicarían en qué casos es adecuado utilizar el concepto de ‘rojo’, por ejemplo, es “semejante a lo que es arbitrario y lo que no es arbitrario” (Z §358).

Entonces, tener un concepto de color ‘rojo’ no depende de las experiencias perceptivas: “no pienses que tienes el concepto de color en tu interior porque miras un objeto coloreado –aun cuando lo estés mirando” (Z §332). Para tener esta clase de conceptos, uno debe aprender o entrenarse en actuar respecto a un sistema de creencias que le es inculcado desde niño. En este sistema de reglas, “lo que se mantiene firme lo hace no porque sea intrínsecamente obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que lo rodea” (SC §144).

Además, el que seamos capaces de justificar que algo es color rojo y no de otra manera yace no en un tribunal externo ni en las creencias o argumentos de un sujeto, sino en el modo de reaccionar y actuar por parte de los participantes. Las fundamentaciones que nos sirven

para “probar” nuestras proposiciones empíricas son posibles ya que no resulta necesario remitirnos al infinito en la cadena de justificaciones, ni sostener una presuposición sin fundamentos. En el fondo yacen nuestras acciones y maneras de actuar (SC §§109-110). Esto forma parte de una propuesta externalista y social que no se basa en el mero contexto o realidad independiente a nosotros sino en nuestras acciones públicas y compartidas.

Nuestra conclusión, al respecto, es que Wittgenstein es un relativista en los términos y en énfasis que intentamos expresar, pero que ello no lo compromete con ninguna posición idealista lingüística ya que el lenguaje en su uso habitual, para decirlo en palabras de Wittgenstein, “no marcha en el vacío” (IF §132) sino que se encuentra comprometido con nuestro mundo y con nuestra vida, los cuales se desarrollan de modo regular y estable o, nuevamente como dice Wittgenstein, “se comportan de modo amable” (SC §615). Como contrapartida de esta posición, deberemos comprometernos en la PARTE CUARTA de la Tesis con la idea de que la realidad no es única e inmutable ni tampoco se presenta de un modo completamente independiente a nuestros comportamientos, incluso lingüísticos.

3.3 Comparaciones y Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos sostenido que ni Wittgenstein ni Heidegger son idealistas lingüísticos en el sentido señalado, ello a pesar de que en Wittgenstein hay una preocupación central por el lenguaje mientras que en Heidegger se trata de un enfoque ante todo ontológico del mismo.

Recapitulando los desarrollos y críticas de las posiciones puestas en juego en este capítulo vemos, en primer lugar, la inadecuada interpretación de Lafont en relación al rol del lenguaje en el pensamiento del primer Heidegger. Lafont confunde las dos caracterizaciones de lenguaje realizadas por Heidegger, a saber, el lenguaje óntico (*Sprache*) y el ontológico, el “discurso” (*Rede*). Al hacerlo, termina asimilando todo lenguaje al lenguaje simbólico o proposicional lo cual le permite acercarse a Heidegger, mucho más de lo que este hubiese estado dispuesto a aceptar, las posiciones del denominado “giro lingüístico alemán”. Una correcta interpretación de las “significaciones” de tipo práctico y ante-predicativas que acompañan los comportamientos del Dasein permite tomar distancia de la conclusión arribada por Lafont en torno a su propuesta del lenguaje como un modo de “hipostación”. Tampoco necesitaríamos aceptar, consecuentemente, que la posición cae presa de los problemas propios del idealismo lingüístico, a saber, cómo garantizar la intersubjetividad y cómo escapar al relativismo. Por otra parte, la referencia directa que hay a los objetos en las interpretaciones que de ellos hacemos permite tomar distancia de la lectura de Lafont de que en *Ser y Tiempo* el significado semántico determina la referencia y que Heidegger sería representante de la teoría de la referencia indirecta internalista. Heidegger se acercaría, de ser posible una interpretación de esta clase, a una suerte de externalismo social en relación a los significados.

En el caso de Wittgenstein, podría parecer que hay un fuerte compromiso por parte de Anscombe de defender una lectura idealista de carácter lingüístico en relación al pensamiento del último Wittgenstein. Creemos, sin embargo, que se trata de una postura con la que desea comprometerse pero que en el transcurso del análisis va descubriendo que debe transitar por una vía cada vez más estrecha hasta llegar, a no mucho de haber comenzado su exposición, a la afirmación de que “es enormemente difícil mantenerse en esta estrecha vía: evadir las falsedades del idealismo y las estupideces del realismo empirista” (1976: 115). En este sentido, resulta difícil comprender cómo una posición como la que marca Anscombe bajo el título de idealismo parcial puede ser considerada “idealismo” en sentido alguno. Creemos, por el contrario, que no se trata de ninguna clase de idealismo. Tal como veremos en el próximo

capítulo, Cora Diamond corrige esta posición indicando que se trata de un realismo sin empirismo. El siguiente pasaje de *Sobre la Certeza* puede leerse como una crítica dirigida al idealismo empírico por parte de Wittgenstein: “¿Desearías negar, por ejemplo, que no había algo así como un pez de un metro de largo en el mar antes de la invención del sistema métrico? Si no, ¿a qué es lo que te refieres?”

Entender la expresión ‘esencia’ tal como aparece en el §371 de *Investigaciones Filosóficas* siguiendo la útiles relaciones que Anscombe establece con los pasajes de *Remarks of Foundations of Mathematics*, evitando situar o concentrar la esencia que la gramática expresa como si se tratara de propiedades objetivas, y mostrando que ella es ante todo una convención expresada por la gramática, no es lo mismo que decir que es creada por ella. En todo caso es “creada” por las prácticas humanas y los usos del lenguaje (si se quiere ser aún más restricto en relación al lenguaje), algo que la gramática profunda expresa. Y las prácticas humanas se dan en un mundo compartido.

A partir de lo desarrollado, debemos resaltar que nuestra posición y críticas en torno a estos intérpretes no se dirigen a rebajar la función del lenguaje ni las claras diferencias entre las posiciones de Wittgenstein y Heidegger respecto del tema, sino a mostrar lo inadecuado de la interpretación idealista del lenguaje en su vínculo con el mundo. Según nuestro enfoque, y tal como sucedió en la SEGUNDA PARTE de la Tesis, es en la realización de una teoría sobre la forma de vida centrada y en función de la praxis donde las distancias entre estos autores logran encontrarse a partir del rechazo a las interpretaciones idealistas lingüísticas. Atendiendo a esta posición, la explicación del lenguaje que emerge de *Ser y Tiempo* es en algunos modos similar a la concepción tardía de Wittgenstein en torno al significado enraizado en la práctica lingüística. Ambos autores aconsejan, de igual manera, resistir la tentación de reificar o hipostasiar el lenguaje.

Para Heidegger, el lenguaje (*Sprache*) y sus significados lingüísticos se encuentran fundados en el discurso (*Rede*) y en otro tipo de significación de tipo pragmática que no se conforma de signos y palabras. En este último sentido, se trata al discurso como una estructura existencial del Dasein que, como ya vimos, mucho dista del ego trascendental kantiano por asumir rasgos de particularidad y contingencia. Al afirmar que el lenguaje proposicional y las palabras son una parte que se integra a las prácticas y las ocupaciones en general, antes que una serie de etiquetas que se “adhieren” a las cosas, Heidegger y Wittgenstein logran acercarse ya que para este último, las interpretaciones solas no pueden determinar el significado sino que hace falta, ante todo, el establecer una práctica o costumbre en torno a cómo utilizar nuestras expresiones y cómo dar significado a las conductas de los hablantes.

Resulta particularmente interesante ver el tratamiento que las señales y los signos reciben en los textos de ambos pensadores a partir de ejemplos como el “indicador de caminos” (cf. IF §§85, 185, 186 y 198; SZ §17). Para Wittgenstein, esta clase de ejemplos constituyen una expresión de la regla y la única forma de estudiar la naturaleza de las mismas. Wittgenstein se pregunta: “¿qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí?” Su respuesta es que interpreto la señal que indica un camino al costado de una carretera, por ejemplo, porque soy capaz de reaccionar ante la señal de determinado modo según la costumbre y el hábito compartido con aquellos que me rodean: “alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que hay un uso estable, una costumbre” (IF §198). Unos párrafos más adelante confirmará por tanto que “«seguir una regla» es una práctica” (IF §202).

Heidegger, por su parte, también enfatiza el carácter pragmático de esta clase de ejemplo que son las señales de tránsito. Los signos y las señales son una clase de “útil”, algo que está allí para indicar o mostrar señalando. Aunque Heidegger toma como ejemplo para su descripción las luces de giro de los autos, lo cierto es que menciona otros útiles que son signos: las piedras limítrofes de los campos, el globo anunciador del mal tiempo para la navegación, las señalizaciones, banderas y los hitos o señales de los caminos, entre otras cosas (SZ §17: 77). Los indicadores de caminos están a la mano dentro del mundo en el todo del contexto pragmático de los medios de locomoción y las costumbres de sus usuarios, sólo allí puede comprenderse adecuadamente su significado. Heidegger dice: “Ni siquiera si seguimos con la vista la dirección a que apunta la flecha y miramos hacia algo que se encuentra en la zona señalada por ella, comparecerá verdaderamente el signo. El signo se vuelve hacia la circunspección y acompaña el trato con las cosas...” (SZ §17: 79).

Ahora bien, la diferencia entre la posición de ambos autores es que para Heidegger, cosas como las señales de tránsito se apoyan en un tipo de significación práctica gracias a que los signos de nuestro lenguaje proposicional se fundan en otro modo de concebir el lenguaje, no ya proposicional sino hermenéutico y práctico. Nos referimos aquí al discurso (*Rede*) que responde al carácter ontológico del lenguaje y que habilita articulaciones de significados anteriores al lenguaje enunciativo. En la propuesta de Wittgenstein, en cambio, no encontramos recursos a descripciones ontológico-trascendentales para nuestros comportamientos lingüísticos. Lo que yace en el fondo de seguir una señal es una reacción natural, es decir, nuestra propia forma de vida aprendida y naturalizada. *Investigaciones Filosóficas* expresa esto con claridad: “Este caso sería semejante al de una persona que por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo” (IF §185). Seguir una

regla no implica nuevas intuiciones ni interpretaciones, espera ante todo la decisión o la reacción. Aquí radica el núcleo de la diferencia que hay entre los planteos de Wittgenstein y Heidegger en torno a la 'praxis': en el primer caso, es una explicación centrada en nuestra propia naturaleza, biológica y adquirida a través del aprendizaje; en el segundo caso, se trata de una explicación ontológico-trascendental del modo o el cómo tratamos con lo que nos rodea. Este parece ser, además, el límite al intento de homogenización de entre las propuestas en torno a la *Rede* heideggeriana y a la gramática wittgensteniana.

Así y todo, podemos ver este rechazo común de Wittgenstein y Heidegger a ser interpretados en términos idealistas lingüísticos. Lejos de las lecturas que comparten como rasgos comunes la hipostación del lenguaje y sus consecuencias relativistas y distanciados del rechazo de Lafont a la analogía del lenguaje con útiles o herramientas por considerarlos remanentes de un instrumentalismo desacreditado como función del lenguaje, vemos a Wittgenstein pidiéndonos que resistamos la reificación del lenguaje que consiste en pensarlo alejado de las prácticas concretas. Debemos, en cambio, pensar

en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos.—Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí) (IF §11).

Heidegger dirá algo muy similar en el semestre de verano de 1925, tal como aparece en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*:

Ese lenguaje que sería una especie de ser suspenso en el aire y del cual las diferentes existencias particulares (como se suele decir) participarían, no existe en absoluto. Todo lenguaje es —como el Dasein mismo— histórico en su ser. La aparente uniformidad, libre-flotación de un lenguaje, en el cual el Dasein se mueve siempre primero, es sólo su carencia de pertinencia a algún Dasein particular, quiero decir, su modo inmediato de ser en el uno [das Man] (PGZ § 28, *d-delta*: 373/338).

Lo que Heidegger quiere aquí decirnos es que el estudio del discurso (*Rede*), como existencial propio que marca la aperturidad del Dasein, no puede conducirnos a un estudio ontológico como si se tratase del descubrimiento de una esencia universal o atemporal presente en todos los lenguajes. El lenguaje es histórico y el análisis del 'discurso', en tanto

fundamento ontológico de sus manifestaciones ónticas, revela que los comportamientos y fenómenos lingüísticos son tales en tanto manifestaciones de las prácticas humanas, en tanto articulaciones del carácter proyectante y a la vez arrojado del Dasein. No son otra cosa, para decirlo en términos de Wittgenstein, que ‘forma de vida’.²⁰⁶

Por último, el análisis del presente capítulo parece reunir a Wittgenstein y a Heidegger respecto de una posición que puede ser englobada como una clase de ‘externalismo’. Tal como señala Taylor Carman en *Heidegger’s Analytic* (2003: 244-246), el discurso (*Rede*) posee una importancia vital no sólo en función de la descripción de la aperturidad del Dasein sino también como condición hermenéutica, en tanto modo de comprender explicitante a través de la expresión concreta. Además de la comunicación (*Mitteilung*), el discurso involucra lo dicho (*das Geredete*) y aquello de lo que se habla (*das Beredete*). Esta distinción separa a Heidegger de la tradición semántica que lo precede en Bolzano, Frege y Husserl en que, mientras ellos tienden a concebir la referencia objetiva de las palabras y de las ideas solamente como una función de su sentido o contenido, que por su parte permanece autónomo y distinguible de sus relaciones externas con el mundo, Heidegger considera el significado mismo como un fenómeno determinado por la orientación externa de nuestras acciones y actitudes en la práctica cotidiana. Para Heidegger, entonces, no es el contenido interno del discurso lo que determina sus objetos sino su contexto externo: “en el discurso [*Rede*], en tanto auténtico, lo dicho [*was Geredet*] debe extraerse de aquello de lo que se habla [*das Beredete*]” (SZ §7B: 32). Esta es una posición que acerca a Heidegger a un externalismo acerca del significado.

De un modo similar, una forma de externalismo acerca de las otras mentes y el lenguaje resulta central en la posición de Wittgenstein en su último período de pensamiento. Los significados no sólo dependen de lo que esté explícitamente delante del sujeto, trátase de sensaciones, experiencias, oraciones, etc., sino también y fundamentalmente del contexto en el cual estas cosas ocurren. Wittgenstein describe posibilidades en las que sujetos que son iguales a nosotros en todos sus aspectos estuvieran en contextos muy diferentes. Entonces, sus pensamientos serían muy disímiles a los nuestros. Por ejemplo, en *Investigaciones Filosóficas* nos dice:

Es, naturalmente, imaginable que en una tribu que no conoce el juego dos personas se sienten ante un tablero de ajedrez y ejecuten los movimientos de una partida de ajedrez; e incluso con todos los fenómenos mentales concomitantes. Y si *nosotros* lo viésemos, diríamos que juegan al ajedrez. Pero imagínate ahora una

²⁰⁶ Esta analogía también se halla presente en Carman (2002: 213).

partida de ajedrez traducida mediante ciertas reglas en una serie de acciones que no estamos habituados a asociar con un juego –digamos una proferencia de gritos y patadas con los pies. Y ellos dos deben ahora, en vez de jugar a la forma de ajedrez que nos es familiar, gritar y dar patadas; justamente de modo que ese proceso pueda traducirse mediante reglas apropiadas en una partida de ajedrez. ¿Estaríamos aún entonces inclinados a decir que juegan a un juego; y con qué derecho podría decirse? (IF §200).

Lo cierto es que, a pesar de que estos externalismos podrían ser desarrollados mucho más en detalle y que el mismo curso de este estudio nos llevaría a resaltar el enfoque lingüístico de Wittgenstein al compararlo con Heidegger, el punto común de la posición externalista, centrado en el marco de las prácticas contextualizadas como condicionantes de los significados (lingüísticos u ontologizados, podríamos decir), sirve claramente a los fines de tomar distancia de interpretaciones idealistas lingüísticas donde el significado determina la realidad de modo unilateral, expresivo, constituyente, a priori, universalmente, o del modo en que pudiésemos concebirlo. Ni en Wittgenstein ni en Heidegger ocurre esta caracterización de los significados.

Hace poco más de una década Anthony Rudd publicó *Expressing the World* (2003), el primer libro dedicado exclusivamente a la comparación del pensamiento de Wittgenstein y Heidegger en torno a temas como el escepticismo, el conocimiento y el rol del lenguaje. Allí sostiene que ambos filósofos son externalistas en el sentido de que abandonan la idea de una mente auto-contenida, separada (2003: 53). Sin embargo, ninguno de los dos consideró al “mundo” del que inevitablemente somos parte como cerrado en sí mismo, es decir, como el reino de los objetos auto-suficientes e independientes de la mente postulados por los realistas metafísicos. Nuevamente aparece aquí un intento de mostrar en qué sentido puede decirse que hay “algo kantiano” en las propuestas de Wittgenstein y Heidegger: Rudd no dice que sean idealistas sino que sostendrían un punto de vista “externalista kantiano” que tampoco los haría realistas. Acordamos con él si por esta posición entendemos lo recién descrito en términos de un realismo metafísico. Nuestra finalidad será, en el próximo capítulo, mostrar cuál es el realismo que están rechazando nuestros filósofos dejando ver una alternativa interpretativa compatible con sus posiciones: un realismo deflacionario, directo, externalista y fundado en la acción.

Del presente capítulo podemos concluir que ni Wittgenstein ni Heidegger mantuvieron una posición idealista lingüística. Rechazar este punto de vista idealista no nos compromete, sin embargo, con la postulación de un objeto externo, independiente de nuestras prácticas

lingüísticas, capaz determinar la corrección o incorrección de algunas de nuestras prácticas. En otras palabras, no nos compromete con un realismo fuerte o robusto. Al estudio de esta posición nos dedicaremos en la CUARTA PARTE del desarrollo de la Tesis.

4. LECTURAS REALISTAS

“El ente es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado” (SZ §39:183).

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos? (SC: §617)

Una vez rechazadas las posiciones idealistas en los capítulos anteriores, la parte final del desarrollo de nuestra tesis se propone analizar diferentes lecturas realistas ofrecidas en torno a Wittgenstein y Heidegger, dentro de los períodos demarcados, con la finalidad de lograr una descripción conjunta de sus planteos en términos de un realismo no metafísico, no representacional y que cuente con la praxis como trasfondo.

Una posición realista debe sostener, como compromiso mínimo, un punto de vista en el cual de una u otra forma se enfatiza la importancia de lo que es independiente de *nuestro* pensamiento.²⁰⁷ Tornando al análisis de las posiciones de Wittgenstein y Heidegger, vemos que la crítica al representacionalismo ensayada por ellos nos aleja de cualquier versión del realismo indirecto o representacional, en la que subyace además la versión dicotómica ‘sujeto-objeto’ y donde la realidad sólo es accesible para los seres humanos en la captación o posesión directa de un objeto intermedio (descrito como idea, dato sensorial, apariencias, representaciones, etc.). Sus versiones externalistas, asimismo, agregan énfasis a la idea de que no contamos con un estado o componente alojado en el interior de nuestra mente y al que accedemos en primera persona, al que podemos recurrir como instancia original a la hora de corroborar los significados que empleamos en nuestras afirmaciones en torno al mundo. Esta situación condiciona de antemano una descripción de nuestros autores en términos realistas. De poder lograr un encuadre de este tipo, debería ser capaz de rechazar el realismo indirecto.

A esto podemos añadir que el rechazo de ambos autores de las posiciones de tipo metafísicas en un sentido clásico y su reemplazo por explicaciones de raigambre fenomenológico-hermenéuticas de la praxis, en el caso de Heidegger, e ilustraciones de empleos del lenguaje en una práctica situada, por parte de Wittgenstein, deberían dar lugar a

²⁰⁷ Diamond (1991: 39).

una enfoque del realismo que no resulte metafísico. En sentido general, podemos tomar bajo la expresión “realismo metafísico” el compromiso con la existencia del mundo como una totalidad fija y completamente independiente de la mente para la cual existe una sola descripción completa y una verdad que es también una sola y que consiste en cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas desprovistas de cualquier interés o valor.²⁰⁸ Así, se imponen dos lados, el de la mente, con sus pensamientos, ideas, creencias, palabras, proposiciones, oraciones, lenguajes, etc., y el lado del mundo, con sus cosas, objetos, estados de hechos, realidad, etc. Llegados a este punto, un enunciado será verdadero siempre y cuando logre representar objetiva y adecuadamente el estado de cosas al que se refiere. Si hay un mundo único e independiente, entonces tiene que haber un canon completo y finito de conocimiento acerca de las cuales no podría haber desacuerdo legítimo.

El realismo no metafísico de Wittgenstein y Heidegger, por su parte, se compromete con la idea de que, para que una descripción de la realidad sea correcta, debe *ajustarse* a los hechos. Pero entiende que puede haber varias descripciones correctas que se ajusten bien a los mismos hechos ya que toda descripción refleja un interés y se enraíza en una praxis contextualizada. No asume, por ende, la existencia de una realidad completamente autónoma que fije unilateralmente y de una vez y para siempre los significados.

Nuevamente, tanto intérpretes de Heidegger como de Wittgenstein leyeron a estos autores en “clave” realista, encontrando diferentes matices que hacen sus posición más o menos “robustas” (atendiendo al grado de énfasis con el cual se afirme que el mundo existe de manera independiente a la del sujeto). Recogeremos, a fin de abordar las lecturas de Heidegger, las tesis sostenidas por Hubert Dreyfus en “Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism” (2002) y en su libro *Being-in-the-World* (1991) y los argumentos de Taylor Carman al respecto en *Heidegger’s Analytic* (2003).

²⁰⁸ Putnam (1981: 49). También: Putnam, H. (1987: 17). En *Razón, verdad e historia* (1981), Putnam presenta una nueva concepción que denomina “realismo interno” como alternativa a la concepción metafísica del realismo. El centro de su crítica lo constituye la idea de que debe haber una única descripción completa y verdadera del mundo a fin de que podamos referirnos con corrección a él y empleando en ello una noción correspondentista de ‘verdad’. A finales de los años 1980, Putnam se desilusionó cada vez más con lo que él percibía como «cientifismo» y rechazo de la historia que caracteriza la filosofía analítica moderna. Rechazó el realismo interno porque éste asumía un modelo de «interfaz cognitiva» de la relación entre la mente y el mundo. Bajo la creciente influencia de James y los pragmatistas, adoptó una visión de esta relación propia del realismo directo. Además, se acercó a una postura pluralista y pasó a ver la mayoría de problemas filosóficos como simples confusiones conceptuales o lingüísticas creadas por filósofos debido al uso del lenguaje ordinario fuera de su contexto original.

Ambos defienden una lectura fuerte en relación al realismo de Heidegger y sus tesis serán agrupadas y equiparadas a fin de mostrar su compromiso metafísico y el error que conllevan, por ende, en el intento de constituirse en versiones adecuadas de las expresiones de este filósofo. Además, Joseph Rouse en *Engaging Science* (1996) y Dorothea Frede en “Heidegger and the Scandal of Philosophy” (2002), serán abordados como representantes de la lectura más débil del realismo en Heidegger. Hemos optado por denominar a esta posición “deflacionaria” por oposición a la expresión “robusta” empleada por Dreyfus.

Para el caso de Wittgenstein, presentaremos y debatiremos tres lecturas: dos de carácter realista no metafísico: a partir del libro *The Realistic Spirit* (1991) de Cora Diamond y del artículo de Putnam “Kripkean Realism and Wittgenstein Realism” (1998). La lectura “realista metafísica”, la más fuerte de las tres observadas en relación al filósofo vienés, será presentada a partir de la interpretación de H. Mounce en “Wittgenstein and Classical Realism” (2005).

Nuestra hipótesis será que no podemos sostener ninguna posición realista “metafísica” (para denominarlo de un modo muy general) en relación a las tesis de nuestros autores. El trasfondo práctico sobre el que se apoyan tanto las descripciones de Wittgenstein como las de Heidegger muestra ese fundamento no metafísico sino contingente sobre el que basamos nuestros hechos, conceptos y objetividad. Esto nos acerca a una noción de realismo en el que conceptos y realidad ya cuentan con significado de antemano en tanto la *praxis* en la que se enraízan garantiza nuestro trato con lo que nos rodea. El fundamento no es la razón, la conciencia, la correspondencia o adecuación a una realidad “desnuda”; es la *praxis*, el lugar común y el equilibrio entre los seres humanos y mundo.

A continuación y respetando la estructura expositiva propuesta, en el Apartado (4.1) reseñaremos las diferentes definiciones y caracterizaciones sostenidas por los intérpretes de Heidegger en torno a las posibles variantes de realismo que estarían aparentemente presentes en *Ser y Tiempo*. Para ello, en primer lugar, avanzaremos sobre lo que agruparemos como “posturas realistas robustas” (4.1.1), cuyos principales exponentes son, como dijimos, Taylor Carman en su concepción de un “realismo óntico”, tal como lo sostiene en *Heidegger’s Analytic* y la dupla Hubert Dreyfus – Charles Spinosa con sus descripciones de un “realismo robusto”, junto con sus tesis de “realismo múltiple” y “realismo mínimo hermenéutico”. La conclusión de todas estas exposiciones es la misma: hay un realismo “robusto” (Carman lo llama “óntico”) en relación a los entes presentes-a-la-mano. Sin embargo, considerando que la postura de Dreyfus es más clara a favor de una interpretación “fuerte” de este tipo de realismo, nos dedicaremos, en segundo lugar (4.1.2), a refutar en detalle esta última tesis, bajo el supuesto de que ambas posturas son potencialmente equiparables al sostener la misma

afirmación dentro de idénticos ámbitos. Según Dreyfus, deberíamos entender que existe una discontinuidad radical entre el trato con los entes en tanto a-la-mano y el trato con ellos en tanto presentes-a-la mano. El fenómeno del quiebre total entre lo a-la-mano y lo presente a-la-mano se justificaría, a su vez, en la afirmación mínima de que la naturaleza puede ser experimentada de modo independiente a nuestras prácticas de tratar con los entes y nuestra comprensión cotidiana de las cosas. Sin este fenómeno, sólo tendríamos experiencia, a modo de ejemplo, de martillos particulares en su uso, mientras que podemos “desmundanizar” tales entes y permitirnos verlos como componentes estables-presentes (*occurrent*) del universo. Por nuestra parte, señalaremos dos cuestiones presentes en *Ser y Tiempo*, en los §§14 a 18, que no sólo no hablan de la propuesta interpretativa de Dreyfus sino que proponen otra a cambio. Nos referiremos a las definiciones de “mundo” y de la relación entre lo a-la-mano y lo presente-a-la-mano.

En tercer lugar (4.1.3), este apartado incluirá la exposición y crítica posterior a una lectura peculiar de la obra de Heidegger en términos realistas y que surge de la exposición de Piotr Hoffman en “Heidegger and the Problem of Idealism” (2002) en torno a los “estados de ánimo” (*Bestimmungen*) y la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*). En sentido estricto, no podríamos hablar en este caso de una posición comparable en relación a Wittgenstein ya que se trataría de algo así como un “realismo trascendental” en tanto este existencial que es la disposición afectiva muestra el hecho de que nos hallamos arrojados al mundo y que este nos afecta. A pesar de no haber conexión en la comparación con Wittgenstein, hemos añadido esta lectura a fin de que la exposición en torno a Heidegger no permanezca incompleta y que pueda, por ende, defenderse también de esta posición la lectura que hacemos de nuestros autores en términos de realismo. Nuestro rechazo a aceptar una perspectiva interpretativa basada en la consideración exclusiva de los templos anímicos será presentado a continuación de la exposición de Hoffman (4.1.4).

Por último (4.1.5), y en íntima relación con la refutación de las teorías robustas tratadas, consideraremos los lineamientos generales dentro de los cuales podría enmarcarse una interpretación realista de la primera parte de *Ser y Tiempo*, y que denominaremos “postura realista deflacionaria”. Expondremos las interpretaciones sostenidas por Rouse tanto en sus libros *Knowledge and Power* (1994) y *Engaging Science* (1996), como en su artículo “Heidegger’s Philosophy of Science” (2005: 173-189), en términos de un “realismo deflacionario”, así como la postura de Dorothea Frede en su artículo “Heidegger’s Scandal of Philosophy” (2002: 195-216) en torno a un “realismo reformado”. Desde estos parámetros, Heidegger no sería un realista metafísico. En primer lugar, no tiene interés alguno en defender que la verdad implica cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del

pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas. Este punto sólo es aceptable si completamos nuestra interpretación sobre la “verdad” con otra noción de la misma designada bajo el término “*alétheia*” de carácter no-correspondentista e incluso ante-predicativo. En segundo lugar, el autor alemán tampoco está de acuerdo con la idea de que hay tan sólo un modo correcto de describir el mundo tal cual es. En tercer lugar, para este filósofo resulta erróneo explicar nuestro vínculo con la realidad en términos de “mente” y “objetos independientes de la mente”, como también lo es reducir el “mundo” al primer significado de los cuatro estipulados por Heidegger en *Ser y Tiempo*, es decir, como totalidad de entes presentes-a-la-mano (*vorhanden*). Heidegger se opone explícitamente a ello como una forma de realismo que no respeta el modo de ser-en-el-mundo como punto de partida.

El Apartado (4.2) centrará su atención en las lecturas del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta realista. De un modo similar a los intentos de interpretación en esta dirección en relación a Heidegger, contamos con diferencias de énfasis y compromisos con la idea de una “realidad independiente” en lo que denominamos realismo. En primer lugar (4.2.1), Cora Diamond comparte su lectura al respecto en “Realism and the Realistic Spirit” (1991: 39-71), aparecido por primera vez en 1974 y reformulado luego en 1982. Nuestro objetivo será mostrar cómo la concepción de Diamond resulta compatible con nuestra propia interpretación realista de Wittgenstein. Se trata de abandonar la concepción realista metafísica de una realidad completamente neutra y despojada de conceptualizaciones y significados humanos que permanece como un resabio inaccesible al conocimiento, o asequible exclusivamente de modo indirecto. Wittgenstein convoca a asumir un “espíritu realista”, donde la acepción “realismo” pierde su herencia filosófica y se interna en nuestros usos y actividades “civiles”. De un modo complementario, el realismo que se propone para la filosofía es, antes que una tesis metafísica, una actividad que consiste en confrontar y contrastar los problemas filosóficos no con experiencias sensibles aisladas, sino con comportamientos práctico-lingüísticos desarrollados en nuestras vidas.

Sin embargo, la posición de Diamond, aunque nodal en su re-direccionamiento de la lectura de Wittgenstein, no logra avanzar mucho más que su recomendación de mantenernos “realistas” en el sentido vulgar de la palabra. Algo de esto se vislumbra en la crítica de H. Mounce a Diamond, al reclamar una mayor definición y caracterización para el realismo del segundo Wittgenstein. En segundo lugar (4.2.2), entonces, reseñaremos y evaluaremos las consideraciones de Mounce al respecto tal como aparecen en “Wittgenstein and Classical Realism” (2005: 103-121). Nuestro trabajo será explicitar, en primer lugar, el argumento que conduce a la crítica que realiza este autor de la posición interpretativa de Diamond. Luego, referiremos a la noción de realismo clásico en la que Wittgenstein se enrola en sus últimas

producciones filosóficas, tal como lo ve Mounce al afirmar que la posición de Wittgenstein no intenta salirse de la tradición realista metafísica sino que, muy por el contrario, sus escritos posteriores a la década del '30 muestran un compromiso con esta tradición que se remonta hasta los pitagóricos (2005: 103). Este realismo clásico asume esencialmente que el lenguaje es parasitario del mundo pero que este no lo es en relación al lenguaje (2005: 106). El lenguaje no posee, por lo tanto, sentido alguno si se lo considera anterior o independiente de modo absoluto en relación al mundo. Por último, evaluaremos la posición de Mounce (4.2.3) objetándole que es posible enfatizar suficientemente la falsa dicotomía en relación a la trascendencia del lenguaje en relación al mundo sin por ello abandonar la posición de Diamond. Después de todo, hay diferencias esenciales que separan a Wittgenstein de la tradición filosófica del realismo metafísico y que se centra en el desprecio de la noción de 'representación' en teoría del conocimiento, de las aspiraciones metafísicas que se ensayan detrás del debate entre idealismo y realismo y del establecimiento de una diferenciación absoluta entre el lenguaje y el mundo. Concluiremos que difícilmente se trate de una posición "clásica" del realismo.

En un cuarto momento (4.2.4), intentaremos avanzar en una lectura realista adecuada a la posición de Wittgenstein a partir de las consideraciones que Hilary Putnam realiza en su artículo "Kripkean Realism and Wittgenstein Realism" (1998: 241-252), quien también logra añadir una mayor caracterización al título de "realista" otorgado al filósofo vienés. Su posición intentará mostrar que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo aquellas que el hablante realiza en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein, acercando a este autor a una definición "de sentido común" del realismo. Sin embargo, *Sobre la Certeza* es una respuesta directa, basada en argumentos, contra una posición como la realista de sentido común sostenida por Moore, por lo que a fin de considerar correctamente los límites de esta interpretación de Putnam deberemos volver sobre los comportamientos y acciones de los individuos, el suelo complejo, contingente e histórico donde se halla entrelazado el sujeto y el mundo y donde los significados ya se encuentran enraizados. Nuestro objetivo será mostrar, al igual que lo hicieramos con Heidegger en el apartado anterior, que la posición de Wittgenstein contiene, a pesar de sus críticas al realismo metafísico, una perspectiva realista que debe ser respaldada, claramente, por la praxis como su fundamento.

Los tres enfoques expuestos, el de Diamond, el de Mounce y el de Putnam, contienen, aunque con algunas salvedades y aclaraciones, el núcleo de nuestra propia posición respecto de Wittgenstein así como predisponen el suelo común donde comparar sus propuesta con la de Heidegger respecto de este tema.

El último Apartado (4.3) estará destinado a recapitular y comparar las conclusiones parciales obtenidas a lo largo del capítulo y a realizar algunas consideraciones adicionales en este sentido a partir de la exposición comparativa entre Wittgenstein y Heidegger seguida por Charles Taylor en "Retrieving Realism" (2013: 61-90). Este filósofo sostiene que ambos pensadores mantienen una clase de realismo dentro del marco de lo que él denomina "teorías de contacto" o "teorías de inmersión", las cuales brindan una explicación del conocimiento como un contacto no mediado con la realidad conocida (2013: 72). La posición que deseamos enfatizar en relación a nuestros autores no puede ser sostenida sobre la base de un dualismo entre sujeto y objeto como dos instancias lógicamente separadas. Hacerlo, sería comprometernos sólo de un modo superficial con una posición que los acercara a cierta clase de realismo, en tanto se reduciría sólo a negar que los "datos sensoriales" (u cualquier otra interfaz que se proponga entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo externo) son los intermediarios a partir de los cuales accedemos a lo dado. Esto repite el dualismo sujeto/objeto que Wittgenstein y Heidegger rechazan como punto de partida descriptivo de nuestras relaciones con el mundo. Sólo tenemos contacto con las cosas porque estas ya tienen significaciones en nuestro trato, porque genuinamente contamos con ese trasfondo que nos permite estar en un auténtico contacto cognitivo con las cosas. Bajo esta lectura pueden repararse aquellos que intentan acercar las propuestas del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger.

4.1 El realismo de Heidegger

Las posturas que abarcaremos en este capítulo serán las dos restantes sobre el tema, a saber, la posibilidad de mostrar a Heidegger como un “realista robusto” o un “realista deflacionario”. Compararemos, entonces, las diferentes definiciones y caracterizaciones sostenidas por los intérpretes de Heidegger en torno a las posibles variantes de realismo que estarían aparentemente presentes en *Ser y Tiempo*. Para ello, en primer lugar, avanzaremos sobre lo que agruparemos como “posturas realistas robustas”, cuyos principales exponentes son, por un lado, Taylor Carman en su concepción de un “realismo óptico”, tal como lo sostiene en *Heidegger’s Analytic* (2003) y, por el otro, la dupla Hubert Dreyfus – Charles Spinosa con sus descripciones de un “realismo robusto”, junto con sus tesis de “realismo múltiple” y “realismo mínimo hermenéutico”. Para este fin consultaremos *Being-in-the-World* (1991) de Dreyfus, así como otros dos artículos posteriores del autor, el primero de los cuales se halla escrito en co-autoría con Spinosa: “Coping with Things-in-themselves: A practice-Based Phenomenological Argument for Realism” (2002a: 249-278) y “How Heidegger defends the possibility of a correspondence theory of truth with respect to the entities of natural science” (2002b: 219-230).

Carman adopta como punto de partida del capítulo “Heidegger’s Realism”, en su libro *Heidegger’s Analytic*, la afirmación de que la concepción de Heidegger de la existencia humana en tanto ser-en-el-mundo es opuesta no sólo al idealismo trascendental, sino también a las variaciones contemporáneas del antirrealismo, incluso corrientes que se denominan “realistas deflacionarias” (*deflationary realist*), tratando de encontrar un punto medio entre realismo e idealismo, las cuales son rechazadas en tanto “excrecencia metafísica” (2003: 156). El motivo para este rechazo de posturas realistas deflacionarias responde a un temor reflejado por el intérprete de mezclar la estructura óptica de los entes presentes-a-la-mano (*vorhanden*) con los modos ontológicos, condiciones hermenéuticas, que hacen a dichas entidades inteligibles como tales. Sin embargo, tal como esperamos se aclare a medida que avancemos en este capítulo, podríamos pensar un punto de vista tal que no confunda ambos elementos sobre los que Carman nos llama la atención pero reconociendo, por otro lado, la necesidad de tomar en cuenta a unos para la configuración de los otros, sea en una dirección u otra. El fundamento de esta afirmación se halla en la evidencia brindada por Heidegger en relación a que en el mundo hallamos también entes de tipo a-la-mano (*zuhanden*) y estos no son modos de acercamiento por parte del Dasein sino cosas en sí en el mundo, cuyo modo de ser se encuentra determinado por su “pragmaticidad”.

Volviendo, sin embargo, a la posición de Carman, el autor acuña el término “realismo óntico” (*ontic realism*) para *Ser y Tiempo*. El mismo implicaría aceptar fundamentalmente que los entes presentes-a-la-mano –y debemos recalcar, sólo habla de esta clase de entes –existen y tienen una estructura espacio temporal determinada independiente de nosotros y de nuestra comprensión de ellos. Carman recurre a una cita de *Ser y Tiempo* en apoyo a su postura:

Los entes son con independencia de la experiencia en la que ellos son abiertos, el conocimiento en el cual son descubiertos, y la aprehensión en la cual su naturaleza es determinada (SZ §39: 183).

Notemos que hay aquí una omisión por parte de Carman al referirse a la cita. La misma, que fue tomada por el intérprete en apoyo a la postura relativa a los entes de tipo presentes-a-la-mano, no refiere, en realidad, sólo a los entes de este tipo, sino a los entes en general, por lo tanto es una cita válida también para los útiles o entes de tipo a-la-mano.²⁰⁹

El argumento de Carman se desglosa en dos partes, a saber, la afirmación de que mientras (1) el ser es interno a, y esto en el sentido de dependiente de, la comprensión del ser por parte del Dasein, (2) los entes no lo son. Nuevamente recurre aquí al texto de Heidegger en apoyo: “En el orden de las conexiones ontológicas de fundamentación y de la posibilidad de una justificación categorial y existencial, la realidad queda remitida al fenómeno del cuidado” (SZ §43: 211-12). Inmediatamente a continuación de esta cita aparece la justificación de (2): “Pero que la realidad se funde ontológicamente en el ser del Dasein no puede significar que lo real sólo pueda ser lo que él es en sí mismo, únicamente si existe y mientras exista el Dasein.”

Aunque no tenga sentido hablar acerca del ser subsistente de un modo independiente de la comprensión del ser por parte del Dasein, Heidegger es claro al afirmar que los entes presentes-a-la-mano, por ejemplo, los presentes en la naturaleza, pueden perfectamente ser de un modo independiente de nosotros y de nuestra comprensión de ellos y su ser. De hecho, su existencia independiente es parte de lo que comprendemos de ellos en su ser cuando nos encontramos con los mismos en nuestro mundo. Pero podríamos objetar a este argumento de Carman que ello es válido para los otros entes también (i.e. los entes a-la-mano), nada más que nos acercamos de un modo distinto a los mismos, según el caso. La naturaleza no es determinada sólo como lo presente-a-la-mano, sino que se nos muestra también en otros

²⁰⁹ Tal como veremos en el apartado siguiente de la Tesis, Dreyfus también recurre a esta cita en apoyo a la misma tesis sostenida por Carman.

modos, algunos de ellos claramente a-la-mano, tal como mostraremos en el apartado siguiente al volver sobre este tema.

Heidegger sería realista a los ojos de Carman si sólo si “realismo significa tan sólo un compromiso con la realidad independiente de los entes presentes-a-la-mano”. Consecuentemente, entonces, “la analítica existencial es una forma de realismo” (2003: 188). Nuevamente nos aparece aquí la palabra de Heidegger:

Con el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, ya está siempre abierto el ente intramundano. Esta afirmación ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del realismo, según la cual el mundo exterior “existe” realmente. En la medida en que la afirmación existencial no niega la “existencia” del ente intramundano, esa afirmación concuerda en el resultado —doxográficamente, por así decirlo— con la tesis del realismo (SZ §43-c: 208).

La diferencia está, según nos explica Carman, en que el realismo no supone que la realidad de lo presente-a-la-mano (y notemos nuevamente que sólo especifica esta clase de entes cuando Heidegger se está refiriendo a los entes intramundanos en general) requiera o necesite una demostración racional: lo que Heidegger rechaza es el tipo de “realismo metafísico” que colapsa con la diferencia ontológica al intentar derivar la comprensión misma de los entes en tanto entes de su mera estructura óptica, por ejemplo, de sus interacciones causales. El idealismo al menos no apela a tal reduccionismo (SZ §43-c: 207).

Para concluir, resumamos, en palabras propias de Carman, su postura en relación al realismo presente en la obra de Heidegger:

Heidegger es realista, entonces, en el sentido de que toma los entes presentes-a-la-mano [*occurrent entities*] como existiendo y teniendo una estructura causal determinada de un modo independiente de las condiciones de nuestra interpretación o cómo le damos sentido a ellos (2003: 159).

La afirmación de Carman, además, trae aparejada tácitamente una desconexión tajante entre lo presente-a-la-mano y lo a-la-mano, así como una negación del papel fundante de este ente en relación con aquellos, lo cual constituye un postulado básico del “realismo robusto”, aun cuando él mismo intentó desprenderse de la noción de “realismo robusto” en *Heidegger’s Analytic*. Allí expone brevemente las teorías de Dreyfus y Spinoza (que desarrollaremos a continuación) para luego mencionar que la diferencia entre el “realismo

robusto” y el “realismo óptico” residiría en que él piensa que el realismo no necesita ningún argumento especial, ello basándose en la creencia de que “todos somos realistas ópticos más allá de cualquier clase filosófica” (2003: 183) y que debemos mantenernos en esta postura si queremos concebir otra.

Ahora bien, esta no es una diferencia que permita separar ambas posturas, aún más cuando asistimos a las confrontaciones de Carman con relación al realismo deflacionario pero no en relación al robusto. Mientras que el autor reconoce que aceptar un punto de vista deflacionario lo obligaría a desechar el realismo óptico (2003: 183), aceptar uno robusto podría ser un paso posterior, aunque tal vez no necesario, deducible de su realismo óptico.²¹⁰

Por nuestra parte, hemos mencionado la postura básica de este autor en lo referente al “realismo óptico”, identificando algunos problemas claves que serán abordados más adelante al tratar la postura similar de Dreyfus. Desde esta perspectiva, ambas teorías son potencialmente equiparables o, al menos, capaces de ser unificadas en lo referente a problemas que se relacionan con la separación tajante entre lo presente-a-la-mano y lo a-la-mano, en la falta de reconocimiento del particular papel fundante del último sobre lo primero, en la falla de reconocimiento de la praxis humana en la caracterización de la realidad y la concepción de la “naturaleza” puesta en juego en cada caso. Considerando que la postura de Dreyfus es más clara a favor de una interpretación “fuerte” de este tipo de realismo, a la vez que abarca más elementos, nos dedicaremos a continuación a exponer y refutar en detalle esta última tesis.

Luego y tal como adelantamos, analizaremos la noción de *Befindlichkeit* (disposición afectiva)²¹¹ empleada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* y, en particular, la indagación de la propuesta acerca de una posible lectura realista que se establecería a partir del rol que en este espacio juega el mencionado fenómeno, en tanto reúne en sí uno de los rasgos existenciales (*Existenzial*) que con mayor claridad denota el hecho de que el mundo “nos afecta” de determinado modo.

Estructuraremos esta presentación de la siguiente manera: en primer lugar, presentaremos la lectura realista en torno a la disposición afectiva. Luego, abordaremos las

²¹⁰ En particular, Carman afirma que la postura realista que comparte con Dreyfus y Spinoza es defendible sin necesidad de recurrir al argumento de una pluralidad de mundos, tema que será desarrollado a continuación. Cf. Carman (2003: 188).

²¹¹ Las traducciones al español han optado por traducir *Befindlichkeit* por “disposición afectiva” (Rivera C., 1999: 158) y “encontrarse” (Gaos. 1951: 151). En líneas generales, hemos preferido la primera de las expresiones, la cual, si bien es menos literal, su comprensión resulta en contexto más intuitiva, cooperando en la fluidez de la exposición. Además y ocasionalmente, utilizaremos como sinónimo de disposición afectiva la expresión “afectividad”, por razones de estilo.

dificultades que tal lectura presenta interponiendo tres interrogantes: 1) Sobre la posibilidad de una teoría del conocimiento basada en los estados de ánimo. Esta afirmación, bajo el modo de advertencia, señala que debemos pensar una postura epistemológica basada no ya en la razón o en los sentidos como origen del conocimiento (racionalismos y empirismos) sino condicionada por los estados de ánimo, en tanto fundamento primario e indeterminado del descubrimiento de los entes. 2) A partir de la consideración de la noción de “cooriginariedad”: deberíamos tener en cuenta, además, que la disposición afectiva se inserta en una misma estructura con la comprensión –*Verstehen* (y articulada gracias al discurso –*Rede*), dentro de la estructura fundamental del ser del Dasein que es el cuidado, el modo en que me encuentro ya en el mundo afectado por los entes proyectando anticipada y simultáneamente posibilidades de ser. Estos elementos poseen igual estatus ontológico, es decir, se encuentran en un mismo nivel de fundamentación y ninguno es más originario que el resto según Heidegger, lo que mostraría que la disposición afectiva no puede arrogarse la primacía en el acceso al ente, a pesar de algunos pasajes de *Ser y Tiempo* que, interpretados fuera de contexto, puedan dar paso a esta suposición. 3) Por último, esta fundamentación múltiple señalada en el punto inmediatamente anterior, debe fundamentarse, a su vez, desde la temporeidad propia del Dasein, que sería imposible si la disposición afectiva fuera separada de la comprensión. El “haber-sido” (*Gewesenheit*) que marca la facticidad del estar templados afectivamente, muestra el lugar sobre el que se funda el proyecto siempre “futuro” (*Zukunft*) propio de la comprensión. Sin embargo, en el análisis de la temporeidad el futuro se muestra como prioritario en el Dasein, con lo cual restaríamos peso a la idea de un acceso autónomo y preeminente al mundo por parte de la disposición afectiva. Luego de estas indagaciones, concluiremos que resulta difícil sostener una postura realista de acceso a los entes mundanos basados en la simple disposición afectiva, al menos si intentamos no separarla del resto de los elementos que acompañan el análisis de la misma en *Ser y Tiempo*.

Por último, consideraremos los lineamientos generales dentro de los cuales podría enmarcarse una interpretación realista de la primera parte de *Ser y Tiempo*, y que denominaremos “postura realista deflacionaria”. Expondremos en esta instancia las interpretaciones sostenidas por Joseph Rouse tanto en sus libros *Knowledge and Power* (1994) y *Engaging Science* (1996), como en su artículo “Heidegger’s Philosophy of Science” (2005: 173-189), en términos de un “realismo deflacionario”, así como la postura de Dorothea Frede en su artículo “Heidegger’s Scandal of Philosophy” (2002: 195-216) en torno a un “realismo reformado”. Estas posiciones tienen en común el hecho de asumir que el trasfondo práctico que determina nuestro empleo de las cosas no pierde nunca su conexión con los objetos propios de las ciencias de la teoría en general y que, por ende, sólo podemos comprender

nuestros vínculos cognoscitivos partiendo de aquél trasfondo, aunque añadamos y modifiquemos nuestros comportamientos en la teoría. Estas nociones tienen en común, por ende, el incluir cierta interpretación que otorga eminencia a los entes de tipo *zuhanden* (a-la-mano) por sobre los *vorhandenen* (presente-a-la-mano) y sostiene vínculos entre ambos. Es este nexo el que nos servirá de guía en el desarrollo de nuestra hipótesis, a saber, que es posible lograr una equiparación de las tesis interpretativas realistas en torno a *Ser y Tiempo*, ello a partir de comprender de un modo adecuado las relaciones entre lo a-la-mano y los objetos presentes-a-la-mano y definiendo estas relaciones a partir de los vínculos que tan solo pueden ser admitidos por una interpretación realista de corte deflacionario, de características no representacionales y no metafísicas.

4.1.1 Hubert Dreyfus en defensa del “realismo robusto”

Podemos distinguir dos posiciones básicas en la interpretación realista de *Ser y Tiempo* propuesta por Hubert Dreyfus, las cuales pueden seguirse cronológicamente en sus artículos, y que son: por un lado, la correspondiente a un “Realismo mínimo hermenéutico”, presentada por primera vez en su libro *Being-in-the-World* en el año 1991 y, por el otro, la posición correspondiente a un “realismo robusto”, enmarcado dentro de un “realismo múltiple”, tal como aparece siete años después en el artículo co-escrito con Charles Spinosa “Coping with Things-in-themselves: A practice-Based Phenomenological Argument for Realism” (2002a: 249-278) y en su artículo titulado “How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science” (2002b: 219-230), el cual es, básicamente, una reproducción parcial del artículo anterior. Ambas posturas son sostenidas a lo largo de este período, pero mientras en el primer caso se propone un realismo hermenéutico mínimo –es decir, una tesis que afirma la independencia de los entes pero sosteniendo a la vez que tal afirmación se halla sobre la base de un condicionante hermenéutico básico o “mínimo”: la creencia de que ello es así– en relación a la naturaleza y los objetos de la ciencia natural, en el segundo caso esta interpretación queda relegada al trato práctico cotidiano con las cosas, afirmando un realismo robusto en el trato con la naturaleza y los objetos de las ciencias naturales y dejando a estos dos realismos completamente separados.

En primer lugar, entonces, detengámonos en la interpretación ensayada en su libro. La finalidad de Dreyfus es, al igual que en sus artículos posteriores, mostrar el modo de acceso

que tenemos a los entes presentes-a-la-mano, tomando como modelo principal el trato que las ciencias naturales tienen de las cosas, ya que allí se nos presentan estos objetos señalados caracterizados de un modo más claro. Comienza así marcando tres lecturas básicas que pueden realizarse en torno a la relación “epistémica”, en sentido amplio, entre el Dasein y las cosas presentes-a-la-mano. En primer lugar, podrían brindarse lecturas antirrealistas de *Ser y Tiempo* que afirmaran que los entes científicos son construcciones esencialmente dependientes de los propósitos humanos y, aún más, que tales entes pueden ser definidos en su significado y contenido a partir de dichas prácticas. Esta idea es inmediatamente rechazada por Dreyfus aclarando que “Heidegger nunca concluye del hecho de que nuestras prácticas son necesarias para el acceso a los entes que estos entes deban ser definidos en términos de nuestros accesos prácticos” (1991: 253) y que podemos, en última instancia, construir teorías que no tengan relación necesaria, o al menos directamente evidenciable, con las necesidades y propósitos de los seres humanos.

Encontramos, por otro lado, lecturas de *Ser y Tiempo* que podrían enmarcarse en lo que Dreyfus señala como un “realismo interno” que afirma dos cuestiones fundamentales: no hay ‘en-sí’ y, por lo tanto, la realidad solo existe en nuestra definición con ella (debemos tenernos en cuenta de un modo necesario a la hora de caracterizar lo que ella es). Dreyfus no brinda en esta instancia contra-argumentos. Por nuestra parte, podemos recordar que las diferencias planteadas en la SEGUNDA PARTE la presente Tesis en torno a las lecturas idealistas trascendentales incluían el rechazo por parte de Heidegger de la duplicidad fenómeno/cosa-en-sí.

La tercera lectura, que se identifica con la propia de Dreyfus, es que “en *Ser y Tiempo* Heidegger es lo que uno podría llamar un realista mínimo hermenéutico acerca de la naturaleza y los objetos de la ciencia natural” (1991: 253). Para comprender esta postura, se nos recomienda compararla con la visión sostenida por el autor Arthur Fine en *The Shaky Game* (1986) acerca de lo que este llama la “Actitud Ontológica Natural” (*Natural Ontological Attitude: NOA*), la cual se resume en el hecho de que los científicos “creen en la existencia de esos entes a los que refieren sus teorías” (1986: 130), esto de un modo que no es incompatible con aceptar, simultáneamente, la evidencia que podamos tener en relación a la existencia y a los asuntos referidos a los objetos dados en la cotidianidad, aun cuando se traten de verdades diferentes. Realismo y antirrealismo estarían ya presupuestos en estas bases, añadiendo tan sólo una direccionalidad a la misma, “externa” apuntando a la correspondencia de la verdad y el mundo externo o “interna”, dirigiendo su atención a la verdad, los conceptos o las explicaciones orientados según lo humano, respectivamente.

Sobre esta aclaración previa, Dreyfus insiste en mostrar la independencia de los entes naturales (tales como árboles, dinosaurios e incluso átomos) a la vez que los expone como modelos por excelencia de entes presentes-ante-la-mano. Recurre para ello a la siguiente cita de *Ser y Tiempo*, que ya mencionáramos en el apartado anterior al exponer la postura de Carman: “los entes son con independencia de la experiencia en la que ellos son abiertos, el conocimiento en el cual son descubiertos, y la aprehensión en la cual su naturaleza es determinada” (SZ §39: 183).²¹² La naturaleza, entonces, es independiente de las consideraciones que el sujeto pueda realizar respecto de ella e indiferente a las ocupaciones de él.

Pero Dreyfus no sólo se esfuerza por mostrar la independencia de los entes presente-a-la-mano en relación al Dasein; su intento abarca también la hipótesis centrada en la independencia de los entes presentes-a-la-mano en relación a los entes de tipo a-la-mano, paso clave a la hora de establecer su concepción de “realismo robusto” en *Ser y Tiempo*.

Remitámonos para ello a los artículos de Dreyfus citados al comienzo del capítulo, donde esta posición, tácita en el libro del mismo autor, se expone de un modo detallado dando lugar a la designación de “realismo robusto”, es decir, la tesis que afirma que podemos tener acceso a las cosas como son en sí mismas independientes de nuestras prácticas.

La primera afirmación que encontramos en estos artículos es que, a pesar de que Heidegger fue un pionero en su aserción sobre un realismo deflacionario en relación a lo cotidiano, estableció una explicación realista robusta en relación a las ciencias (2002a: 249).²¹³ Aun cuando aceptemos que no hay una única descripción posible de la realidad, la ciencia puede en principio darnos un acceso a los componentes del universo tal como ellos son en sí mismos a diferencia de cómo se nos aparecen sobre la base del trato cotidiano. Esto equivale para Dreyfus a defender la tesis de un “realismo múltiple” (2002a: 250) que, según lo que interpretamos, no defiende un realismo deflacionario y uno robusto, sino la compatibilidad de varias teorías sobre la base de un realismo robusto.

Ahora bien, tal como hemos afirmado, la clave para sostener un realismo robusto en relación a los entes presentes-a-la-mano radica en poder separarlos de su posible conexión de fundamentación con los otros entes, a saber, las cosas de tipo a-la-mano. A esto Dreyfus suma otro elemento argumentativo, a saber, la hipótesis de que en *Ser y Tiempo* se hallan presentes

²¹² Resulta interesante notar, en relación a esta cita, que Heidegger no está hablando tan sólo de los entes presentes-ante-la-mano, en cuyo caso hubiese añadido el término “*vorhanden*” en su enunciación, sino que la cita comienza diciendo “*Seindes ist...*”, es decir, “el ente es...”.

²¹³ También: Dreyfus (2002b: 219).

recursos que nos permitirían acercarnos a los entes presentes a-la-mano sin necesidad por ello de condicionar su contenido de algún modo, ello a partir de la noción de “indicación formal” (*Formalanzeige*) utilizada por el autor alemán.²¹⁴ Quisiéramos, en estas circunstancias, oponernos a ambas afirmaciones de Dreyfus, por lo cual pasaremos a detallarlas.

En primer lugar, entonces, deberíamos entender que existe una discontinuidad radical entre el trato con los entes en tanto a-la-mano y en tanto presentes-a-la mano. El fenómeno del quiebre total entre lo a-la-mano y lo presente a-la-mano se justificaría, a su vez, en la afirmación mínima de que la naturaleza puede ser experimentada de modo independiente de nuestras prácticas de tratar con los entes y nuestra comprensión cotidiana de las cosas. Sin este fenómeno, sólo tendríamos experiencia de martillos particulares en su uso, mientras que podemos “desmundanizar” tales entes y permitirnos verlos como componentes estables-presentes (*occurrent*) del universo. En tal sentido se sostiene que la ciencia no sólo descontextualiza, sino que además re-contextualiza las cosas ya que la ciencia no trata con entes vacíos, sino que los “carga” reinterpretrándolos en términos teoréticos.

Heidegger daría entonces dos pasos dentro de esta vía para afirmar el realismo robusto: En primer lugar, “desmundanizar” (*deworldling*) los entes, permitiéndonos salir del conjunto de significados cotidianos y dándonos acceso a lo “incomprensible” como es en sí mismo. Esta actitud especial queda establecida, tal como menciona Dreyfus, en el tratamiento de la angustia (SZ §40) y el quiebre radical de sentido (SZ §16: 73) planteados por Heidegger.²¹⁵ En segundo lugar y a continuación, los entes desmundanizados pueden ser re-contextualizados en una teoría que no haga referencia a nuestras prácticas cotidianas.

Estos pasos, por otro lado, no estarían suficientemente presentados en *Ser y Tiempo* y ello por dos motivos, respectivamente: en primer lugar, porque podríamos tener un concepto más amplio de las significados cotidianos (*everyday meanings*) que incluya el percibir las cosas fuera de sus relaciones de uso, por lo que tal cambio no nos llevaría fuera de lo cotidiano. En

²¹⁴ La noción de “indicación formal” ha sido desarrollada con cierto detalle en las observaciones a la propuesta interpretativa de Lafont, en el apartado 3.1.2 de la Tesis, mencionando allí la oposición de Dreyfus al idealismo lingüístico.

²¹⁵ Quisiéramos señalar que casos especiales como los señalados por Dreyfus están muy lejos de abarcar el modo en que la ciencia natural se aboca a sus objetos o, incluso, la naturaleza de estos objetos en tanto generadores de angustia o sinsentido. Por otro lado, es un error tomar estos casos como muestra de la independencia de lo presente-a-la-mano en relación con lo a-la-mano ya que a lo que allí se apunta es a señalar la distinción entre el “horizonte” y el trato con el ente o, en otras palabras, la distinción entre el nivel correspondiente al trato práctico con lo a-la-mano y el nivel más básico correspondiente al mundo como horizonte de manifestación de los entes y al que el *Dasein* se halla referido. Cf. SZ §40 (caso de la “angustia”) y SZ § 16: 73 (“quiebre” del trato práctico con lo a-la-mano). Para confrontar el uso que Dreyfus da a estos casos, ver: Dreyfus (2002b: 223 y 224).

segundo lugar, porque no hay explicación de cómo esos entes carentes de significado pueden servir como datos para la ciencia, así como tampoco qué tipo de prácticas podrían abandonarse luego del cambio que permitiera tratar con lo incomprensible con independencia de nuestras prácticas.

Dreyfus llega a referir, así, a una idea de al menos dos mundos posibles, uno donde se hallarían los entes de tipo a-la-mano y otro donde se encontrarían los entes presentes-a-la-mano y donde ninguno de los dos necesitaría de la existencia de los otros. En sus propias palabras:

Heidegger podría construir un argumento a favor de un dominio independiente de nosotros habitado por cosas independientes de nosotros al afirmar, primero, que el Dasein podría habitar dos totalidades de prácticas diferentes, o dos mundos distintos (2002: 256).

Aceptada esta premisa, podría entonces sostenerse que, independientemente de cuáles sean las prácticas sostenidas por el Dasein en cada uno de estos mundos, el hecho concluyente es que cada uno de estos “dos mundos incompatibles” (2002: 257) tendría una existencia independiente de las prácticas del otro. En términos más sencillos, se habría justificado la separación tajante entre lo a-la-mano y lo presente-a-la-mano. Pero el hecho es que, aunque muy sugerente, no puede encontrarse en *Ser y Tiempo* rastro alguno de una teoría semejante.

En segundo lugar, nos referimos a los “indicadores formales” (*Formalanzeige*) como herramienta conceptual para adentrarnos a los entes garantizando la ausencia de intereses, valores e interpretaciones que puedan “contaminar” sus rasgos y contenido independientes, para afirmar, en pocas palabras, la independencia de la naturaleza y de los objetos de las ciencias naturales en relación a las prácticas de acceso que tenemos a las mismas. Según Dreyfus, estos conceptos serían empleados como un principio metodológico que respaldaría el supuesto modo en que “las prácticas de acceso [a los objetos de las ciencias naturales y a la naturaleza por parte de la ciencia] pueden romper con el significado cotidiano” (2002a: 258).

Una vez que las cosas han sido quitadas de su contexto práctico, des-familiarizadas, se separan consecuentemente de los significados cotidianos que poseemos para identificarlos. Surge así la cuestión, para Dreyfus, de cuál es el modo adecuado para acercarnos a estos objetos presentes-a-la-mano propios de la ciencia. La respuesta se basa en el empleo de la noción de “indicador formal”, que Dreyfus traduce como “designador formal neutral” (*non-*

committal formal designation),²¹⁶ un concepto “vacío” pero a la vez “vinculante”. Estos conceptos permitirían a las ciencias referir a las cosas sin considerarlas en la ignorancia, los cambios e incluso la ocultación en las que se hallan cotidianamente.

4.1.2 Crítica a la interpretación de Dreyfus

Una primera lectura de la posición interpretativa de Dreyfus podría conducirnos a pensar que el reconocimiento de un “realismo mínimo hermenéutico” en el trasfondo de las explicaciones de Heidegger bien podría servir para dar cuenta de los aspectos hermenéuticos y vinculados a la práctica. Pero a poco que avanzamos podemos observar que, en primer lugar, se trata de una consideración que sirve sólo de marco general pero que no juega ningún rol en su explicación sobre el realismo posterior y, en segundo lugar, presenta una versión herrada de la postura de Heidegger. A la primera de las cuestiones mencionadas nos dedicaremos a continuación ya que en ella reside la clave para refutar la lectura de Dreyfus y similares.

La segunda cuestión nos permite realizar aquí una intervención. El realismo hermenéutico presentado por Dreyfus e inspirado en la “Actitud ontológica natural” de Fine, implicaría que la verdad de las prácticas científicas se sustentaría en una comprensión planteada a su vez en términos de una creencia de base, todo lo cual se aleja de los argumentos planteados por Heidegger sobre la cuestión. Este se opone explícitamente a la idea de afirmar la evidencia directa de la existencia del mundo externo en acciones como la creencia en el mismo. Así, en el §43 de *Ser y Tiempo*, al referirse al ya mencionado pseudo-problema de la tradición moderna en torno a la demostración del problema del mundo externo, nos dice:

La tergiversación del problema no quedaría superada si, de la imposibilidad de probar la “existencia” de las cosas fuera de nosotros, se quisiera inferir que ella “sólo puede admitirse en virtud de una creencia”. En tal caso, seguiría en pie el supuesto de que en el fondo el ideal sería que se pudiera aducir una prueba. Al limitarse a una “creencia en la realidad del mundo exterior”, se reafirma el

²¹⁶ La traducción de “Anzeige” por “designador” (*designation*) en vez de “indicación” o “anuncio”, responde en Dreyfus al interés por emparejar este término empleado por Heidegger con la noción de “designación rígida” (*rigid designation*) utilizada por autores como Kripke, Putnam y Donnellan. Ver: Dreyfus (2002a: 263 y ss).

inapropiado planteamiento del problema, aun cuando se reconozca explícitamente la “legitimidad” de dicha creencia. Se acepta, en principio, la exigencia de una prueba, aunque se intente satisfacerla por un camino diferente del de una demostración estricta (SZ §43-a, 205).

Esta posición realista permite, sin embargo, mostrar un punto interesante si logramos separarla de la concepción de creencia señalada, a saber, el hecho de que el trasfondo realista de las ciencias no permite a éstas afirmar la posesión de la explicación última de la realidad, aun cuando acepten un acceso a la naturaleza en sí misma, una posición alejada de un modo simultáneo tanto del realismo metafísico como del idealismo, ya que se supone que la ciencia puede acceder a verdades relativas a las cosas presentes-ante-la-mano, tal como ellas son, aun cuando se acepte que estas verdades no son las únicas descripciones posibles de la realidad.

a) *La tematización incompleta del ente intramundano y la separación de la ocupación de los entes*

En primer lugar, Dreyfus considera a la naturaleza como el caso paradigmático de los entes presentes-a-la-mano (*vorhanden*) respecto de los cuales se puede ser un realista robusto. Pero, aun cuando la postura que Heidegger mantiene en relación a los entes naturales en *Ser y Tiempo* no resulte clara, la naturaleza no tiene por qué tener necesariamente el modo de ser presente-a-la-mano, sino que la consideración que de ella hace la ciencia la torna un ente de este tipo. También podríamos considerar clases naturales, tales como el agua, tan sólo en tanto nos permite llevar adelante cierta actividad práctica como regar las plantas o lavar el auto. Heidegger afirma:

...en el mundo circundante se da acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano [*zuhanden*]. Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera – están hechos de todo eso. Por medio de su uso, en el útil está descubierta la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales.

Y agrega en el párrafo a continuación:

Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente-a-la-mano [*vorhanden*]... El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta. De su modo de ser a-la-mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar presente-a-la-mano. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje (SZ §15: 70).

Debemos añadir la necesidad de sostener, al menos, que los entes presentes-a-la-mano no son reducibles al conjunto de entes que encontramos en la naturaleza sino que, antes bien, abarcan, desde la perspectiva de las ciencias empíricas, un rango mayor de objetos, aquellos caracterizados por una práctica por parte del Dasein que es de algún modo descripta en términos de una ocupación “deficiente” (en tanto se abstiene del trato o uso) por parte de este. En este sentido, es claro que estos entes también son comprendidos en su ser a partir de una ocupación por parte del Dasein y no pueden, por lo tanto, ser definidos con completa indiferencia de él.

Esto nos conduce a considerar una segunda afirmación de Dreyfus, a saber, que deberíamos entender que existe una discontinuidad radical entre el trato con los entes en tanto a-la-mano y el trato con ellos en tanto presentes-a-la mano y que estas dos clases de cosas conforman, por ende, al menos dos mundos posibles, uno donde se hallarían los entes de tipo a-la-mano y otro donde se encontrarían los entes presentes-a-la-mano y donde ninguno de los dos necesitaría de la existencia de los otros. Respecto de esta tesis, quisiéramos señalar dos cuestiones presentes en *Ser y Tiempo*, en los §§14 a 18, que no sólo no hablan de la propuesta interpretativa de Dreyfus sino que proponen otra a cambio. Nos referiremos a las definiciones de “mundo” y de la relación entre lo a-la-mano y lo presente-a-la-mano.

El §14 de *Ser y Tiempo*, el cual lleva por título “La idea de la mundaneidad del mundo en general”, propone un modo de hacer accesible al mundo como tal desde un acercamiento fenomenológico, es decir, al mundo en su constitución ontológica, en su mundaneidad (*Weltlichkeit*). Este modo de abordaje se diferenciaría de los de gran parte de la tradición en tanto no partiría de nociones del ‘yo’ en términos de ‘sujeto epistémico’ o ‘conciencia’, así como tampoco solamente de los objetos presentes en el mundo, por considerarlos a ambos modos de acceso “incompletos” o parciales del fenómeno en cuestión. En este sentido, el abordaje del análisis del mundo, a partir de un solo modo de ser del ente intramundano, o de una sola clase, como es el caso de Dreyfus en su afirmación de un mundo (entre otros)

constituido tan sólo de entes naturales objetos de las ciencias naturales, constituye una explicación insuficiente a la hora de comprender el fenómeno del mundo como tal y, en el mejor de los casos, lo presupone de algún modo. Heidegger nos dice:

Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo”. Ambos modos de acceso al “ser objetivo” “suponen” ya el “mundo”, y esto, de diversas maneras (SZ §14: 64).

Por otro lado, el mundo al que se intenta describir interpretativamente es accesible en el modo compartido de la vida cotidiana: “Es el “mundo” acaso un carácter de ser del Dasein? ¿Y tiene entonces cada Dasein, por lo tanto, su mundo? Pero entonces ¿cómo será posible un mundo “común”, “en” el cual nosotros ciertamente estamos?” (SZ §14: 64). Heidegger apunta a que el modo adecuado de alejarnos de posturas que tomen al Dasein como sujeto, y que harían caer la lectura en un paradigma representacional, es sosteniendo que existe un mundo común compartido, un mundo circundante (*Umwelt*) que se hace accesible en las prácticas humanas y en función de la caracterización propia del Dasein en tanto “ser-con” (*Mitsein*).²¹⁷

Ahora bien, aceptando que se trata un mundo común compartido, ¿cómo accedemos al sentido fenomenológico del mundo? Debemos hacerlo indagando a los entes, claro está, pero fundamentalmente, y en primera instancia, a los entes a-la-mano (*zuhanden*).²¹⁸ La razón que da Heidegger para preferir esta clase de entes como medio de acceso indirecto al tratamiento de la mundaneidad del mundo es que lo presente-a-la-mano (*vorhanden*) no se muestra en los modos más básicos del trato práctico cotidiano con lo que me rodea sino que ellos son el correlato del conocimiento teórico, que no es otra cosa que un modo fundado de ser-en-el-mundo. Así como el conocimiento teórico implica una modificación y una reducción de las actividades ocupadas por parte del Dasein en la cotidianeidad, los entes propios del conocimiento teórico siguen también esta misma inclinación, mostrándose la cosa de un modo derivado de lo inmediatamente a-la-mano de las prácticas cotidianas.

Más allá del detalle del planteo metodológico de acceso al fenómeno del mundo a partir de los entes a-la-mano, lo que muestra este argumento es la conexión no sólo de las prácticas ocupadas del Dasein, sean prácticas-cotidianas o teóricas, sino también la conexión

²¹⁷ Para un desarrollo mayor de la noción de “mundo circundante” y de “ser-con” se pueden consultar los §§ 15 y 26 de *Ser y Tiempo*, respectivamente.

²¹⁸ Cf. SZ §15: 67.

entre los entes intramundanos a-la-mano y presentes-a-la-mano. Entonces, aun cuando tomáramos a los entes objeto de las ciencias naturales y, en este sentido, como casos de entes presentes-a-la-mano, estos entes serían una modificación reductiva de los entes de tipo a-la-mano y, en tanto tales, un caso límite (*Grenzfall*) dentro de los entes intramundanos.²¹⁹ Heidegger afirma, y esta cita es clave, que “el conocimiento no logra poner al descubierto lo que está solamente presente-a-la-mano (*vorhanden*) sino pasando a través de lo a-la-mano (*zuhanden*) en la ocupación” (SZ §15: 71).

Cabe preguntarse, a continuación, ¿Cómo se llega al modo de ser de lo presente-a-la-mano? Enfocado este análisis desde la perspectiva del ente, el mismo asiste, tal como señala Dreyfus, a un proceso de “desmundanización” (*Entweltlichung*), un proceso de descontextualización y re-contextualización de los mismos. Pero este fenómeno de descontextualización, lejos de mostrar una separación tajante con respecto a los entes a-la-mano y las actividades ocupadas del Dasein, señalan por un lado, el origen derivado de lo presente-a-la-mano con respecto a los otros entes intramundanos señalados como útiles y, por otro lado, la vinculación que siguen manteniendo en relación a la praxis humana, en tanto la actividad teórica-cognitiva es un elemento esencial en el proceso de desmundanización. Citamos el §14 de *Ser y Tiempo*: “El Dasein sólo puede descubrir al ente como naturaleza, en este sentido [como un ente presente-a-la-mano no descubierto], en un modo determinado de su ser-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo” (SZ §14: 65).

Lo que quisiéramos mostrar con esto es que, aun cuando estos entes se hallen en determinada conexión de fundamentación, el conocimiento teórico, o la ciencia, para seguir el ejemplo tomado, tiene su propia especificidad y puede realizar sus propias interpretaciones específicas sobre lo que lo rodea. El hecho de que reconozcamos la conexión que los entes presentes-a-la-mano tienen en relación con los entes a-la-mano, así como la necesidad de definir estos términos atendiendo a las prácticas humanas, no significa que la ciencia no tenga nada que decir, o que debemos aceptar que los únicos comportamientos comprensivos posibles por parte del Dasein son de tipo práctico-cotidianos, tal como quiere sugerir Dreyfus en algunos pasajes al afirmar, por ejemplo: “si tuviésemos solamente modos ‘a-la-mano’ de encontrarnos con los entes, nunca podríamos encontrar entes más independientes de nuestro trato práctico que el modo en que lo son los martillos particulares” (2002a: 255). Debemos pensar, por lo tanto, el fenómeno del paso del útil a-la-mano a las cosas objetivas presentes-a-la-mano, no como una simple descontextualización, donde pareciera que la pretensión de

²¹⁹ El término “límite”, utilizado en el tratamiento de este tema, puede ser encontrado en SZ §14: 65.

dejar “sin mundo” a los entes se tornara literal y afirmable sino, como un proceso simultáneo de re-contextualización.

Por otro lado, relegar lo presente-a-la-mano a otro mundo inconexo genera dificultades al momento de evaluar los puntos de contacto que se generan desde los comportamientos teóricos, e incluso enunciativos, en dirección a los comportamientos prácticos (desde que aceptamos la afirmación de Heidegger de que los enunciados implican una modificación del “cómo-hermenéutico” en tanto deja lugar a un “cómo-apofántico”).²²⁰ Así, y siguiendo la exposición que Brandom realiza de los comportamientos teóricos y prácticos en “Heidegger’s Categories in *Being and Time*” (1992: 59),²²¹ en tanto ellos se hallan basados en una preeminencia de lo a-la-mano por sobre lo presente-a-la-mano podrían brindarse dos lecturas de esta relación, una “fuerte” y una “débil”. La primera, consistente en afirmar que lo presente-a-la-mano es enteramente irrelevante a la ocupación práctica y debería aceptar, también, que la única respuesta apropiada a algo presente-a-la-mano es una aserción o una inferencia estrictamente teorética, es decir, una conclusión que sea también alguna afirmación acerca de algo. Sin embargo, es claramente un error pensar que todas las inferencias que surgen de afirmaciones deban ser teoréticas. Aun cuando aceptemos que el lenguaje es la única respuesta apropiada a lo presente-a-la-mano, es un error pensar que cualquier inferencia deba ser teorética, ya que pueden darse, y de hecho se dan, inferencias cuyas premisas son aserciones y cuya conclusión es un comportamiento práctico que no consiste en sostener algo acerca de otra cosa sino, en una acción directa. Esto muestra que lo presente-a-la-mano puede ser a su vez prácticamente relevante y, aún más, que ambas esferas no pueden mantenerse desconectadas la una de la otra ya que, como señala Brandom en apoyo a una lectura “débil”, “sin la posibilidad de la salida del lenguaje a través de un comportamiento no-enunciativo, la inferencia teorética o intralingüística perdería mucho o todo su punto” (1992: 60-62).

Por último, reconocer la conexión y derivación que poseen los entes presentes-a-la-mano con respecto a los útiles o entes a-la-mano, no muestra a nuestro criterio una dependencia en términos subjetivistas con respecto al Dasein. Para ello es necesario poder

²²⁰ Cf. 1.2 de la presente Tesis.

²²¹ Este artículo de Brandom expone que el afirmar o enunciar y las prácticas de dar y pedir razones por medio de las cuales ella es posible, son una clase de comportamiento práctico socialmente reconocido, en términos de Heidegger, son un modo de ocupación del Dasein. La interpretación llevada a cabo por Brandom funciona en apoyo de sus propias tesis, en particular, del “inferencialismo”, dentro del proyecto general de una pragmática normativa. El artículo resulta, por lo demás, un interesante análisis de las categorías presentes en *Ser y Tiempo* desde un punto de vista “natural socio-conductista”, para utilizar sus propias palabras.

distinguir claramente los diferentes elementos que entran dentro del debate en torno a la tematización del mundo. Así, tenemos 1) los entes intramundanos de tipo a-la-mano, es decir, la cosa tal como se nos ofrece de un modo inmediato a partir del trato práctico y cotidiano que tenemos con ellos, 2) los entes intramundanos de tipo presente-a-la-mano, los cuales se presentan de un modo derivado a partir del trato teórico-cognitivo que de ellos tenemos y 3) la mundaneidad del mundo, es decir, un existencial que corresponde al Dasein y que mienta el modo de ser propio del Dasein en tanto habita en un mundo común y compartido (SZ §18: 88). Mientras 3) es calificado como un existencial, y por lo tanto su análisis indica la estructura propia del Dasein en tanto condición de posibilidad para abrir el “espacio de juego” (*Spielraum*) donde aparece el ente intramundano, 1) y 2) son categorías y su análisis remite a los entes intramundanos, aquellos que no tienen el modo de ser de aquél. Por lo tanto, el ente intramundano no resulta reductible al Dasein sino que es el horizonte de manifestación (el mundo en sentido 3)) de ellos lo que está remitido en esta dirección.

Creemos que la posición de Dreyfus, si bien atiende a los cuidados que pone Heidegger en no caer en una posición subjetivista al abordar el planteo del acceso al mundo, queda sin embargo presa, al menos en parte, de un planteo metafísico que consiste en señalar la total independencia de los entes presentes-a-la-mano en relación al Dasein y plantear una definición de mundo parcial, partiendo de la consideración tan sólo de estos entes. Además, este planteo termina siendo deudor de la dicotomía sujeto-objeto a la que Heidegger se opone, en tanto asume que la realidad y el sujeto son dos instancias completamente separadas y desconectadas, que luego comienzan a “comerciar” en términos cognitivos, agregando valores por un lado y contenidos puramente objetivos por el otro.

Para explicar en qué sentido podemos afirmar la independencia de los entes en relación al Dasein, deberíamos decir que si bien el Dasein otorga sentido a las cosas en función de su modo de ser comprensivo en un mundo compartido, el ente como tal no es una proyección de la conciencia del Dasein, sino que es en sí mismo y accedemos a partir de diferentes posibilidades interpretativas, ya sea tomándolo como un útil en función de determinados fines prácticos o como un objeto de análisis teórico o especulativo. Este sentido en que los entes son independientes no es sostenido tan sólo en relación a los entes presentes-a-la-mano, como quiere hacernos entender Dreyfus, sino también en relación a los entes a-la-mano, y por lo tanto, no alcanza a justificar la independencia que el intérprete pretende otorgarle a los entes naturales.

b) *La función de los “indicadores formales”*

Quisiéramos volver a los conceptos denominados “indicadores formales”, señalados por Dreyfus como herramientas de las que se sirve Heidegger para afirmar la independencia de la naturaleza y de los objetos de las ciencias naturales en relación a las prácticas de acceso que tenemos a las mismas. Hemos realizado una descripción considerablemente extensa en relación a esta noción en el apartado 3.1.2 b) de nuestra Tesis, a fin de refutar el empleo que se encomendaba a los indicadores formales en defensa del idealismo lingüístico. Por lo tanto, no añadiremos más detalles a la noción en cuestión sino que nos limitaremos a objetar que los mismos fueron pensados por Heidegger para nombrar el tipo de conceptos a los que debía aspirar la filosofía, a diferencia de los conceptos propios de la ciencia, cuestión que nos alejaría de la función realista que desea otorgarle Dreyfus.

La noción de “indicadores formales” es utilizada en *Ser y Tiempo*²²² sin mayores explicaciones debido a que su caracterización venía configurándose, tal como hemos visto, desde los primeros seminarios dictados por Heidegger por los años '19-20. En *Grundprobleme der Phänomenologie (GP)*, se buscaba un modo de abordaje capaz de hacer justicia a la “vida fáctica” como campo temático no se da como sujeto o como objeto de un modo excluyente, sino como el acaecer de sentido interpretativo, hermenéutico, que expresan los plexos de significativada del mundo (*GP*: 2-3, 58, 65).

Poco tiempo después, en el curso titulado *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (PAA)*, del año 1920/21, estas “intuiciones hermenéuticas” comenzarán a ser caracterizadas como “indicaciones formales”, queriendo mediante esta expresión hacer referencia a la ausencia o indeterminación de contenido en tanto sólo indica o señala una tarea a ser realizada y un camino a ser “cumplido” (*PAA*: 85). La indicación formal pertenece al campo metodológico de la filosofía, específicamente, al empleo de un sentido y horizonte como guía no determinante del contenido de la explicación fenomenológica.

Es desde esta perspectiva que podemos afirmar que para Heidegger los conceptos a los que arriba la filosofía poseen un estatuto diferente a los conceptos que refieren a los entes que son los propios de las ciencias. La noción de “indicador formal” nos llama la atención acerca del peligro de caer en la objetivación de los conceptos de la filosofía, la cual debe estar orientada a la búsqueda del sentido, no la determinación de una cosa. El sentido de una

²²² Un ejemplo de su uso puede encontrarse en el §25 de *Ser y Tiempo*, donde se refiere a la aplicación de indicadores formales de las determinaciones fundamentales del *Dasein*. Cf. SZ §25: 114.

indicación formal es precisamente el indicar, y por lo tanto no está referida a una entidad objetiva dada cuyo *éidos* haya de ser captado.

La propuesta heideggeriana se centra de este modo en la búsqueda de un concepto no representativo²²³ a partir del intento de no asumir una posición teórica en relación a los conceptos de la filosofía, ya que ello implicaría perder la dimensión profunda del ser humano en tanto sujeto de la praxis humana, en palabras de Heidegger, la dimensión ontológica del Dasein en tanto ser-en-el-mundo.

Este planteo puede leerse en consonancia con el intento de no hacer de la filosofía una actividad exclusivamente teórico-especulativa sino de trasformala en un quehacer y una práctica. Heidegger se esfuerza en encontrar los modos dinámicos para elaborar conceptos cuyo contenido refiera precisamente a esta dimensión práctico-vital del Dasein donde comparecen las estructuras ontológicas y enunciar aquello que no puede ser objeto de representación. Así, consideró que las indicaciones formales permitirían salvar estos problemas al presentar un concepto vacío o de contenido indeterminado, cuyo sentido sea tan sólo una dirección posible de ejecución. Por lo tanto, estos conceptos abarcan una dimensión distinta de la propuesta de un acceso independiente y despojado de intereses a los objetos presentes-a-la-mano.

En apoyo a lo dicho y para concluir esta cuestión, leemos a Heidegger en sus clases dictadas en el semestre de invierno del año 1925-1926, que llevan por título *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (LFW), diferenciando entre enunciados mundanos, ónticos, y enunciados categoriales ontológicos. Mientras que los primeros refieren a algo presente y pueden consistir en un mero nombrar o en un enunciado, los segundos refieren a todo enunciado sobre el ser, en tanto se trata de enunciados sobre la comprensión del ser claro está, donde lo indicado por el enunciado es algo que no se halla “presente”, entendido en términos heideggerianos. Es en este sentido que, en tanto los conceptos indican una posible comprensión de la existencia y sus estructuras, las proposiciones de este tipo “indican un *hermeneúein*”, es decir, deben ser entendidas como “indicaciones hermenéuticas” (LFW: 410-411).

En conclusión, hemos logrado contradecir hasta aquí los dos supuestos imprescindibles para sostener un realismo robusto, al menos bajo la postulación tomada como paradigmática. Nuestro trabajo deberá orientarse, de modo alternativo, al ensayo de una caracterización de ‘realismo’ que permita mantenernos más cerca de los aportes de *Ser y Tiempo*. Pero antes de abocarnos a esta tarea, deberemos desestimar otra versión de realismo completamente diferente a la trabajada en este apartado o a cualquiera de las que podamos confrontar en

²²³ Entiéndase, un concepto no entendido como ‘representación’.

lecturas comparadas con interpretaciones realistas de Wittgenstein. Se trata de una lectura realista basada en el rol que cumple la descripción de la “disposición afectiva” propia del *Dasein* y que abre paso a una lectura de carácter ontológico-existencial del realismo. Nos dedicaremos a este tema a continuación.

4.1.3 El realismo “ontológico-trascendental” de Heidegger

La pregunta acerca de la determinación de una postura realista en el marco de la propuesta de Heidegger es particularmente difícil, ya que debemos sumar el planteo ontológico que en *Ser y Tiempo* se lleva adelante como correlato de cualquier investigación óptica, en la cual deberíamos situar diferentes aspectos del fenómeno del conocimiento. Este contexto ha dado lugar a una gran diversidad de propuestas interpretativas en relación al realismo, algunas de las cuales han sido abordadas recién. Nuestra intención será dedicar un espacio, a continuación, a una idea marcadamente diferente a las que trabajamos hasta el momento ya que se centra en mostrar que la receptividad propia que los templos anímicos del *Dasein* revelan que el mundo se “introduce” tal cual es en nuestras propias concepciones de él.

Una lectura realista de *Ser y Tiempo* podría justificarse gracias a la íntima conexión que Heidegger establece entre la noción de facticidad y el carácter ontológico del *Dasein* que puede traducirse como «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*) – SZ §12. El suelo fenoménico que constituye el punto de partida para el análisis de la disposición afectiva es el hecho de que siempre y cada vez nos encontramos vitalmente determinados por estados de ánimo (*Stimmungen*), los cuales muestran el modo como uno “se encuentra” en el mundo, «cómo le va a uno» («*wie einem ist und wird*» – SZ §29: 134). Por un lado, este fenómeno muestra la situación o localización del *Dasein*, es decir, abre el «espacio de juego» (*Spielraum*) donde se encuentra. Por otro lado, indica que esta apertura siempre se realiza de un *modo determinado*.²²⁴

Podemos señalar como primera característica entonces el fenómeno de apertura del *Dasein* a sí mismo en su condición de arrojado. Este carácter, lejos de constituir un proceso interno, nos lleva a la indisoluble unión entre el *Dasein* y el mundo, desde el punto de vista de que el *Dasein* es siempre su Ahí (*Da*). Lo que muestran los estados de ánimo es que el *Dasein* «es y tiene que ser» siempre y cada vez de un modo determinado, es decir, ponen en evidencia la existencia del *Dasein* como *factum*: el *Dasein* es siempre abriendo su mundo.

²²⁴ Cf. Inwood (1991:31).

El encontrarse a sí mismo dispuesto a ser afectado de determinado modo por el mundo no debe entenderse como un proceso de interioridad en el cual adquiero autoconciencia de mis estados afectivos. No hay una instancia auto-perceptiva de un yo aislado en este planteo. Cualquier conocimiento de sí, por otro lado, implicaría ya una determinada disposición afectiva previa que predisponga de dicho modo mi comprensión. Es en este sentido que Heidegger afirma que «jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo» (SZ §29: 136).

Entramos de este modo en las dos características constitutivas restantes de la *Befindlichkeit* que refieren al modo de ser su Ahí por parte del *Dasein*. El segundo carácter ontológico muestra cómo la *Befindlichkeit* determina la apertura del mundo en su totalidad (SZ §29: 137). Esto es, el sí-mismo no es nada semejante a un «yo» puntual y aislado más o menos cerrado sobre sí y carente de mundo. Se trata, por el contrario, del sí-mismo concreto ya siempre vuelto hacia las cosas y hacia los otros con los que comparte el mismo «modo de ser». Lo que el «encontrarse» pone, por tanto, de manifiesto incluye estas dos dimensiones en su inescindible unidad: cómo se encuentra el yo en la ejecución de la totalidad de sus referencias mundanas y cómo se le muestran los entes del mundo a partir de una peculiar tonalidad emotivo-vital. Precisamente porque en Heidegger la relación entre *Dasein* y mundo no es la de un mero sujeto enfrentado a un objeto o la de un «dentro» que se vincula con un «fuera», tampoco valen estas polaridades para pensar la fuente y alcance de la disposición afectiva. Heidegger dirá por ello que «el estado de ánimo nos sobreviene» (SZ §29: 136), y ello debido a que se sostiene en el fenómeno unitario del ser-en-el-mundo del *Dasein*.

Por último, el tercer carácter esencial que marca el encontrarse de un modo afectivamente dispuesto a «algo» muestra cómo, al posibilitar la apertura del *Dasein* y del mundo, deja comparecer de un modo simultáneo a los entes intramundanos, y de un modo correlativo, permite al *Dasein* ser afectado por aquello que comparece.

La disposición afectiva muestra con toda claridad cómo la ocupación constante con lo que nos rodea de un modo inmediato tiene el carácter de «ser concernido» (*betroffenwerden*). Las cosas adquieren sentido para el *Dasein* porque éste ya se encuentra dirigido previamente hacia ellas. El sujeto humano puede ser afectado por lo dado tan sólo porque él mismo no es un ser cerrado, sino que se encuentra siempre en la apertura de sentido de su mundo y consignado al trato con lo intramundano, todo ello de una manera determinada por los diferentes templos anímicos.

La noción de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) empleada en *Ser y Tiempo* habilitaría entonces la lectura realista a partir del rol que en este espacio juega el mencionado fenómeno, en tanto reúne en sí uno de los rasgos existenciales (*Existenzial*) que con mayor

claridad denota el hecho de que el mundo «nos afecta» de determinado modo. Un ejemplo de este tipo de lecturas aparece de la mano de Piotr Hoffman en “Heidegger and the Problem of Idealism” (2002: 319-327), quien se detiene en el hecho de que lo que está descubierto siempre se halla de tal modo a partir de un estado de ánimo determinado y estos son autónomos en relación a la comprensión y de ahí, consecuentemente, pueden asegurar un acceso autónomo a lo que nos rodea.

La participación de la afectividad en el desvelamiento del mundo, considerando la misma como un elemento irreducible a un costado de la razón y la aclaración del rol que posee la disposición afectiva en nuestro modo de ser en el mundo, posee vital relevancia desde que, para Heidegger, la misma constituye un presupuesto y el medio en el que el pensar y obrar se desarrollan, y ello debido a que en la disposición afectiva tiene lugar una apertura del mundo en sentido ontológico, y no un sencillo comportamiento entre otros. Tal postura se distancia de las conclusiones en torno al rol de los estados de ánimo de gran parte de la tradición filosófica antigua y moderna, donde el lado racional (a veces sumado a la percepción de los sentidos) era el único encargado de las funciones cognitivas del ser humano y opuesto al lado emocional o afectivo.²²⁵

Sin embargo, a pesar de la relevancia que posee esta noción y del novedoso aporte de Heidegger a la filosofía en este sentido, la lectura realista basada en la disposición afectiva resulta inviable al considerarla en el contexto de la propuesta del autor. En primer lugar, mostraremos la lectura de Hoffman (2002) respecto de esta posición y abordaremos, en segundo lugar,²²⁶ las dificultades que tal lectura presenta a partir de la interposición de tres interrogantes: a) sobre la posibilidad de una teoría del conocimiento basada en los estados de ánimo; b) una objeción basada en la noción de “co-originariedad” y, c) una objeción basada en la preeminencia del futuro en la temporalidad (*Zeitlichkeit*) propia del Dasein.

En primer lugar, entonces, Piotr Hoffman sostiene en su artículo “Heidegger and the Problem of Idealism” la hipótesis de que se puede realizar una lectura realista en los términos planteados. Su trabajo parte observando que la mayoría de las interpretaciones idealistas surgen de la consideración exclusiva del rol de la comprensión en la descripción del Dasein olvidando así su carácter arrojado manifiesto en la disposición afectiva. Sin embargo, esto no

²²⁵ Como excepción a esta generalización, encontramos la interpretación de Aristóteles realizada por Martha Nussbaum en su libro *Love's Knowledge* (1990: 261-286). Heidegger, por su parte, consideró a Aristóteles como el primer investigador sistemático de los afectos y seguramente el más eminente hasta su tiempo: «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles» (SZ §29: 139).

²²⁶ En 4.1.4 de nuestra Tesis.

significa que, aun reconociendo a aquel existencial su exacta participación en la aperturidad del Dasein, sea posible de hecho lograr librarnos de la afirmación de que los entes sean inevitablemente inteligibles a partir de cierta comprensión del ser.

A fin de argumentar a favor de su posición, Hoffman abandona los textos de *Ser y Tiempo* para presentar lo que considera un modo alternativo al basado en la comprensión a fin de descubrir los entes, apoyándose para ello en algunos pasajes correspondientes al curso de verano de 1928 dictado por Heidegger, editado bajo el título: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (MAL – Fundamentos metafísicos de la lógica)*.²²⁷

En este curso Heidegger presenta dos modos posibles de descubrir a los entes a partir de dos modos de conocimiento: el primero, el conocimiento del ser, el cual se basa en la existencia del Dasein, esto es, en términos de la proyección comprensora del mismo. El segundo es el conocimiento de «lo sobrecogedor» (*Übermächtige*),²²⁸ basado en la condición de arrojado del Dasein, esto es, a través de nuestra disposición afectiva expuesta cada vez por un estado de ánimo. Encontramos en los textos del seminario citas de apoyo a esta lectura:

Afirmamos: la filosofía como filosofía primera tiene, por tanto, un doble carácter, es ciencia del ser y ciencia de lo sobrecogedor [*Übermächtige*] (Este doble carácter corresponde a la dualidad de existencia y condición de arrojado) (MAL: 13).

Heidegger se encuentra aquí definiendo a la filosofía a partir del comienzo gigantesco, aunque «inacabado» e «imperfecto», que Aristóteles proporcionó. Así, habría que contemplar a la filosofía primera como la ciencia que «investiga el ente en tanto que ente», cuyo tema es precisamente aquello que hace al ente el ente que es: el ser. Una disciplina así constituida se diferenciaría de las ciencias que estudian una región del ente o el conjunto de todas estas esferas.

²²⁷ La traducción y referencias bibliográficas que Hoffman emplea se corresponden a la publicación en inglés del título tal como aparece editada en Indiana U. P., 1984.

²²⁸ El término empleado por Hoffman para “*Übermächtige*” es “*overwhelming*”. Hemos elegido traducir la expresión por «lo sobrecogedor», por resultar más afín a nuestra línea interpretativa actual y continuar fiel a la definición dada por el autor alemán sobre la noción: «aquello que nos sorprende y nos deja sin respiración» (MAL: 13). García Norro, en su traducción del Seminario en cuestión, elige el término «lo superpoderoso», en una traducción más literal surgida del adjetivo «*mächtig*»: poderoso, potente, pujante. Cf. edición española del texto según los detalles del apartado bibliográfico que acompañan a MAL (2008: 21).

Pero a la vez, la filosofía «auténtica» debe referirse a los fundamentos de lo sobrecogedor que se manifiesta en los entes, esto también a partir de la lectura que Heidegger hace de Aristóteles, quien define a la filosofía como *theología* y afirma que «lo divino» (*tó theíon*) se halla en la naturaleza.²²⁹ De modo similar, Heidegger propone que la filosofía sea también una ciencia de lo *Übermächtige*, de lo divino, lo sobrecogedor, lo superpoderoso; que no es otra cosa que una consideración del *kósmos*:

Tò theion significa: el ente sin más –el cielo: lo omniabarcante y lo dominante, aquello bajo lo cual y en lo cual estamos arrojados [*geworfen*], aquello que nos sorprende [*benommen*] y nos deja sin respiración, lo sobrecogedor [*Übermächtige*] (MAL: 13).

Es importante resaltar, además, que según Hoffman esta distinción entre un conocimiento basado en la comprensión del ser y un conocimiento de lo sobrecogedor, del ente mismo, ya se encontraría presente en *Ser y Tiempo* a partir de las diferencias que en esta obra se dan entre la existencia y la condición de arrojado. Aún más, la cita de *Ser y Tiempo* que afirma que «...el estado de ánimo pone al *Dasein* ante el «qué [es]» de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada» (SZ §29: 136) implicaría afirmar precisamente que los estados de ánimo nos descubrirían la realidad de los entes en tanto fenómeno que «nos sobrepasa» (*overwhelming us*). «Ahí» significa, en la cita inmediatamente anterior, ahí en medio de los entes: el *Dasein* se encuentra siempre afectivamente abierto de determinado modo. Por lo tanto, los entes también son descubiertos afectivamente (SZ §29: 134) y la «inexorable enigmaticidad» es lo que nos sobrecoge, en un rechazo por parte de Heidegger a justificaciones y explicaciones racionales al respecto.

Hoffman recurre al temple de ánimo fundamental que es la angustia como ejemplo de esta distinción. Desde que en la angustia el contexto completo de comprensibilidad colapsa, los entes son ahora desnudados de su significado doméstico, mundano, y el *Dasein* puede descubrirlos en su radical otredad. Y esto, sin embargo, no implica que la comprensión como tal no exista en la temporalidad propia de la angustia, aunque esté completamente determinada por el estado de ánimo (Hoffman, 2002: 324). La comprensión y la disposición afectiva pueden ser co-originarios, pero a menos que nuestros modos afectivos de descubrir el mundo tengan alguna autonomía, “no podrían distinguirse uno de otro” (2002: 325). Esta

²²⁹ La lectura de Aristóteles en la que Heidegger se basa en MAL, pp. 11-14 para estas dos definiciones de filosofía es, fundamentalmente: *Metafísica E* (1026 a18 - a31).

afirmación, a simple vista interesante, no resulta un razonamiento necesario: el hecho de que no sean autónomos no significa que sean equivalentes.

Resulta preciso agregar que, aun planteando la autonomía, no demostrada por Hoffman, entre el conocimiento del ser y el conocimiento de lo sobrecogedor (que según lo dicho es el conocimiento del ente sin más), no resolvería esto los inconvenientes a los que se enfrenta la conclusión realista del intérprete en relación a los aportes de la disposición afectiva en *Ser y Tiempo*. Y es que Heidegger aporta citas en los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* que nos impiden llegar a la conclusión de Hoffman. Tal es, por ejemplo, la siguiente afirmación:

... el comprender dirigido a él [el ser] es lo *primero*, en tanto que es el comprender de lo que viene *antes* de todo lo demás, lo que es anterior, prius, a todo lo otro, a saber: cada ente individual. Pero lo anterior al ente individual es el ser, pues es aquello que ya previamente es entendido, antes de que algo como el ente pueda surgir de cualquier modo en cualquier lugar (MAL: 16).

Queda entonces por investigar lo que implica la co-originariedad entre la comprensión y la disposición afectiva, es decir, si su autonomía es a la vez una independencia al punto de permitir accesos separados al mundo y si su fundamentación no deja lugar a ninguna preeminencia en sus momentos constitutivos, cuestión a desarrollar a partir de la lectura de la temporalidad del Dasein. A esto dedicaremos la segunda y tercera objeción de la parte a continuación.

El primer apartado, que constituye más una aclaración que una objeción, se vincula, por otro lado, con la afirmación de Hoffman de que los estados de ánimo (a través de un conocimiento de lo sobrecogedor) pueden brindarnos un acceso *cognitivo*, además de autónomo, a los entes. Este punto puede situarse dentro de la cuestión más general acerca de qué es lo que develan los estados de ánimo y si el modo en que lo hacen implica ya un *conocimiento* de los entes.

4.1.4 Observaciones a la lectura realista ontológico-trascendental

a) *Sobre el posible carácter epistémico de la disposición afectiva*

El avance de nuestra Tesis permite advertir que no debemos intentar posicionar a Heidegger en conexión con una lectura realista (tampoco idealista) dentro de parámetros que tengan que ver exclusivamente con el conocimiento teórico de los entes intramundanos, mucho menos si nos manejamos en términos únicamente psicologistas, interioristas, privados, representacionales.

Por lo tanto, de poder decir algo en relación a cómo los temples anímicos descubren lo que nos rodea, debe ser en el marco de referencia ontológico y no en primera instancia epistémico o gnoseológico. El que debamos confiar el descubrimiento primario del mundo a nuestros estados de ánimo no implica, entonces, un sentido cognitivo «fuerte», ya que lo que la disposición afectiva pone de relieve posee un carácter ante todo no-intencional o anterior al desvelamiento intencional del ente intramundano.²³⁰ En todo caso, nos encontraríamos en un plano anterior a dicho momento de determinación o «acceso objetivo» a las propiedades de las cosas. Aunque el conocimiento teórico sólo pueda ser llevado adelante desde un temple anímico particular, el mismo implica además el actuar del resto de la estructura de aperturidad del ser-en-el-mundo como condición de posibilidad. Esta apertura es, según las aclaraciones del propio autor, anteriores a todo conocer y querer (SZ §29: 136).

Parte de la cuestión depende, en cierta medida, de qué sentido le estemos dando a la noción de 'conocimiento'. Hemos considerado aquí a la idea de conocimiento en tanto conocimiento teórico en un sentido heideggeriano, es decir, un conocimiento enunciativo cuyo objeto está ahí ante-la-mano (*vorhanden*) o ante los ojos. Ahora bien, esto no imposibilita que podamos preguntarnos si la disposición afectiva tiene realmente alguna relevancia en relación a los procesos cognitivos, más aún en cuanto estos son considerados un modo de ocupación por parte del Dasein, insertos en la estructura total del cuidado que lo caracteriza. Debemos inclinarnos por una respuesta afirmativa: los estados de ánimo constituyen un aspecto del modo en que develamos el mundo. Los estados de ánimo nos abren o descubren las cosas de

²³⁰ Si bien Heidegger no hace uso del término «intencionalidad» en *Ser y Tiempo* dentro del contexto de análisis de la trascendencia propia del Dasein, podemos comprender que si bien hay un «tender» o «apuntar» hacia contenidos, el mismo no está determinado ni remite a una característica constitutiva de la conciencia.

nuestro entorno como concerniendo al Dasein en un modo particular –aburrido, divertido, indiferente, etc. A su vez, el Dasein está abierto al mundo como algo que puede afectarlo.

Autores como Stephen Mulhall (2002: 33-52) sostienen, basándose en estos aportes de Heidegger, una posición de apoyo a la posibilidad de desarrollar dentro del campo de la filosofía una epistemología de los estados de ánimo. Lo que posibilita esta lectura es que, dentro del planteo heideggeriano, temple anímico como el miedo y la angustia poseen un «aspecto subjetivo» y un «aspecto objetivo», lo que nosotros como el carácter revelador de los estados de ánimo en relación al Dasein y en relación al mundo.

Ahora bien, la dificultad con la que esta descripción nos enfrenta es que, en la angustia, el «ante-qué» (*Wovor*) de la misma se encuentra indeterminado, no se trata de un ente intramundano determinado o siquiera determinable. Tampoco hay una «zona» propia para este temple anímico y lo amenazante no proviene ni «de aquí» ni «de allí», sino que los entes se muestran carentes de significatividad. Esto es, no se trata de que en la angustia los entes desaparezcan, sino que comparecen sin condición respectiva y en «una vacía inexorabilidad» (SZ §68-b: 343). Heidegger añade que en este estado de ánimo el Dasein se angustia ante sí mismo.

Una lectura sobre la relevancia de la angustia en tanto temple anímico revelador de lo que nos rodea implica entender que la angustia, podríamos decir, carece de objeto entendido como algo específico dentro del mundo, y no podemos reaccionar por lo tanto ante circunstancias específicas como en el caso del miedo (por ejemplo, alejándonos corriendo). Lo que nos oprime «es el mundo en cuanto tal» o mejor, nuestro propio ser-en-el-mundo. A esto se refiere Heidegger cuando afirma que en la angustia el «ante-qué» y «por-qué» (*Worum*) de la misma coinciden, algo que Heidegger denomina «identidad existencial del abrir y lo abierto» y en la cual radica el carácter eminente o fundamental de este estado de ánimo (SZ §40: 188; §68-b: 342). Si lo que angustia es, entonces, la simple posibilidad del ente en cuanto tal, esto mismo posibilita la revelación del mundo en su mundaneidad (SZ §40: 187), un mundo inherente al ser del Dasein.

Vemos entonces que el temple anímico expuesto por la angustia logra desdibujar los límites entre un plano objetivo y subjetivo aunque no por ello esta explicación ontológica carece, nuevamente, de relevancia en función de nuestros intereses. Según Mulhall, la angustia «elucida la relativa autonomía del mundo» (2002: 47), en tanto esta singularización del Dasein hace patente lo desazonado (*unheimlich*) de su modo de ser, es decir, que el Dasein reconoce al mundo como lo extraño, aquello que está fuera de nosotros y en lo cual nunca nos encontramos de modo pleno.

Por otro lado, “la angustia nos enseña que el mundo responde a nuestras concepciones de él”. Así, cuando nos angustiamos, el mundo se nos vuelve hostil y extraño mientras que, de no realizarse la amenaza de la angustia, el Dasein se siente seguro encubriendo su situación, un «estar-en-casa» (*Zuhause-sein*) de la familiaridad cotidiana del trato con los entes. Mulhall concluye estos argumentos con las siguientes palabras:

...de acuerdo con la epistemología de Heidegger acerca de la angustia, la externalidad del mundo debe ser comprendida como su capacidad no exhaustiva de ser todos los modos que nuestros estados de ánimo nos dice que puede ser – su capacidad de ser separado de nosotros y a la vez parte de nosotros (2002: 47).

Habiendo establecido el carácter necesario de los temples anímicos en el desvelamiento del mundo, y aún más, la mutua afección que se establece entre los estados de ánimo y el mundo, indagaremos a continuación si los mismos son suficientes o si la aperturidad, tal como señala Heidegger, requiere a la vez de la comprensión del ser y de proyectos por parte del Dasein.

b) La cooriginariedad de la comprensión y la disposición afectiva

La reiterada afirmación de que la comprensión y la disposición afectiva, junto con la discursividad (*Rede*) que las articula, forman parte de una estructura que marca la aperturidad del Dasein, nos enfrenta a algunas dudas y dificultades a la hora de intentar establecer una lectura realista como la expuesta. En particular, y como requerimiento de la misma, nos enfrentamos a la idea de que los estados de ánimo o temples anímicos pueden proporcionar un acceso independiente a los entes. Hoffman afirma que pueden brindar un acceso “autónomo” a ellos, pero creemos que el uso de este término se presta a confusión.

En tal sentido, si bien los temples anímicos son desarrollados por Heidegger de tal modo que su tematización se plantea precisa y diferenciada del existencial de la comprensión y en este sentido podemos decir que tienen su propia caracterización y su propia “tarea”, resulta imposible considerar a estos dos momentos estructurales brindando, cada uno por su lado, un acceso total al mundo.

La comprensión “abre” (*erschliesst*) y mantiene en estado de apertura los entes y, de alguna manera, lo ente en total (sí-mismo, cosas, demás hombres), siendo ésta una “acción originaria” (*Ur-handlung*) fundante de todas las demás (cognoscitivas, volitivas, prácticas, etc.). Tal como se aclara en *Von Wesen des Grundes* (WG), la apertura tiene lugar, pues, como

proyección de un horizonte de posibilidades que el sujeto pone ante sí como indicación de “ante qué entes y cómo puede actuar” (WG: 157).

Ahora bien, este proyecto no es una capacidad de generar sentido exclusivamente desde sí como comienzo absoluto, sino que tiene lugar necesariamente a partir de la situación fáctica en que se encuentra el existir, la cual al mismo tiempo posibilita y limita la actividad proyectiva. El proyecto es, así, siempre un «proyecto arrojado», se da y supone siempre la propia implicación fáctica con aquel círculo de entes con los que se halla vitalmente vinculada. Y es precisamente esta condición fáctica la que, como se vio, se expresa en la disposición afectiva.

Así, afectividad y comprensión se informan e implican de modo recíproco como momentos inseparables que co-constituyen la finitud del existir. A esta relación que se advierte entre ambas estructuras ontológicas Heidegger la llama «co-originariedad» (*Gleichursprünglichkeit* – SZ §28: 131). La misma implica que sus elementos constitutivos se dan de un modo simultáneo en el Dasein y que la interpretación de cada uno de los fenómenos que así se conforman, consecuentemente, debe ser realizada en correlación con el resto de los elementos participantes de la estructura. En otras palabras, se trata de fenómenos no separables, y por lo tanto no autónomos, en este sentido.

Sin embargo, esta co-originariedad debe ser entendida de un modo complementario en una dirección inversa a la recién señalada: no sólo no se trata de fenómenos separables sino que, además, ninguno de los elementos que constituyen una estructura co-originaria puede ser deducido del resto. En este sentido podemos dar contexto a una idea de “autonomía” dentro de la co-originariedad: los fenómenos no pueden ser derivados unos de otros en su interior. Este sentido agrega significado preciso a la noción de autonomía aquí en juego, pero no coincide con el significado que Hoffman otorga a la expresión, ya que los estados de ánimo y la comprensión no son autónomos en el primer sentido señalado, sino sólo en el segundo.

A partir de un planteo de tales características se hace fácilmente comprensible la negación del propio Heidegger a cualquier intento de calificar su propio pensamiento en términos de idealismo y/o realismo. ‘Disposición afectiva’ y ‘comprensión’ son “caracteres ontológicos constitutivos” que en su multiplicidad aparecen de modo simultáneo e interrelacionados en la constitución misma del ser-en-el-mundo y que se encuentran, por lo tanto, en un mismo nivel de fundamentación. No son parte de un *compositum* que puede o no formarse.

Por lo tanto, si bien la disposición afectiva y la comprensión poseen su propia “función” en la aperturidad del Dasein, esto no significa que su autonomía llegue al punto de

poder explicar el todo de esta estructura unitaria a partir de uno u otro elemento. Intentar hacerlo, según Heidegger, sería caer es esa «tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental» (SZ §28: 132).

Resta tratar, por último, una tercera cuestión relativa al modo de vínculo que se establece entre estos dos existenciales, a saber, la posibilidad de considerar a alguno de ellos preeminente en relación al otro a partir del análisis de la temporalidad propia del Dasein.

c) *La temporalidad del Dasein y los éxtasis de la disposición afectiva*

El cuidado (*Sorge*), cuya repetida fórmula que mienta el todo estructural del ser del Dasein, se define como “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo” (SZ §41: 192). Así, el Dasein es en el modo de haberse anticipado ya siempre a sí mismo, proyectando sus propias posibilidades, lo cual señala tres momentos estructurales: 1) el proyectar anticipativo de las propias posibilidades por parte del Dasein, que alude al comprender existencial; 2) el «estar-ya» arrojado en el mundo que marca la facticidad del Dasein y que se vincula con la disposición afectiva; y 3) un «estar-junto» a los entes a los cuales el Dasein se halla consignado de modos diversos.

Estos tres elementos muestran claramente, como el propio Heidegger se encarga de aclarar más adelante, una significación temporal en la constitución ontológica del Dasein que constituye el cuidado, mostrando una unidad de temporalidad (*Zeitlichkeit*) conformada por tres éxtasis, direcciones en las que el Dasein «sale de sí» en un sentido temporal, a saber: el futuro (*Zukunft*), el “haber-sido” (*Gewesenheit*) y la presentación o presente (*Gegenwart*), respectivamente. Estas expresiones no deben ser entendidas nunca como una sucesión de “ahoras” sin comienzo ni fin (lo que Heidegger denomina “concepción vulgar” del tiempo) sino, en relación al futuro, como un venir a sí mismo por parte del Dasein que se opone a la idea de futuro como un “todavía no”; en el segundo caso, como lo que aún tiene incidencia sobre nuestro destino como algo que le permite al Dasein “ser como ya siempre era”, es decir, asumir la condición de arrojado y, por último, el éxtasis presente que abre la situación del Ahí: “Futuro, haber-sido y presente, muestran los caracteres fenoménicos del «hacia-sí» [«*Auf-sich-zu*»], del «de-vuelta a» [«*Zürück auf*»] y del «hacer comparecer algo» [«*Begegnenlassen von*»]” (SZ §65: 328-329). El sentido ontológico último del ser del Dasein, el cuidado, reside entonces en su “temporalidad”.

Ahora bien, dentro de la reinterpretación temporal del “ser-en” que corrobora la temporalidad como el fundamento del cuidado, Heidegger señala que para que la comprensión y la disposición afectiva, en general, para que cualquiera de los elementos que

conforman la aperturidad en general se temporice, cada uno de ellos debe estar co-originariamente determinado por los tres éxtasis, aunque Heidegger señala que primariamente lo sea bajo uno de ellos. Así, por ejemplo, “El comprender... es *primariamente* venidero. Pero no se temporizaría si no fuese tempóreo, es decir, si no estuviese co-originariamente determinado por el haber-sido y el presente” (SZ §68-a: 337). Del mismo modo, la disposición afectiva se temporiza *primariamente* desde el haber-sido, pero precisamente porque se temporiza, su éxtasis también pertenece co-originariamente al futuro y al presente bajo la modificación de este haber-sido (SZ §68-b: 340).

Sin embargo, algunos pasajes muestran que, en conjunto con esta unidad horizontal-extática, hay dentro del planteo de la temporalidad cierta preeminencia del éxtasis futuro, el cual implicaría a su vez una primacía del momento estructural proyectivo de la comprensión dentro de la estructura del cuidado.²³¹ En apoyo a esta posición citamos las propias palabras de Heidegger:

El futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad originaria y propia, si bien es cierto que la temporalidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la co-originariedad de los mismos (SZ §65: 329).

Marion Heinz, referente en las lecturas sobre la cuestión del tiempo en Heidegger, afirma en su artículo «The Concept of Time in Heidegger’s Early Works» (1986) que la prioridad del futuro y su extenderse (*Erstreckung*) determinante sobre el haber-sido señala el hecho fundante de que para el Dasein todos los modos de ser son posibilidades ellas mismas y que, por lo tanto, todo lo que el Dasein ya ha sido debe ser incluido de un modo completo en este ser-posible. En este sentido, encontramos afirmaciones en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* que afirman que el “haber-sido sólo «es» en cada caso de acuerdo con el modo de temporalización del futuro” (MAL § 12: 267).

Volviendo ahora, y finalmente, a la temporalidad específica de la disposición afectiva y, en particular, la patente en el temple anímico de la angustia, Heidegger aclara tal como mencionamos que la misma se funda primariamente en el haber-sido que consiste en llevar al Dasein de vuelta a la condición de arrojado como *posibilidad repetible* (SZ §68-b: 343). En esta

²³¹ Recordemos que parte del intento de Blattner de catalogar a Heidegger como un idealista trascendental era mostrar el rol preponderante que tiene el futuro en los proyectos comprensivos del Dasein.

primacía del haber-sido radica la posibilidad de modificar los otros dos éxtasis co-originarios de este estado de ánimo que representa la manera como cada vez yo soy primariamente el ente arrojado: el futuro y el presente como el estar *retenido* en el volverse a la más propia condición de arrojado y en este sentido, mantener al instante (*Augenblick*) de la resolución “a punto de producirse” (SZ §68-b: 344). Pero, y en función de lo recién descrito, esto no debería ser incompatible con cierta preeminencia del futuro cuando comprendemos al temple anímico fundamental como elemento conformante del todo del cuidado. A esto mismo hace referencia Heidegger en el siguiente pasaje:

Si bien ambos modos de disposición afectiva, el miedo y la angustia, se fundan primariamente en un *haber-sido*, su origen, sin embargo, es distinto desde el punto de vista de la manera como cada uno de ellos se temporiza dentro del todo del cuidado. La angustia se origina a partir del *futuro* de la resolución; el miedo, desde el presente perdido (SZ §68-b: 344).

Heidegger nos está señalando que sólo se angustia genuinamente quien está resuelto, quien comprende que la angustia otorga la posibilidad de un poder-ser propio a partir de proyectos existenciales fundados en el éxtasis futuro. En este sentido, y siguiendo la recomendación del autor, debemos entender que, aun contemplando la primacía del haber-sido en relación a la disposición afectiva de la angustia, y considerando su acento dentro de la multiplicidad de momentos que constituyen el ser-en, el mismo debe ser comprendido, dentro del todo del cuidado, como partiendo del futuro en el sentido recién descrito.

Por todo lo dicho, la lectura realista basada en el carácter desocultador de los temples anímicos se ha mostrado una hipótesis, aunque atractiva y probable, no exenta de dificultades a la hora de establecer su compatibilidad con algunas de las tesis sustantivas que aparecen en el *Ser y Tiempo* y su círculo de publicación. La noción de “cuidado”, en tanto *praxis* fundamental en la ontología heideggeriana que rodea y se centra en *Ser y Tiempo*, involucra en su estructura esencial a la disposición afectiva en los aspectos detallados a lo largo del trabajo. Sus determinaciones muestran, más allá de cualquier posición adoptada en relación a la postura realista aquí en juego, ser condición de posibilidad del trato con los objetos, se trate de lo a-la-mano o del comportamiento teórico en relación a lo presente-a-la-mano. Esto implica aceptar que los estados de ánimo nos informan algo del mundo, tanto la relativa autonomía de éste como el hecho de que el mismo responde a nuestras concepciones de él y que la disposición afectiva, consecuentemente, posee legitimidad suficiente para ser incluida

en análisis filosóficos que tiendan a comprender el mundo que habitamos y el modo en que lo hacemos.

Pero no podemos admitir sin más aclaraciones su autonomía en relación a dicha tarea, es decir, su posibilidad de llevar adelante el descubrimiento de lo que nos rodea de un modo total e independiente. En apoyo a nuestra crítica encontramos el carácter cooriginario que liga los fenómenos constitutivos de la aperturidad del Dasein y mencionamos que entre dichos elementos, en particular, entre la comprensión y la disposición afectiva, puede pensarse una autonomía a partir de la constatación de que cada uno de ellos no puede ser deducido del otro así como tampoco, a la inversa, fundarlo unilateralmente. Sin embargo, podría establecerse como falta de autonomía el hecho de que la cooriginariedad entre la comprensión y la disposición afectiva implica que ambos elementos se dan de un modo simultáneo en el Dasein, por lo que la interpretación de cada uno de estos fenómenos debe ser realizada, como de hecho sucede en *Ser y Tiempo*, en correlación con el resto de los elementos participantes de dicha estructura. Esta aclaración resulta, por lo demás, incompatible con la idea de autonomía con la que Hoffman caracteriza a la desocultación del ente por parte de los temples anímicos, en tanto no se puede explicar el todo de este comportamiento existencial a partir de uno solo de los elementos señalados.

4.1.5 El realismo deflacionario de Heidegger

Lo analizado hasta aquí nos ha llevado a la conclusión de que no podemos aceptar la tesis de la independencia absoluta de lo presente-a-la-mano en relación a lo a-la-mano, como tampoco la de los primeros en relación a las prácticas comprensivas y propias de la ocupación por parte del Dasein, todo ello dentro del marco de los aportes de la primera parte de *Ser y Tiempo*. La inviabilidad de estas tesis claves en la descripción del realismo robusto, nos inclinó a rechazar esta postura y optar por otra que respete los argumentos señalados en *Ser y Tiempo*.

Entre estos argumentos encontramos, tal como indicáramos en el apartado 4.1.3, la justificación de la conexión entre los entes a-la-mano y los presentes-a-la-mano, el conocimiento teórico e incluso el científico con un modo de la ocupación por parte del Dasein y, aún más, como una modificación del modo de ocuparse primario de este, a saber, una disminución del trato práctico con las cosas para poner énfasis en las descripciones posibles acerca de las mismas. Mostramos, en líneas más generales, cómo es imposible recurrir a una

definición correcta de las cosas, en el sentido de que abarque la mayor cantidad posible de sus características, que no contemple en alguna medida el entramado de significaciones configuradas en sus relaciones con el Dasein, esto dentro del marco del Dasein comprendido como ser-en-el-mundo.

Quisiéramos dedicar este apartado a aclarar estos puntos, separándolos de su mera función crítica del realismo robusto, para dar lugar a una caracterización de lo que hemos llamado “realismo deflacionario”. Esta teoría no necesitaría recurrir ni agregar, al menos en una primera aproximación y siguiendo nuestra hipótesis, a teorías extrañas a la filosofía de la primera parte de *Ser y Tiempo*.

En primer lugar, entonces, el realismo que deseamos proponer puede, al igual que el robusto lo hiciese, afirmar que el universo posee más de una sola descripción posible y que, por lo tanto, es posible pensar que ocurre que la ciencia no tiene un acceso privilegiado a la verdad sobre los entes. Esta sería una posición compatible con la sostenida por Dreyfus. En segundo lugar, tampoco afirmamos como falso que el universo y sus componentes existen independientemente de nosotros, lo cual nos convertiría en idealistas. Pero, a diferencia de Dreyfus, sostenemos junto con Heidegger que la estructura del Dasein en tanto ser-en-el-mundo permite mostrar que la búsqueda de tal demostración es incoherente. La independencia del ente se puede afirmar dentro de los términos señalados por Heidegger y siempre a partir de un mundo abierto como un horizonte de significado. Asumimos una interpretación realista de *Ser y Tiempo*, en el sentido en que consideramos que es posible serlo.

A diferencia del realismo robusto, estos límites implicarían aceptar:

- 1) La noción de mundo en tanto mundaneidad del mundo, como plexo de significatividad, un espacio común donde las cosas aparecen en-sí, tal como ellas son, pero en vistas de finalidades prácticas humanas.
- 2) Las cosas son independientes, aparecen tal como son en sí mismas, pero atendiendo a los significados instaurados socialmente y en vistas a finalidades en mayor o menor medidas provistas por las ocupaciones del Dasein.
- 3) Las cosas presentes-a-la-mano responden, en líneas generales, a un proceso de descontextualización y re contextualización de lo a-la-mano.
- 4) Existe una doble conexión: por un lado, de lo presente-a-la-mano en relación con lo a-la-mano y, por el otro, del ser de los entes en relación con las actividades propias del Dasein, sean o no teóricas.

Aceptar estos puntos nos da un marco de referencia para acercarnos a pasajes controversiales utilizados en las interpretaciones puestas en juego aquí, tales como los

relativos a la existencia del Dasein y la independencia o no de las cosas en función de esta existencia y lo que mencionáramos como *puzzle passage*.²³² Recordemos el primer fragmento de este pasaje:

Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser es, “hay” ser. Si el Dasein no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí (SZ §43-c: 212).

Esta cita marca el rol comprensivo que posee el Dasein en relación a las cosas. Si no hubiese un sentido de mundo en tanto existencial propio del Dasein en el cual los entes pudiesen ser encontrados, la cuestión de si puede haber entes independientes del Dasein no podría ser preguntada, y más importante, sin que el Dasein le diera sentido al modo de ser a-la-mano y presente-a-la-mano, la pregunta no tendría sentido.

Lo que esta cita está planteando es que no podemos hablar de acontecimientos bajo la premisa de que el Dasein nunca hubiese existido, porque esto sería adjudicar a las cosas un sentido tal como si fuesen esencias inherentes a las mismas, es decir, sería cosificar el sentido de ser proyectado por el Dasein. Esto implica a su vez aceptar que las cosas son en-sí pero que este en-sí no es estable e inmutable, sino que su configuración está dada en mayor o menor grado por el sentido público de su uso. Los modos de ser de las cosas no están determinados por ellas mismas unilateralmente y con independencia de la praxis humana. Sin Dasein, las cosas no “son” ni “no son”, desde que no hay comprensión posible de ellas. Esto es lo que nos indica la segunda parte del *puzzle passage*:

En tal caso no se puede decir que el ente sea ni que no sea. Ahora, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que entonces el ente seguirá todavía siendo (SZ §43-c: 212).

Dreyfus reconocía, aunque nunca lo defendió del mismo modo que a su tesis robusta, que ambas posiciones realistas, la robusta y la deflacionaria, se hallan en los aportes de Heidegger. Nosotros creemos que una postura deflacionaria como la aquí planteada desestima cualquier añadido robusto debido a la generalidad de las afirmaciones realizadas por Heidegger, las cuales abarcan, por ejemplo, la totalidad de los entes, los sentidos de mundo, la realidad y lo real.

²³² Ver 2.1 de nuestra Tesis.

Unamos a estos argumentos, además, lo tratado en relación al rechazo al punto de vista cartesiano de los seres humanos como mentes auto-suficientes cuyos contenidos intencionales están dirigidos hacia el mundo y, de un modo conjunto, su crítica al modelo representacionista del conocimiento construido sobre esta base. Dreyfus habla de “holismo práctico” al referirse al factor de que el Dasein se encuentra envuelto de un modo inextricable con las cosas y con otros Dasein. El mismo implicaría, partiendo de la noción de ser-en-el-mundo ensayada por Heidegger, la aceptación de que, en primer lugar, el Dasein está implicado en o envuelto con las cosas y los otros y, en segundo lugar, el Dasein define “quién es” tratando con las cosas y asumiendo roles sociales. Es un error aceptar la separación de la mente del resto del mundo, ya sea de las cosas como de los otros, ya que nos genera pseudo-problemas como los intentos de dar respuesta al escéptico.

Esto nos lleva a afirmar que para establecer el significado de algo debemos atender de un modo conjunto a las prácticas y a las cosas, cuestión implícita en la noción de ser-en-el-mundo. El sentido de co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) que tienen los elementos de este término signado por guiones marca el mismo nivel de originariedad de los mismos, es decir, que ni el “ser-en”, el Dasein, ni el mundo, pueden ser concebidos con suficiente independencia el uno del otro como para afirmar que uno de ellos es lógicamente prioritario. Y esto no implica, desde luego, ningún acercamiento al idealismo, desde que no se ha afirmado que, por no concebir al mundo con suficiente independencia, deba depender por ello en mayor medida del Dasein.

Tampoco podemos decir, por ende, que el realismo deflacionario no permite un acceso a la cosa misma. Antes bien, permite el acceso a las cosas mismas, en tanto ellas no son otra cosa, en principio, dentro de determinadas prácticas, sean cotidianas, científicas, contemplativas, etc. En conclusión, este es un punto de vista que toma distancia tanto del realismo robusto como del idealismo.

Por otro lado, nuestra postura sobre *Ser y Tiempo* en términos de un realismo deflacionario no requiere abrazar ninguna teoría representacionista, desde que no necesita asumir nada de lo concerniente al poder explicatorio de algún contenido ideal, sea ‘representación’, ‘idea’, ‘sentido’, etc., en relación a algún objeto real completamente indiferente, como tampoco implica que el mundo en sí mismo tenga una “descripción preferida” aparte de nuestras prácticas, excepto en el sentido de que algunas prácticas y algunos enunciados o descripciones son verdaderos y otros falsos.

Podríamos acotar, además, que la crítica fundamental de Heidegger al modelo representacionista surge de su afirmación del modo cotidiano pragmático en que nos relacionamos con los entes, útiles, a partir de la estructura del ser-en-el-mundo. Si no fuese

por el vínculo pragmático que hay entre la praxis y los enunciados (cuyos objetos son entes presentes-a-la-mano), la crítica de Heidegger al representacionalismo carecería de sentido en relación a esta última clase de entes, mientras que el autor es claro en que el modelo en que se han basado tradicionalmente las explicaciones acerca del conocimiento teórico han sido el representacionista y que el único modo de alejarnos de esta tendencia radica en mostrar el rol que cumple lo social y lo práctico cotidiano en el establecimiento del modo en que la cosa es ella misma.

Joseph Rouse ha sido uno de quienes más se han acercado a una postura deflacionaria en relación al tema que nos ocupa. En particular, su trabajo se centra en mostrar que el realismo deflacionario permite evadir el representacionalismo, a fin de cumplir con el requisito imprescindible para no caer presa de la crítica de *Ser y Tiempo*. Este autor afirma en *Knowledge and Power* (1994: 128) que Heidegger ve a la ciencia como una práctica descontextualizadora de objetos que tiende a afirmar a las cosas como independientes de nuestra comprensión pre-teórica de ellas. Pero esta es una tendencia dada dentro de una práctica y, en tal sentido, la descontextualización queda atada a las cosas desde donde se originan dicho proceso y a la práctica que genera el nuevo modo de ser de la cosa.

A partir de allí, este autor muestra cómo Heidegger es, en realidad, un crítico del realismo o, en nuestros términos, de aquél que hemos caracterizado como “robusto”, ya que el que haya algo realmente presente-a-la-mano depende del ser del útil y del para-qué con el que se hace inteligible. El objetivo de Rouse es mostrar a la ontología fundamental en apoyo a una concepción de la práctica científica no es en sentido estricto ni realista (robusta) ni constructivista, al rechazar el representacionalismo sobre el que ambas se basan.

Tanto el “realismo” como el “constructivismo” comparten el presupuesto representacionista del siguiente modo, tal como vemos en las definiciones que de estos conceptos da el autor en *Engaging Science* (1996). Respecto del realismo, refiere a esta posición como el compromiso con “la independencia de la mente y el lenguaje en relación al mundo y con el poder explicatorio de la verdad y la referencia.” El constructivismo, en cambio, sostiene que “los objetos del mundo natural son constituidos en virtud de su representación” (1996: 206-208).

Cabe aclarar que lo dicho no da razones para suponer que los entes son por ello dependientes de nosotros o de nuestras prácticas en un sentido metafísico. Heidegger estaría de acuerdo con Rouse en que las teorías tienen significado y que los entes ellos mismos son interpretables, sólo en el contexto de nuestras prácticas. Pero “lo real” mismo no es un constitutivo en sentido pleno de las prácticas humanas sino que, tal como nos dice Rouse:

las prácticas no son sólo patrones de acción, sino la configuración significativa del mundo en el cual las acciones toman lugar inteligiblemente, y por lo tanto esas prácticas incorporan los objetos que ellas determinan (*enacted*) (1996: 135).

El hecho de que nuestras prácticas mundanas condicionen nuestra interpretación de los entes, incluyendo nuestras interpretaciones de los entes presentes-a-la-mano en tanto presentes-a-la-mano, no implica que esos entes sean, después de todo, presentes-a-la-mano independientemente de nuestras prácticas e interpretaciones. La dependencia interna del conocimiento con respecto a la práctica y la interpretación no nos da razón para negar que nuestro conocimiento descubre las cosas tal como ellas son. Y esto no contradice la última cita señalada de Rouse, en tanto lo que se “abre” es el mundo en sentido ontológico, es decir, comprensivo-interpretativo, dando lugar al espacio común en que las cosas se muestran ellas mismas a partir de los modos configurados de un modo conjunto por la praxis compartida y por sus vínculos con los otros entes. Las prácticas por parte del Dasein contribuyen al proceso de determinación que señala particularidades de la cosa en función de determinadas finalidades del Dasein.

Este es un punto de vista que debe ser enmarcado, tal como señala Rouse en “Heidegger’s Philosophy of Science” (2005: 173-189), bajo las tesis más generales en relación a las ciencias, tal como se hallan presentes en la primera etapa de Heidegger. Así, Heidegger consideraría la ciencia y su relación con la filosofía a partir de tres aspectos principales: 1) la prioridad de la ontología fundamental sobre la ciencia; 2) la necesidad de una concepción “existencial” de la ciencia y 3) la significación ontológica de la ciencia como el descubrimiento de lo presente-a-la-mano.

Estos puntos mostrarían de un modo conjunto el hecho de que las ciencias, tal como otras actividades humanas, proceden de una comprensión previa del ser del ente con el que nos encontramos, y que se trata de una comprensión que envuelve antes que una descripción articulada, un conocimiento de tipo práctico acerca de los entes involucrados. Además, tal como afirmaba Heidegger, “en cuanto a los comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre),” por lo que un análisis de las ciencias abordado desde la perspectiva de la ontología que se halla de fondo debería centrar su atención en los aspectos existenciales inherentes. Por último, las ciencias se establecen como descubridoras de lo presente-a-la-mano al ser establecidas del mismo modo en que fueron caracterizados los enunciados en tanto un modo derivado de la interpretación y en conexión con los modos de ocupación y trato con lo a-la-mano.

Quisiéramos añadir, volviendo a las caracterizaciones del realismo, algunos elementos desarrollados por Taylor Carman. El mismo intenta describir la clase de realismo presente en Heidegger comparándola con algunas definiciones de “realismo” reconstruidas por Putnam. Consideremos estas posturas a fin de medirlas con nuestras conclusiones parciales.

Según la reconstrucción de Carman, entonces, sostener una postura “realista metafísica” implicaría afirmar que: 1) El mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. 2) Hay tan sólo un modo correcto de describir el mundo tal cual es. 3) La verdad implica cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas.

Desde estos parámetros, Heidegger no sería, y en ello acordamos con Carman, un realista metafísico. Hemos añadido en los párrafos anteriores argumentos en torno a porqué no puede considerarse en términos metafísicos el realismo de Heidegger. Ahora, considerando los tres puntos mencionados, vemos que nuestro filósofo no tiene interés alguno en defender 3) o, tal como vimos, 3) sólo es aceptable si completamos nuestra interpretación sobre la “verdad” con otra noción de la misma designada bajo el término “alétheia” de carácter no-correspondentista e incluso ante-predicativo. Según las palabras de Carman: “tan sólo acepta la noción de adecuación o acuerdo como una metáfora inicial de nuestro sentido común pre-ontológico.”

En segundo lugar, tampoco está de acuerdo con 2). Aceptamos, junto con Carman, que Heidegger es “concienzudamente pluralista”, por lo que creemos que hay muchas descripciones verdaderas posibles del mundo y que ninguna clase particular de descripción tiene algún privilegio o autoridad *a priori*.

Queda por analizar, por último, 1). Establecido que el realismo de Heidegger no se adhiere a una explicación exclusivamente correspondentista de la verdad, ni piensa que pueda haber algo así como el punto de vista del ojo de Dios, esta tesis sólo se comprometería, según Carman, en afirmar 1), es decir, que los objetos son ellos mismos tanto productos de nuestra invención conceptual como el factor ‘objetivo’ de nuestra experiencia. Carman afirma, además, que esto no contradice en nada su denominado “realismo óntico”. Sin embargo, y atendiendo a los motivos desarrollados en esta CUARTA PARTE de la tesis así como a la conclusión en todo coincidente con el “realismo robusto” de Dreyfus en relación a los entes presentes-a-la-mano, consideramos que Carman interpreta este pasaje alejándose de lo que debería ser una lectura en “clave” heideggeriana, donde no podríamos hablar de “mente” ni “objetos independientes de la mente”, como tampoco reducir el mundo al primer significado de los cuatro estipulados por Heidegger en *Ser y Tiempo*, es decir, como totalidad de entes presentes-a-la-mano. Afirmar 1) implica hablar del mundo como una totalidad definida de

antemano, mientras que Heidegger se opone explícitamente a ello como una forma de realismo que no respeta el modo de ser-en-el-mundo como punto de partida. El realismo que está contemplando aquí Heidegger no es uno que atienda en primera instancia a la afirmación metafísica del mundo como principio de argumentación, sino que el mismo debe aclararse en el modo de ser-en posible por el Dasein, y que implica a su vez una relación entre estos elementos que no es meramente epistémica sino que es, según los análisis vistos en la tesis, ontológica y pragmática.

Los desarrollos presentados a favor de una constitución social y práctica del Dasein, de sus ocupaciones cotidianas, prácticas, teóricas, especulativas, etc., así como la caracterización de los útiles en función de su pragmaticidad y la modificación y reducción en vistas a lograr las determinaciones específicas de los entes presentes-a-la-mano, muestran que 1) no puede ser sostenido, no sin aclarar que el modo de explicar las conexiones entre el sujeto humano y el mundo han sido radicalmente modificadas y que, aquello que otrora se explicara en términos epistémicos más o menos kantianos, debe ser reformulado a fin de incluir estos aspectos práctico-vitales decisivos para comprender de un modo cabal la propuesta de *Ser y Tiempo* a este respecto.

Por último, podríamos considerar la lectura de la intérprete Dorothea Frede en su artículo "Heidegger and the Scandal of Philosophy" (2002: 195-216) como una apuesta más al tipo de realismo por nosotros sostenido. Allí retoma la cuestión acerca del escepticismo y el "escándalo de la filosofía" mostrando que el rechazo de Heidegger del intento kantiano de probar la realidad objetiva de los objetos de la experiencia, nos daría pautas para comprender cómo es posible ser realista afirmando a la vez que no es necesario probar la existencia de las cosas, ello a partir de la comprensión del ser-en-el-mundo. Para ello, Frede también afirma que las cosas presentes-a-la-mano nos ofrecen un modo secundario de acercarnos a las cosas en el mundo. Tal como vimos, la noción de 'realidad' es comprendida en asociación con lo que la tradición, y cuyo paradigma podría ser Descartes, ha pensado como *res*, y que marca una concepción donde las cosas (o el conjunto de ellas) son comprendidas como objetos totalmente independientes de nosotros, es decir, como objetos auto-subsistentes. Sobre esta noción se han construido los problemas tradicionales de las posturas realistas e idealistas que Heidegger elude al abandonar su uso y mostrar el modo en que la noción de 'realidad' debe incluir el modo en que nos encontramos con las cosas y el significado que construimos en relación con ellas. El Dasein tiene siempre ya un mundo en el cual vive y en cuyos términos se comprende a sí mismo y a los otros entes y esto sin perjuicio de que las cosas con las cuales nos encontramos en nuestras ocupaciones estén efectivamente allí y no sólo en función de una creencia. Esta es una posición que Frede menciona como "realismo crítico", en el sentido

de que el mismo hecho de que tengamos un mundo dentro del cual encontramos las cosas diversas en el modo descripto, garantiza que las cosas con las que tratamos estén ahí para ser encontradas.

Este punto de vista “crítico” o “reformado” caracteriza un realismo que no está basado en el compromiso con substancias dadas de un modo indiferente, es decir, oponiéndose a los compromisos que la versión clásica o metafísica del realismo conllevan.

Tal como nos muestra Frede, la crítica al representacionalismo y, en íntima relación, la utilidad de esta crítica en la desestimación de los problemas generados en torno a la búsqueda de la demostración de la existencia del mundo externo, son respetados e incluso incorporados en esta noción de realismo aquí compartida.

Concluimos, por lo tanto, que los pasajes recortados de *Ser y Tiempo*, que solemos leer en apoyo a las posturas “realistas”, deben ser interpretados dentro de este contexto deflacionario si no se quisiese caer en una lectura parcial de la problemática. El comienzo del §43-b de *Ser y Tiempo* nos orienta, por lo demás, en el camino que hay que seguir en vistas a entender de un modo adecuado los límites dentro de los cuales se puede aceptar una posición realista. Allí quedan especificados, según el propio Heidegger, “los fundamentos y horizontes que es necesario aclarar previamente para hacer posible el análisis de la realidad”, añadiendo que “sólo dentro de este contexto se hace ontológicamente comprensible el carácter del *en-sí*”. El mismo sigue los siguientes pasos: 1) el término ‘realidad’ nombra el ser del ente intramundano que está presente-a-la-mano. 2) La intramundaneidad se funda en el fenómeno del mundo, entendido como un plexo de significatividad y en tanto momento fundamental de la estructura de ser-en-el-mundo. 3) el ser-en-el-mundo se encuentra articulado en el modo de ser del Dasein que hemos denominado “cuidado”.

La posición de Heidegger implicaría, entonces, un realismo en desacuerdo con la tradición en relación a lo que significa “realidad”, en tanto se procede al abandono de las concepciones de “substancialidad” y “existencia objetiva” como bases del mencionado proyecto. En este sentido, sostener la clase de realismo descripto facilita la justificación de la crítica al representacionalismo y la demanda de la prueba sobre la existencia del mundo externo, a la vez que brinda un marco alternativo viable para explicar en términos positivos los modos diversos en que nos hallamos relacionándonos con lo que nos rodea.

4.2 El realismo de Wittgenstein

“No empirismo y aun así realismo. Esto es lo difícil” (RFM: VI, §23). Esta afirmación, que aparece en *Remarks on the Foundations of Mathematics*,²³³ nuclea gran parte de las discusiones en torno al realismo en el propuesta filosófica del segundo Wittgenstein y es sin duda el punto central en torno al cual gira el artículo “Realism and the Realistic Spirit” (1991) de Cora Diamond.

Este pasaje, perteneciente a Wittgenstein, estaba dirigido a las consideraciones de Frank Ramsey en torno al conflicto entre el realismo y el empirismo. Un ejemplo del apuro en el que nos enredamos al querer compatibilizar nuestras intuiciones realistas con una perspectiva empirista nos lo brinda la concepción de la materia de Locke como el soporte de sus propiedades sensibles. Tal como afirmaba en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1961: II, xxiii, 15), desde que sólo lo que es accesible a la experiencia sensible puede ser conocido, se sigue que la materia como tal es “un algo desconocido” y que, por ende, yace más allá del pensamiento humano. Esto marcha contra la corriente del empirismo que niega la “relevancia de lo que es independiente de nuestra experiencia” y, de hecho, no admite que sea inteligible hablar de una realidad tal independiente en absoluto.

Ramsey se involucra en este tema en sus artículos desarrollados entre 1926 y 1929 (no publicados en vida). Entre ellos podríamos señalar dos que resultan particularmente pertinentes para el contexto: “Truth and Probability” (1950: 156-198), escrito en 1926, y “General Propositions and Causality” (1950: 237-255), de 1929. Ambos aparecen en 1931 en la compilación póstuma *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (1950).²³⁴ Ramsey analiza dos ejemplos: el primero, sobre aquello que justifica una inferencia lógica. El segundo, acerca de cómo debemos entender una proposición general como “todos los hombres son mortales”. Para los dos ejemplos podríamos optar por un tipo de explicación realista o por otra, opuesta, de carácter reduccionista y empirista. Esta última señalaría que sólo aquello accesible a la experiencia resulta necesario para su justificación. Pero el intento de Ramsey, sin embargo, se orientaba a derribar la dicotomía entre el realismo y el empirismo,

²³³ La primera aparición de *Remarks on the Foundations of Mathematics* fue en 1956. Como se comentó en la introducción de nuestra tesis, el libro está compuesto de fragmentos editados que van desde 1937 a 1944. La cita corresponde a la Parte VI, *circa* 1943-1944.

²³⁴ La publicación fue prologada por G.E. Moore sólo diez meses después de su muerte en enero de 1930.

evitando los errores de ambos. Afirmaba, en efecto, que ambas posiciones “debían ser rechazadas por el espíritu realista” (1950: 252).

Por un lado, entonces, Ramsey rechaza el realismo del atomismo lógico (tal como lo encontraríamos en Russell)²³⁵ así como el convencionalismo que es su antítesis. La tercera posición que propone es que la inferencia lógica se realiza de acuerdo con una regla (el principio de inferencia), o estado mental o costumbre. En “Truth and Probability”, Ramsey es claro al sostener una visión pragmatista de las justificaciones basadas en un principio o costumbre:

Esto es una especie de pragmatismo: juzgamos los hábitos mentales en función de si ellos funcionan, es decir, de si las opiniones a las que ellos conducen son en su mayoría verdaderas, o son verdaderas de un modo más seguido que aquellas opiniones a las que conducirían otros hábitos mentales (1950: 198).

Es decir, dado que la inducción es un hábito muy útil, resulta razonable que lo adoptemos. Lo que justifica un principio lógico es que en las inferencias que conducen premisas verdaderas a conclusiones verdaderas y su verdad son “chequeables” independientemente de la inferencia por la “experiencia”, esto es, por su observación y experimentación.

Wittgenstein consideraba, en relación a esta propuesta, que Ramsey otorgaba a lo empírico un lugar equivocado en su propuesta de una especie de pragmatismo que torna a la lógica en una disciplina empírica. Según Cora Diamond, aunque se piensa que Wittgenstein algunas veces ha hecho esto él mismo, se trata de un malentendido serio originado en la consideración de algunas de sus anotaciones fuera de contexto. En *Remarks of Foundations of Mathematics*, Wittgenstein otorga a “lo empírico” un lugar en sus discusiones a través de una estrecha vía entre el convencionalismo y el pragmatismo: el convencionalismo como una forma de idealismo lingüístico y el pragmatismo como una forma de empirismo.

Ya hemos expuesto que Wittgenstein se muestra esquivo ante propuestas trascendentales e idealistas trascendentales por un lado, e interpretaciones idealistas

²³⁵ Uno de los temas centrales del atomismo de Russell es que el mundo consiste en una pluralidad de hechos lógicamente independientes y que nuestro conocimiento depende de los datos obtenidos de nuestra experiencia directa de ellos. Para un estudio de las diferentes posiciones realistas sostenidas por Russell a lo largo de su extensa producción filosófica, se puede consultar el artículo de Elizabeth Eames (1967: 502–511).

lingüísticas por el otro. Gracias a este paso, podemos expresar con mayor facilidad por qué la posición de Wittgenstein no puede ser traducida en una suerte de convencionalismo, entendiendo esta posición como una forma del idealismo lingüístico que sostiene que las significaciones son independientes de su referente y se comportan, por ende, de modo arbitrario.

Sin embargo, bien podríamos decir que Wittgenstein es un pragmatista sin más. Parte de la cuestión ha sido dirimida en la PRIMERA PARTE de la tesis al hablar de las relaciones de este autor con el giro pragmático en filosofía y con los múltiples y heterogéneos rasgos que la propia corriente pragmatista presenta. Nuestra intención allí fue mostrar ante todo las similitudes de su propuesta general en torno a centrar en los trasfondos de la acción nuestras relaciones epistémicas en relación a los objetos mundanos. Sin embargo, si entendemos que el pragmatismo involucra una forma de empirismo, nos encontramos aquí ante el desafío de medir el lugar que Wittgenstein le adjudica a “lo empírico” en función de evaluar su compromiso con cierto “espíritu realista” no empirista. Tal como veremos, la propuesta realista de nuestro autor se anida en el seno de lo que denomina “vida civil”, es decir, de prácticas, comportamientos, creencias y saberes que no responden a la dicotomía objeto/sujeto. Es decir, la realidad queda aquí configurada como algo interno a la propia vida cotidiana, pero una vida de un sujeto que no está “sin mundo”, sin constricciones, sino que se desenvuelve dentro de un plano ya dado, contextualizado, de significados compartidos y objetivados a los cuales debemos responder.

Tal como adelantamos en la introducción general a esta CUARTA PARTE de la tesis, estructuraremos nuestra exposición a partir de tres autores que nos permitirán acercarnos progresiva y complementariamente a una posición realista presente en el último Wittgenstein. En primer lugar, Cora Diamond comparte su lectura al respecto en “Realism and the Realistic Spirit” (1991: 39-71), aparecido por primera vez en 1974 y reformulado luego en 1982. Nuestro objetivo será mostrar cómo la concepción de Diamond resulta completamente compatible con nuestra propia interpretación del llamamiento al realismo por parte de Wittgenstein. Se trata de abandonar la concepción realista metafísica de una realidad completamente neutra y despojada de conceptualizaciones y significados humanos que permanece como un resabio inaccesible al conocimiento, o asequible exclusivamente de modo indirecto. La apelación de Wittgenstein es a asumir un “espíritu realista”, donde la acepción “realismo” pierde su herencia filosófica y se interna en nuestros usos y actividades “civiles”. El realismo que propone Wittgenstein para la filosofía es antes que una tesis metafísica, una actividad que consiste en confrontar y contrastar los problemas filosóficos no con percepciones sensibles aisladas, sino con comportamientos práctico-lingüísticos desarrollados en nuestras vidas. Sin

embargo, la posición de Diamond, aunque nodal en su re direccionamiento de la lectura de Wittgenstein, no logra avanzar mucho más que su recomendación de mantenernos “realistas” en el sentido vulgar de la palabra.

En segundo lugar, reseñaremos y evaluaremos, por lo tanto, las consideraciones de Mounce al respecto tal como aparecen en “Wittgenstein and Classical Realism” (2005: 103-121), donde se afirma que la posición de Wittgenstein no intenta salirse de la tradición realista metafísica sino que, muy por el contrario, sus escritos posteriores a la década del '30 muestran un compromiso con esta tradición que se remonta hasta los pitagóricos (2005: 103). Al hacerlo, toma distancia de la posición de Diamond de quien afirma que sus conclusiones no logran adentrarse en el núcleo de la posición realista de Wittgenstein y termina conduciendo, en cambio, a una posición anti-realista. Nuestro trabajo será, en relación a esta propuesta interpretativa de Mounce, explicitar en primer lugar la noción de realismo clásico en la que Wittgenstein se enrolaría en sus últimas producciones filosóficas. Reconstruiremos, a su vez, el argumento que conduce a la crítica de la posición interpretativa de Diamond que ya habremos analizado y por último, evaluaremos la posición del autor para mostrar que es posible enfatizar suficientemente en la falsa dicotomía en relación a la trascendencia del lenguaje en relación al mundo sin por ello abandonar la posición de Diamond y que, después de todo, hay diferencias esenciales que separan a Wittgenstein de su tradición filosófica y que se centra en el desprecio de la noción de representación en teoría del conocimiento, de las aspiraciones metafísicas que se ensayan detrás del debate entre idealismo y realismo y del establecimiento de una diferenciación absoluta entre el lenguaje y el mundo. Lo expresado nos llevará a concluir que difícilmente se trate de una posición “clásica” del realismo.

En tercer lugar, por último, la lectura que Hilary Putnam realiza en su artículo “Kripkean Realism and Wittgenstein Realism” (1998: 241-252) añade una mayor caracterización al título de “realista” otorgado al filósofo vienés. Su posición intentará mostrar que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo aquellas que el hablante realiza en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein. Putnam considera que Wittgenstein es un realista del sentido común, lo cual no es una posición ni metafísica ni anti-metafísica por el simple hecho de que ignora los problemas filosóficos, no los responde.

Sin embargo, *Sobre la Certeza* es una respuesta directa, basada en argumentos, contra una posición como la realista de sentido común sostenida por Moore, por lo que a fin de considerar correctamente los límites de esta interpretación de Putnam deberemos volver sobre el carácter empirista del realismo rechazado por Wittgenstein al leer las afirmaciones empíricas de Moore en sus pruebas sobre el mundo externo. Los tres enfoques expuestos, el

de Diamond, el de Mounce y el de Putnam, contienen, aunque con algunas salvedades y aclaraciones, el núcleo de nuestra propia posición respecto de Wittgenstein así como predisponen el suelo común donde comparar sus propuesta con la de Heidegger respecto de este tema.

Nuestra posición se torna progresivamente clara a medida que avanzamos: en Wittgenstein, la mente pasa “del otro lado”, no es ya una interioridad individual, privada y cerrada. La instancia normativa debe tener entonces una dependencia mundana. En ello se pierde “lo trascendental” que anida en cualquier resabio del yo trascendental kantiano. El caso es que de este modo podríamos arribar a una lectura sociológica del conocimiento como es la propuesta de Bloor. Pero en Wittgenstein no hay ni un fundamento trascendental ni uno empírico para el significado. Lo que hay, en cambio, es una praxis que no está plenamente relativizada al lenguaje dentro de un marco de comunidad de personas. Este es el “giro práctico” que sitúa a la acción como el trasfondo irreductible de nuestros vínculos con y en el mundo y que sitúa a este autor como ‘realista’ (es decir, no trascendental) de la acción. Se trata, además, de una posición no metafísica ni basada en explicaciones de tipo representacionales.

Debemos mencionar, por último, la lectura crítica del último Wittgenstein realizada por John McDowell en tanto parte de considerarlo un “realista”. No nos detendremos en su consideración debido a que su lectura quiere hacer hincapié una noción moral del realismo en torno a los valores, en cómo estos pueden estar incluidos en una concepción realista que no intente defender que los valores no pueden hallarse en el mundo, como propiedades genuinas de las cosas. De todas maneras, lo cierto es que en numerosas ocasiones McDowell explícitamente enmarca sus lecturas de Wittgenstein en términos del debate contemporáneo entre realismo y anti-realismo, tal como podemos observar, por ejemplo, en *Mind, Value and Reality* (1998), en el apartado que McDowell destina al análisis de la propuesta filosófica de Wittgenstein (1998: esp. cap. 11, 12 y 14).

En su artículo “Non-Cognitivism and Rule-Following” (2000: 38-52), McDowell recoge las consideraciones del austríaco en relación concebir una regla como un riel infinitamente largo e idealmente rígido.²³⁶ Al momento de hacer filosofía, resulta tentador pensar que nuestras prácticas de seguir una regla dependen, para su estabilidad, de estar aseguradas por aspectos de la realidad que las trascienden en el sentido de ser discernibles desde un punto de vista externo a las reacciones que nos caracterizan como participantes en las prácticas. La imagen de una regla como riel sugiere que el significado de una regla se alza frente a sus

²³⁶ Cf. RFM: I, §116; tb. RFM: VII, §66.

aplicaciones y determina el comportamiento lingüístico correcto en el mismo modo que las vías de un infinito riel determina su extensión. Si concebimos nuestras prácticas en términos de esta figura seremos incapaces de localizar, sin embargo, nuestra confianza en su estabilidad. Esta es la lección que McDowell recoge de Wittgenstein: no hay nada que mantenga a nuestras prácticas “a raya” excepto las reacciones y respuestas que aprendemos al aprenderlas. Este es un punto de vista que no se sostiene en nada externo y que por lo tanto puede parecer demasiado endeble para dar cabida a la idea de “objetividad”. Pero cualquier tendencia al “retroceso” simplemente repite la confusión de pensar que necesitamos una perspectiva del lenguaje desde el exterior con el fin de determinar si se encuentra construido sobre bases seguras. En la lectura de McDowell, el tratamiento de seguir-una-regla desarrollado por Wittgenstein descansa sobre un “realismo ingenuo” que no se presenta él mismo, en la forma en que el realismo tradicional sí lo hace, como el suministro de una respuesta a una cuestión filosófica planteada desde un punto de vista externo. Este realismo de Wittgenstein no está menos en desacuerdo con el idealismo que con el realismo tradicional, en la medida en que ambas respuestas son diferentes opciones para dar respuesta a la misma pregunta.

4.2.1 El “espíritu realista” de Wittgenstein en la interpretación de Cora Diamond

Tal como afirmamos, la discusión entre Wittgenstein y Ramsey plantea un conflicto entre “empirismo” y “realismo”. Por un lado, sea lo que sea que queramos significar con ‘realismo’, dice Diamond, “deberíamos usualmente tener en mente una posición en la cual de algún modo u otro hemos enfatizado la relevancia de lo que es independiente de nuestro pensamiento y experiencia.” Por otro lado, el ‘empirismo’ parecería negar importancia a aquello que es independiente de nuestra experiencia, ello incluso si admite hablar de algo así. Diamond resume: “El empirismo es algo en lo que nos metimos en filosofía tratado de ser realistas pero haciéndolo de la manera incorrecta o no suficientemente fuerte” (1991: 39).

Dos cuestiones se abren a consideración a partir de esta situación: la primera, entender la expresión recogida por Diamond al completar el diálogo implícito que Wittgenstein mantenía con Ramsey en *Remarks of Foundations of Mathematics*, y que tiene que ver con el “espíritu realista”. La segunda cuestión, vinculada con la primera, es juzgar el modo en que este espíritu realista no es empirista y qué destino cumple “lo empírico” en este contexto de producción para el austríaco.

En primer lugar, entonces, Diamond piensa que “el espíritu realista” puede ser una extracción del ejemplo presentado en el §52 de *Investigaciones Filosóficas*. El mismo dice:

Si me siento inclinado a suponer que un ratón surge por generación espontánea a partir de harapos grises y polvo, estará bien que acto seguido investigue meticulosamente esos harapos para ver cómo pudo esconderse en ellos un ratón, cómo pudo llegar allí, etc. Pero si estoy convencido de que un ratón no puede surgir de estas cosas, entonces quizá mi investigación sea superflua.

Pero debemos primero aprender a entender qué se opone en filosofía a una tal consideración de los pormenores (IF §52).

Wittgenstein nos llama aquí a analizar los pormenores del proceso, a mirar de cerca qué es lo que ocurre cuando queremos afirmar, del modo en que lo haría un realista empirista (como sería el caso de Locke), que hay una materia de algún modo desconocida cuya presencia o ausencia marca la distinción entre tener una percepción genuina o una alucinación. Si logramos prestar atención a los casos en que contamos con percepciones genuinas y los comparamos con aquellos en los que no, nos daremos cuenta de que la apelación a alguna cosa no percibida no juega ningún rol en su distinción. Son consideraciones específicas de las más diversas las que nos permiten decidir, en circunstancias particulares, si aquello que percibimos es realmente el caso (por ejemplo, si un remo sumergido hasta su mitad en el agua está realmente doblado o no, etc.). Estas consideraciones son “los harapos” del pasaje de Wittgenstein, aquello que tenemos que “revolver” en los problemas filosóficos a los que queramos hacer frente con un “espíritu realista”. Diamond dice: “nuestros modos actuales de tratar con diferentes clases de diferencias percibidas (por ej., coherencia con “las transacciones precedentes y subsecuentes de nuestras vidas” y la carencia de tal coherencia): estos son los harapos que no miramos, convencidos como estamos de que ningún ratón puede llegar a ser de ellos” (1991: 48).

Diamond emplea una analogía con el diálogo establecido entre Hylas y Philonous en *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* de George Berkeley, para mostrar que el reclamo de Wittgenstein tiene muchas resonancias en los planteos que Philonous interpone a la postura de Hylas. Este personaje encarna el realismo empírico y representacional de John Locke y logra reflejar con total claridad el conflicto entre realismo y empirismo que aquí se asoma. Para él, la existencia real es existencia distinta de (y sin cualquier relación con) su ser percibidas. Desde este punto de vista y empleando la evidencia de nuestros sentidos para tratar de decir qué es real, el juicio de que, por ejemplo, el caballo es real y no imaginario, es una hipótesis que va

más allá de cualquier cosa de la que pudiésemos ser conscientes a través de nuestros sentidos y que sin embargo debemos evidenciar a partir de ellos. Tanto Wittgenstein como Berkeley (representado en Philonous) tienen una estrategia común que consiste en mostrar los criterios que debemos emplear para lograr distinguir “lo real de lo quimérico o imaginario” (1991: 47), y que consiste en prestar atención a lo que concretamente percibimos.

La interpretación del §52 de *Investigaciones Filosóficas* es uno de los aspectos más interesantes de la lectura de Diamond en tanto muestra que el espíritu realista es todo lo contrario al pensamiento abstracto. La crítica del propio Wittgenstein a la “forma general de la proposición” tal como la sostenía en el *Tractatus* bien podría verse como el desenmascaramiento de ese falso ratón tras revolver los harapos. Ahora sólo tenemos “juegos de lenguaje”, harapos, y hemos llegado a estar convencido de ellos prestando atención a los casos particulares. Tal como dice Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* al describir el lenguaje en términos de “parecidos de familia”, si miras aquello a lo que llamamos “juegos” verás que no hay algo común a todos, sino semejanzas. Pero para entender esto debemos acatar la orden: “¡no pienses, sino mira!” (IF §66). Mira los ejemplos que se presentan en sus propios contextos. Estos no son algo que haya que lograr abstraer para entender la esencia de un concepto que refiere a algo ya que, cuando intentamos hacerlo, el propio significado se desvanece. El significado de una expresión aparece claramente cuando logramos situarnos en el contexto correspondiente. Nuevamente, en palabras de Wittgenstein:

En el caso (162)²³⁷ estaba claramente ante nosotros el significado de la palabra «derivar». Pero nos dijimos que era solamente un caso muy especial; que tenía que serle quitado si queremos reconocer la esencia del derivar. Así que le quitamos las envolturas especiales; pero entonces el derivar mismo desapareció.—Para encontrar el alcaucil real, la hemos despojado de sus hojas. Pues ciertamente (162) era un caso especial de derivar, pero lo esencial del derivar no estaba oculto bajo la superficie de este caso, sino que esa ‘superficie’ era un caso de la familia de casos de derivar (IF §164).

²³⁷ IF §162: “Ensayemos esta explicación: alguien lee cuando *deriva* la reproducción del original. Y llamo ‘original’ al texto que lee o copia; al dictado conforme al cual escribe; a la partitura que ejecuta; etcétera.—Si, por ejemplo, le hemos enseñado a alguien el alfabeto cirílico y cómo se pronuncia cada letra —cuando después le presentamos un pasaje y lo lee, pronunciando cada letra como le hemos enseñado— probablemente diremos entonces que él deriva el sonido de una palabra, a partir de la figura escrita, con ayuda de la regla que le hemos dado. Y éste es también un caso claro de *leer*. [...]”

Wittgenstein no se cansa de mostrarnos cómo debemos atender al contexto concreto a la hora de determinar los significados. El entorno es lo que le da la importancia o la adecuación a las palabras: “una boca sonriente sólo *sonríe* en un rostro humano” (IF §583).²³⁸ El significado depende del contexto. Cora Diamond insiste en que al hacer filosofía muchas veces nos evadimos de esta tarea hacia otra más abstracta y llegamos a un punto en el que somos completamente “irrealistas” (*unrealistic*) en el sentido ordinario de la palabra. La ‘realidad’ no es otra cosa que “el terreno áspero” (IF §107) nos diría Wittgenstein, no es otra cosa que cómo utilizamos las palabras, en qué contextos lo aplicamos, las consideraciones que realizamos en nuestra elección de ellas, etc. Se trata de un sentido que se opone a las “idealizaciones” no realistas de la filosofía, pero nuevamente comprendido en un sentido ordinario de los términos. Resulta especialmente pertinente reproducir el párrafo 107 de *Investigaciones Filosóficas*, donde reclama la necesidad de que la realidad ejerza su fricción sobre nuestros pensamientos:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.—Vamos a parar al terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; pero para ello necesitamos *fricción*. ¡Vuelta al terreno áspero! (IF §107).

Hasta aquí notamos la valiosa apreciación que Diamond nos arroja sobre la consideración del propio Wittgenstein de “lo ideal” y “la realidad”. Lo primero significa el pensamiento abstracto que busca esencias ocultas y generales en una especie de burbuja que desea dejar afuera los aspectos de la realidad. Es, además, la imagen que Wittgenstein tiene de la actividad filosófica que desea que se abandone. Lo segundo es, en cambio y tal como dijimos, una tarea que se desarrolla sobre el terreno complejo de la realidad, sin intentar dejar de lado la multiplicidad de aspectos que la componen y los significados en sus empleos corrientes, contextualizados. Una tarea que no apela a creaciones abstractas sino que atiende a los detalles y considera los ejemplos. Estas son atenciones que nos encaminan a pensar en el sentido en que Wittgenstein deseaba ser “realista” y qué implicaba a sus ojos no serlo.

²³⁸ Otros ejemplos: IF §§153, II: §1, p. 531; Z § 527.

En esta nueva caracterización, hay toda una familia de empleos no filosóficos de la expresión “realismo” que salen a la luz. Diamond señala 3 ejemplos extraños a la filosofía donde la relación entre realismo y aquello que asociamos con empirismo se vuelve menos intrincada (1991: 40-41): 1) decimos que alguien es realista cuando está sosteniendo algo que está de acuerdo con los hechos y que no lo es, consecuentemente, en caso contrario o cuando se niega a mirar los hechos. 2) Las novelas e historias también pueden ser o no realistas dependiendo la atención que ellas presten al detalle y a la particularidad. Y las ficciones pueden ser realistas aunque evidentemente no reproduzcan todo o sean una simplificación, aunque es evidente que ciertas cosas no ocurrirán en ellas: las macetas no hablan, las personas no regresan en el tiempo, los elfos no le hablan a zapateros, etc. La magia, el mito, la superstición, la fantasía son contrastados en esta acepción con el realismo y en este sentido puede apreciarse la conexión con el empirismo. 3) Por último, la relevancia que tiene la causalidad en las consecuencias: en una historia realista los eventos se desenvuelven unos a otros y los personajes responden a las circunstancias. En ella se encuentra en marcha el modo como funcionan las cosas en nuestra vida: qué conduce a qué, qué tipo de cosas determinan los hechos concretos como procedieron los eventos. Este aspecto del realismo que insiste en la coherencia y en su insistencia en las consecuencias, también tiene estrecha conexión con el empirismo entendido como aquello de lo que tengo experiencias habitualmente.

Estos ejemplos nos muestran que probablemente en la acepción que Wittgenstein ofrecía para defender una postura realista cabe un lugar para el empirismo, aunque en sentido modificado. Se trata de la experiencia de nuestra “vida civil”, de nuestros comportamientos cotidianos y compartidos, atenedos a normas de empleo ya instauradas, la que conforma la realidad con la que debemos mantenernos en contacto y coherencia si queremos ser realistas. No se trata de una realidad desnuda y completamente ajena a nuestras experiencias, ni una experiencia de origen meramente perceptiva, subjetiva e individual o convencional, la que sirve como criterio de corrección de nuestros comportamientos lingüísticos.

Lo cierto es que esta autora piensa que los comentarios recién reseñados de Wittgenstein sugieren el abandono no sólo de la tesis del idealismo lingüístico sino de su opuesto, lo que llama el “realismo filosófico” (1991: 39).²³⁹ Pero debemos lograr esta salida

²³⁹ Aún más, Diamond piensa que la correcta interpretación sobre la anotación de Wittgenstein acerca del realismo sin empirismo puede ser leída incluso como una alternativa a los planteos de Kripke en *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982). Kripke presenta una lectura de Wittgenstein como formulando soluciones escépticas, a la manera de Hume, a los problemas escépticos. Estos problemas habían sido formulados con una radicalidad y profundidad nueva por Wittgenstein en su discusión sobre las reglas al establecer la paradoja escéptica. Pero Diamond piensa que tanto las soluciones escépticas como las del realismo tal como ha sido trabajadas por la historia de la filosofía son “signos de que

del realismo metafísico sin transformar la matemática en un juego y los principios de la lógica en convenciones humanas que gobiernan nuestra naturaleza, es decir, sin caer en la contracara del “idealismo lingüístico”. Para comprender la relación entre la matemática y la lógica con respecto a la realidad, sin transformarnos en realistas metafísicos o idealistas lingüísticos, debemos adentrarnos en esta noción de “vida civil” como el destino de sus aplicaciones. Este es un realismo que evita el empirismo y puede quedarse apegado, sin embargo, a su aplicación. En un pasaje de la compilación que va de los años 1942-1944 de *Remarks on Foundations of Mathematics*, Wittgenstein dice:

¿Calcula la calculadora?

Imagina que hubiera aparecido por casualidad una calculadora; y que alguien aprieta casualmente sus botones (o un animal anda sobre ellos) y realiza el producto 25×20 .

Quiero decir: es esencial a la matemática que sus signos se usen también en lo *civil* [*mufti*].

Es el uso fuera de la matemática, es decir, el *significado* de los signos, lo que convierte en matemática el juego de signos.

Así como tampoco es una inferencia lógica el que yo transforme una configuración en otra (una colocación de sillas, por ejemplo, en otra), si esas colocaciones no tienen un uso lingüístico fuera de esa transformación (RFM: V, §2).

Wittgenstein es un realista en tanto presta atención a las matemáticas en sus empleos y actividades ajenos a la matemática. El uso de la matemática en tales actividades es la realidad ordinaria que la sostiene en su lugar y que la salva de ser transformada en una forma

hemos construido mal nuestras propias necesidades en filosofía.” El espíritu realista con el que propone enfrentarse a la discusión acerca del modo en que llegamos a hacerlo es lo que nos permite tomar distancia de este tipo de problemas, apaciguarlos. Por otra parte, fue Hilary Putnam, quien tiene una opinión similar al respecto (según veremos a continuación), quien llama la atención a Diamond sobre la posible respuesta a Kripke que encierra su planteo ya que al momento de la aparición de “Realism and the Realistic Spirit” Diamond no estaba familiarizada con el trabajo de este autor (Diamond, 1991: 70, n. 2). Luego, en un artículo titulado “Rules: Looking in the Right Place” (1989: 12-34), Diamond discute en mayor detalle al propuesta de Kripke. Estos desarrollos vinculados a los planteos de Kripke no se desarrollan en extenso en nuestra tesis debido a que implicaría ampliar sus fronteras más allá de los límites de nuestra tesis de doctorado. Sin embargo, ello no va en detrimento de que las interpretaciones escépticas del autor pueden bien mantener un diálogo (y de hecho lo hacen) con las lecturas aquí planteadas.

arbitraria de los símbolos. Esta acepción de la 'realidad' como "lo civil" se encuentra en clara consonancia con la afirmación de *Investigaciones filosóficas* que dice que lo dado, aquél trasfondo último que debemos aceptar, no es otra cosa que formas de vida (IF II: §11, p. 623). Y que esta noción de "realidad" es la que debe tomarse en cuenta por el "espíritu realista" a la hora de definir en sus rasgos más característicos del quehacer de la filosofía, es igualmente evidente en el siguiente pasaje:

No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad).

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: «Yo no significaba esto».

El estado civil (*bürgerliche Stellung*) de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico (IF §125).

Podría parecer que el realismo de Wittgenstein no es una posición filosófica (y en cierta manera hemos defendido que no se encuadra en ella), del mismo modo que la filosofía consiste en disolver problemas filosóficos. Pero su realismo no es una posición filosófica sólo si dejamos este adjetivo reservado a una concepción metafísica del mismo. Lo que sin lugar a dudas logra esta nueva versión de "realismo" es conducirnos a una aseveración filosóficamente relevante: es nuestra "vida civil" la realidad en la que se contrastan los problemas filosóficos en general, amén de los enunciados lógicos y matemáticos, creencias epistémicas, etc. Ya no estamos pensando en una realidad de objetos exclusivos sino que la actividad y la vida en la que se entretiene se mezclan en una doble dependencia.

A través de su exposición, Cora Diamond logra poner de manifiesto de manera ostensible que hay una concepción del realismo concebido como una actividad y no como un conjunto de tesis metafísicas. Para ello, hubo que desprenderse críticamente de la noción realista y empirista que exhibía la filosofía y recoger un sentido que pertenece a nuestros empleos ordinarios y contextualizados de la noción 'realismo'. Este realismo plantea una tarea que se desarrolla sobre el terreno complejo de la realidad, sin intentar dejar de lado la multiplicidad de aspectos que la componen y los significados en sus empleos corrientes, contextualizados. Atendiendo a los detalles y considerando los ejemplos, la investigación filosófica centra su atención en la "vida civil" como re-localización de lo "empírico". El espíritu realista se opone, en consecuencia, al pensamiento abstracto, descontextualizado y oscurantista.

Sin embargo, la posición de Diamond, aunque nodal en su re-direccionamiento de la lectura de Wittgenstein, no logra avanzar mucho más que su recomendación de mantenernos "realistas" en el sentido vulgar de la palabra. Algo de esto se vislumbra en la crítica de Mounce (2005) a Diamond, al reclamar una mayor definición y caracterización para el realismo del segundo Wittgenstein. A continuación, entonces, reseñaremos y evaluaremos las consideraciones de Mounce al respecto.

4.2.2 El "realismo clásico" de Mounce

En su artículo "Wittgenstein and Classical Realism" (2005: 103-121), H. Mounce afirma que la posición de Wittgenstein no intenta salirse de la tradición realista metafísica sino que, muy por el contrario, sus escritos posteriores a la década del '30 muestran un compromiso con esta tradición que se remonta hasta los pitagóricos. El núcleo común que recorre toda la historia de la filosofía consiste en "negar que el orden es impuesto por la mente humana sobre el mundo" (2005: 103). En la Antigüedad, los pitagóricos, Platón y Aristóteles, por ejemplo, pensaban que la mente puede dar sentido al mundo sólo porque éste participa de un orden que es independiente de ella. Así, se opusieron a sofistas y escépticos quienes argumentaban que el hombre es la medida de todas las cosas, expresada en el consenso individual o social o en las convenciones del lenguaje. En el Medioevo, el debate se estableció entre realistas y nominalistas. Mientras estos sostenían que la realidad es esencialmente particular y que sólo los objetos particulares existen realmente, aquellos defendían, por el contrario, que el que la mente dependa de generalidades para conocer implica que la mente sólo puede relacionarse

con los particulares porque refleja lo que es independiente de ella misma y pertenece a la naturaleza de las cosas. Y si la realidad fuera esencialmente particular, sería inexplicable cómo la mente puede comprender o caracterizar los objetos del mundo empleando conceptos generales. Desde Descartes, por último, la filosofía moderna ha sostenido el anti-realismo como una posición mayoritaria (2005: 104), especialmente a finales del siglo XX. “Nietzscheanos, de-construccionistas, neo-pragmatistas y heideggerianos todos sostienen que el orden objetivo es una ilusión y que el hombre es la medida de todas las cosas” (2005: 104).

Por ende, la lectura realista de Wittgenstein ensayada por Mounce forma parte de una enorme empresa de este autor por mostrar que hay algo así como un “realismo clásico o trascendente” que es característico de la filosofía desde Platón hasta la edad media y que ha sido abandonada a partir de Descartes, con algunas excepciones.

Las ideas centrales de este realismo, en el cual engloba al último Wittgenstein, fueron delineadas en una contribución, titulada *Morality and Religion* (1998), a un libro sobre filosofía de la religión. Allí sostenía que podemos comprender el mundo del modo en que lo hacemos sólo porque este tiene un orden inteligible que las mentes comparten. Este orden, a su vez, es manifiesto en el mundo pero lo trasciende. Los conceptos a través de los cuales el mundo es inteligible son presentados en el mundo pero van más allá de cualquier rango de instancias: ellos son normativos, determinan qué es razonable o no pensar y en qué sentido. Este orden ya está implícito en el mundo, no es una construcción nuestra. El mundo, y la posibilidad de verdad, presuponen una objetividad en los valores, en los cuales nosotros participamos. Pero aquí no finaliza la cuestión: el orden inteligible del mundo no es auto-explicatorio sino que señala a su fuente en la “Mente”; una idea figurada pero no equivocada es atribuirlo a la Mente Divina o Dios. Hay más en el mundo de lo que sabemos ya que sólo somos una parte de este. Además, estamos subordinados a la verdad que le pertenece y que sólo podemos descubrir en variados sentidos.²⁴⁰ Como dijimos, esto fue así desde Pitágoras y hasta los modernos, donde Descartes intenta explicar la intelecibilidad del mundo recurriendo al sujeto en vez de a un orden trascendente. Este camino generó muchas tensiones internas e incoherencias según Mounce, tal como se puede apreciar en Hume, los pragmatistas, Rorty, etc.

Lo que debemos considerar aquí es si Wittgenstein debe ser sumado a esta lista y de qué lado de la contienda lo localizaríamos. Mounce responde que debemos hacerlo

²⁴⁰ Esta reconstrucción pertenece al artículo “Howard Mounce: Wittgenstenian Transcendent Realism?” de Weston (2009: 103-4).

enlistándolo con los realistas, al menos si miramos su producción filosófica posterior a su período de transición (luego de las décadas del '20 y '30).²⁴¹

El realismo clásico de Wittgenstein asume esencialmente que el lenguaje es parasitario del mundo pero que este no lo es en relación al lenguaje (2005: 106). El lenguaje no posee, por lo tanto, sentido alguno si se lo considera anterior o independiente de modo absoluto en relación al mundo. Se trata de una posición que no incurre en el error de afirmar que podemos trascender el lenguaje y fundarlo en el mundo sin por ello caer en el otro extremo de pensar que el lenguaje es completamente autónomo. El realismo clásico con el cual se comprometería Wittgenstein implica aceptar una tercera posibilidad, a saber, que “el lenguaje se desenvuelve *a través* de nuestras interrelaciones con un mundo independiente” (2005: 106).

Mounce sostiene que el realismo clásico mantiene que los fundamentos para nuestro lenguaje dependen no de nuestro razonamiento sino de nuestras relaciones con el mundo y que, en consecuencia, ellos están implícitos en nuestro lenguaje y pueden ser explicitados mediante la reflexión (2005: 109). A fin de comprender cómo se fundamenta el lenguaje en el mundo, debemos atender a los comportamientos y ver que estos no dependen del lenguaje.

²⁴¹ Mounce realiza un recorrido de cómo la posición de Wittgenstein ha ido variando a lo largo de su producción filosófica tomando en cuenta los tres períodos en los que también suele dividirse el pensamiento de este autor (2005: 110-116). Además de su último período, al que estamos atendiendo en nuestra tesis, Mounce establece que en sus primeras producciones, tal como se refleja en el *Tractatus*, la influencia del positivismo sobre Wittgenstein es manifiesta en numerosas afirmaciones (como por ejemplo, que los enunciados tienen sentido sólo si se conforman según el lenguaje de la ciencia, que la tarea de la filosofía debe ser la de clarificar las confusiones en la que incurre la filosofía tradicional o la metafísica, que el significado de una proposición depende de sus elementos atómicos y que estos consisten en nombres que representan objetos, etc.). Este compromiso lo conduce a cierta posición nominalista, ya que “su modo de distinguir entre el concepto y hecho depende crucialmente de la idea de una regla general elucidada en términos nominalistas. Necesitan mostrar cómo la generalidad puede ser explicada en términos de relaciones particulares entre objetos particulares” (2005: 110). Por otra parte, el *Tractatus* mantiene una tensión a favor del realismo al sostener que la lógica refleja la estructura del mundo y no es por lo tanto un mero entramado de reglas lingüísticas. Luego, en la década del '20 y '30, el significado de una proposición, establecida hasta el momento en función de sus elementos atómicos y que lo vinculaban con una posición realista, pasa de depender de sus relaciones con otras proposiciones dentro del sistema, poniéndose así en juego implicaciones con una teoría verificacionista. Este rechazo a elementos del *Tractatus* enfrenta a su posición a otras consecuencias anti-realistas: los sistemas diferentes de proposiciones son establecidos por sus propios métodos de verificación y por lo tanto, son lógicamente distintos unos de otros. El lenguaje consiste, por lo tanto, en una pluralidad de sistemas lógicamente independientes. También acerca la propuesta al relativismo desde que si es a través de un método de verificación que el lenguaje se funda en el mundo, ningún método de verificación puede él mismo ser fundado y resulta, por ende, arbitrario (2005: 113). No debatiremos aquí esta lectura. Para acceder a una lectura realista en torno al significado en los desarrollos de Wittgenstein en su período de transición, se puede consultar el trabajo de Bernard Harrison “Truth, Yardsticks and Language Games” (1996: 105-120).

Por ejemplo: podemos enseñarle a un niño la palabra 'rojo' señalando muestras o ejemplos de cosas rojas, pero él adquiere la palabra sólo cuando la aplica a otras instancias diferentes de las que le hemos mostrado, cuando adquiere la capacidad de aplicarlo a instancias indefinidas en el transcurso de su vida. Las palabras tienen sentido para un niño sólo cuando su uso es un desarrollo de cómo él mismo ya se comporta o de lo que le interesa. Mounce afirma, entonces, que

es a través de tales comportamientos que el lenguaje está relacionado con el mundo. No podemos ver la relación entre el lenguaje y el mundo si confinamos nuestra atención a las palabras mismas. El uso de las palabras es una forma de comportamiento que depende para su sentido del comportamiento que no es lingüístico (2005: 114).

Wittgenstein expresa este compromiso del lenguaje con el mundo a través de los comportamientos empleando, en sus obras tardías, la noción de "reacciones primitivas". Estas se caracterizan por no ser el producto de un razonamiento previo que podamos formular sino que tiende a enfatizar que advertimos cómo el lenguaje se relaciona con el mundo si lo vemos como emergiendo de tales actitudes. Así, da como ejemplo el hecho de que un niño no necesita el lenguaje para anticipar qué pasará si toca la llama, al menos si ya se ha quemado alguna vez en el pasado.²⁴² Este es, ciertamente, un modo de mostrar cuál es el sentido en el que el lenguaje mira al mundo. Mounce aclara, al respecto, que la expresión "primitivo" no debe confundirse con algo mecánico o un movimiento "ciego" desde que toda actividad humana es intencional. Si fuese de otro modo, el niño reaccionaría a su segundo encuentro con la llama del mismo modo que lo hizo en el primero, tocándola. Él aprende de esta situación y anticipa luego lo que va a ocurrir. No estamos por ello proyectando un orden sobre el mundo sino que podemos proyectar porque el mundo ya se encuentra ordenado. Mounce afirma: "lo lingüístico presupone un orden que va más allá de él mismo. Esa es seguramente la esencia del realismo clásico" (2005: 115).

Por lo tanto, una regla lingüística no puede depender, para su aplicación, de otra regla (y así de modo indefinido), sino que todo comportamiento lingüístico presupone un comportamiento no lingüístico y un contexto más amplio que aquel. Mounce llama la atención

²⁴² El ejemplo que da Mounce es similar al que aparece en IF §472 y que se rodea de esta misma explicación acerca de certezas para las cuales no necesitamos dar razones sino que ya contamos con comportamientos previos que fundan los futuros. Cf. IF §472 y ss.

sobre la perspectiva lógica que adquiere el planteo, una lógica que ya no puede verse completamente separada de los hechos. Aunque se trate de cuestiones distinguibles, “no puede haber una distinción absoluta entre la lógica (el lenguaje) y el mundo” (2005: 116).

Queda por explicitar en qué sentido entiende Mounce esta perspectiva lógica. Para ello debemos volver sobre las anotaciones de Wittgenstein en *Sobre la Certeza*. Aquello de lo que no dudo, como por ejemplo, que tengo dos manos (en circunstancias normales), tiene en dichas circunstancias una fuerza similar a lo lógico: “tolo lo que describe el juego de lenguaje pertenece a la lógica” (SC §56). Si en la práctica o en nuestro juego de lenguaje no dudamos de que tenemos dos manos, caracterizamos con ello nuestro juego de lenguaje y cuando decimos “en situaciones normales no dudo de que tengo dos manos” estamos afirmando una proposición que es parte de la lógica.

Consideremos otro ejemplo de los que Wittgenstein recoge de Moore: “la tierra ha existido por muchos años.” Mounce nos pide que situemos esta afirmación dentro del contexto de práctica de los geólogos. Supongamos que los geólogos dudasen de dicha proposición (o de alguna versión un poco más refinada de la misma). Esta incertidumbre derribaría cualquier otra afirmación que los geólogos pudieran realizar y por ende, resulta fundamental a su práctica aunque esta no se reduzca a la misma. Wittgenstein dice: “Las preguntas que hacemos y nuestras dudas descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– los ejes sobre los que giran aquellas” (SC §341). Estas proposiciones ejes no son un movimiento en el juego de lenguaje, ni afirmaciones confusas o sinsentidos. Dado que el comportamiento lingüístico presupone el no lingüístico, lo que adquiere relevancia fundamental son aquellos comportamientos que dan sentido a las proposiciones. Las proposiciones ejes son comprendidas correctamente una vez que logramos verlas no desconectadas de la práctica sino esencialmente vinculadas a ella.

Llegados a este punto estamos en condiciones de arribar a la afirmación, sostenida por Mounce, de que el realismo de Wittgenstein logra insertarse dentro de la “metafísica clásica” (2005: 119) por compartir sus principal propósito: el hacer explícito lo implícito. Se trata de un intento de iluminar esas condiciones que trascienden la condición humana haciendo explícito lo que sólo está implícito en las condiciones mismas.

Contamos con afirmaciones plenamente realistas en los escritos de Wittgenstein. Por ejemplo: “cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracias de la naturaleza” (SC §505). También:

Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que me privaría de la seguridad del juego.

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos? (SC §617).

Estos pasajes marcan que el lenguaje no es autónomo al modo en que el idealista pretende presentarlo. Wittgenstein incluso emplea esta posición para dar respuesta a un problema clásicamente escéptico que parte de presuponer la existencia de un mundo independiente, ya que de otro modo no habría punto de partida para la duda escéptica:

«Pero todavía puedo imaginarme un hombre que haya hecho todas estas conexiones sin que ninguna de ellas concuerde con la realidad. ¿Por qué no podría estar yo en una situación semejante?».

Si me imagino un hombre así, también me imagino como piensa (y habla) en contradicción con ese mundo (SC §495).

Por lo tanto, el lenguaje está fundado en el mundo y lo está gracias a nuestras acciones y comportamientos. El fundamento se nos enseña y está naturalizado en nuestro modo de vida: “algo se nos debe enseñar como fundamento” (SC §449). Si prestamos atención a dónde está fundado el lenguaje, allí encontraremos a la acción, aunque no se trate de un sentido metafísico de “fundamento”. Según las propias palabras de Mounce: “el fundamento es llevado a cabo por la práctica. En otras palabras, no es el fundamento el que sostiene la práctica sino la práctica la que sostiene el fundamento” (2005:121).

4.2.3 Observaciones a la lectura interpretativa de Mounce

Una virtud del planteo de Mounce es que logra dar un suelo más firme a la interpretación realista de Wittgenstein al sugerir pasajes de *Sobre la Certeza* donde podemos captar tales interpretaciones y aplicar así de un modo más directo el nombre “realismo” a su posición filosófica. Esto se contrapone a la lectura de Diamond donde dicha conclusión debe extraerse, por así decirlo, de la lectura que Wittgenstein realiza en torno a aspectos vinculados a la matemática. Además, cuenta con la ventaja de reinsertar el debate sobre el posible

realismo de Wittgenstein dentro del marco en que de un modo más tradicional suele hablarse de “realismo” dentro de la tradición filosófica.

El objetivo de este apartado es, sin embargo, mostrar lo inadecuado de sostener una lectura metafísica y clásica del realismo de Wittgenstein. Para ello, desarrollaremos en primer lugar la crítica de Mounce a posiciones realistas no metafísicas, como la de Diamond. En segundo lugar, analizaremos su estrategia, recordando las aspiraciones metafísicas que Diamond denuncia en sus ejemplos y traslada a los propios textos de Wittgenstein. En este intento, Mounce recurre al apoyo de las “reacciones primitivas” haciéndoles cumplir un rol determinante en la configuración del realismo clásico y en desmedro de otras prácticas complejas. Para concluir, mencionaremos más en detalle la caracterización fundacionalista del realismo clásico representada en la afirmación de Mounce de que el lenguaje está fundado en el mundo. Nuestro objetivo es abrir el espacio para sostener una acepción realista congruente con varios de los puntos sostenidos por Mounce, sin por ello abandonar el propio marco de la propuesta de un realismo no metafísico para leer a Wittgenstein.

Previo a adentrarnos en la consideración de estos aspectos, resulta necesario señalar algunos aspectos de su reconstrucción histórica de la filosofía. Quisiéramos mencionar, de un modo muy vago y general, que esta lectura de Mounce ostenta una generalización simplificada e incorrectamente inferida del rasgo moderno. Podríamos considerar, a diferencia de Mounce, que Descartes, al igual que Locke, han sido realistas. Descartes (1899, III: 474) afirma en una carta a Gibieuf el 19 de enero de 1642: “me aseguré que no puedo tener ningún conocimiento de aquello que está más allá de mí, que por el intermedio de las ideas que tengo en mí”.²⁴³

Es cierto que Kant, Hegel y el idealismo alemán (Fichte, Schelling, etc.) tuvieron un peso decisivo a favor del idealismo. Pero difícilmente podríamos afirmar que Nietzsche, un neo-pragmatista (pensar en Rorty por ejemplo) o Heidegger pensarán del mismo modo que “la realidad es una ilusión”. En este sentido, la reconstrucción de Mounce distorsiona la afirmación de que el hombre tiene injerencia en el modo de percibir y conocer la realidad y no es un mero contemplador desinteresado.

En cuanto al último Wittgenstein, tampoco podría adentrarse en esta concepción de realismo trascendente propuesta por Mounce precisamente porque hay un rechazo a esta

²⁴³ Para una interpretación contemporánea, se puede cf. Dauler Wilson (1990: 33). En particular, esta autora considera que la preocupación de Descartes por la certeza sirve, más allá de su intento de respuesta al problema del escepticismo, a fin de desembarazarse de la experiencia de los sentidos sin censura. Descartes establecería entonces una especie de metafísica anti-empirista, donde la realidad física dependería de conceptos supuestamente innatos y parcialmente matemáticos. Dauler Wilson concluye que Descartes es un “realista científico”, tal como lo caracteriza Sellars en “Scientific Realism or Irenic Instrumentalism” (1964) y en “Philosophy and the Scientific Image of Man” (1963).

clase de órdenes en sus descripciones filosóficas: no hay super-mundo ni divinidades que actúen causalmente sobre mi comprensión del mundo. Aún más general, no hay meta-juegos ni realidades descontextualizadas.

a) La crítica de Mounce a las lecturas realistas no metafísicas de Wittgenstein

Según la lectura que Mounce realiza de Diamond, las conclusiones de esta autora no logran adentrarse en el núcleo de la posición realista de Wittgenstein y terminan conduciendo, en cambio, a una posición anti-realista. En este sentido, el intento de Mounce no es el de desestimar sólo lecturas que adhirieran al idealismo sino diferenciarse también de quienes pensaron que Wittgenstein en realidad estaba minando todo intento de disputa o proponía un nuevo empleo del término. Cualquiera de estas alternativas conduce, según Mounce, al anti-realismo (2005: 104).

La primera de las dos posiciones que analiza Mounce a fin de justificar su conclusión, es la que aparece en el artículo "Review of 'Philosophy's Cool Place' by D. Z. Phillips" (2001: 257-261) de Alice Crary. La autora menciona dos aspectos que comparten idealismo y realismo y que Wittgenstein logra derribar: 1) la idea de un punto de vista externo a todo discurso, 2) la idea de que nuestras prácticas discursivas dependen para su integridad de la existencia de aspectos de la realidad que las trascienden y determinan su corrección (2001: 258). Crary dice que Wittgenstein ha mostrado que no puede haber un punto de vista externo a través del cual el lenguaje pueda ser comparado con aspectos de la realidad que existen de modo independiente. Pero al sostener esto, la intérprete se compromete con el presupuesto de que el lenguaje no puede ser fundado en el mundo a menos que nosotros mismos lo fundemos. En otras palabras, si no contamos con un punto de vista externo a fin de comparar el lenguaje con el mundo, entonces se sigue que el lenguaje no puede ser fundado en el mundo en absoluto. Entonces, tanto realistas como anti-realistas asumen que los estándares de corrección en nuestro lenguaje no pueden ser objetivos a menos que estén fundados en un mundo independiente. El anti-realista piensa que, al no ser posible sostener un punto de vista externo, nuestros estándares no pueden ser objetivos. El realista, en cambio, asume que dado que nuestros estándares son objetivos, debe haber tal punto de vista. Por lo tanto, si Wittgenstein derriba la idea de un punto de vista externo que sostiene ambas posiciones, entonces logra librarse de la discusión y de ambas posturas.

Mounce opina que esta explicación brindada por Crary no logra ofrecer una caracterización adecuada del realismo clásico dado que supone en su crítica la necesidad de

“un punto de vista externo”, es decir, da por sentado que somos nosotros los que fundamos el lenguaje en el mundo. Según sus propias palabras:

Esta es una perspectiva admirable para atribuirle al realismo clásico, dado que se trata de una variación evidente de la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas. Si somos nosotros los que fundamos el lenguaje en el mundo, somos nosotros quienes somos la medida del lenguaje y, a través del lenguaje, de todas las cosas. En resumen, la perspectiva que ella le atribuye a los realistas clásicos es exactamente la visión a la que ellos se oponen (Mounce, 2005: 105).

El asumir un punto de vista de realista implica comprometerse con la idea de que no podemos producir nosotros mismos el orden de las cosas. Las cosas tienen sentido para nosotros porque participamos de un orden que existe independientemente. Además, desde la perspectiva sostenida por Crary, pareciera que la relación entre lenguaje y mundo es meramente accidental y que, por lo tanto, el sentido del lenguaje es independiente del mundo ya que no podemos comparar el lenguaje con el mundo a menos que aquel ya tenga un sentido. El sentido del lenguaje no depende de su estar fundado en el mundo y de nuevo, esta es una conclusión opuesta al realismo.

Mounce aprovecha esta crítica para aclarar que sin bien podemos concebir el mundo como existiendo independientemente del lenguaje, no podemos concebir un lenguaje que exista independientemente del mundo y que esta es precisamente la esencia del realismo. En este sentido, la posición de Crary y también la de Diamond (a quien nos abocaremos a continuación) caen presas de la dicotomía de la que Mounce pretende hacer escapar a Wittgenstein. Esta sostiene que, o podemos librarnos de nuestro lenguaje e ir más allá para lograr acceder al mundo o estamos confinados a él y no tenemos contacto con la realidad. Hay aquí una barrera imaginaria entre nosotros y el mundo.

Hemos encontrado, sin embargo, afirmaciones de Crary que bien podrían acercarse a las propias de Mounce si no fuese porque, en la misma línea que Diamond, rechaza su arista metafísica. Así, en la introducción a la compilación *The New Wittgenstein* (2000), Crary menciona que las interpretaciones de la filosofía tardía de Wittgenstein que concluyen que el abandono de un punto de vista externo sobre el lenguaje conllevan importantes consecuencias sobre nuestros derechos a ideales epistémicos de certeza. Estas lecturas erran al afirmar que el abandono de tal perspectiva implica que lo que cuenta como un acuerdo entre el uso de un signo y su significado no está fijado por la realidad objetiva sino por la gramática y que, por lo tanto, no puede haber un pleno acuerdo objetivo. La dificultad es que el abandono de la idea

de un punto de vista externo sobre el lenguaje sólo parece amenazar nuestro derecho a hablar acerca de la objetividad “pura” ya que suponemos que para hablar de la existencia de la realidad, esta debe trascender nuestras formas de pensamiento y expresión y determinar su corrección.

De igual modo, es un error imaginar que, si la realidad sólo es perceptible a partir de un punto de vista externo, el abandono de la idea de un punto de vista tal nos conduce a admitir tácitamente que no existen tales rasgos de la realidad. Este es un pensamiento, explica Cray, parasitario y empleador del punto de vista externo (2000: 3-4). Lo que la autora ve detrás de este tipo de lecturas es, sin embargo, opuesto a Mounce: se trata de Interpretaciones que “retratan el pensamiento de Wittgenstein como regido por presuposiciones tradicionales metafísicas de una manera que distorsiona totalmente su personaje terapéutico” (2000: 4).

Volvamos, ahora bien, a la intención de Mounce de mostrar porqué la posición de Diamond también permanece presa de la dicotomía que consiste en afirmar que podemos trascender nuestro propio lenguaje para acceder a la objetividad pura que nos brinda el mundo o debemos recluirnos en el más extremo relativismo. Mounce recoge el contraste que se plantea en unos pasajes de “Wittgenstein and The Realistic Spirit” (1991: esp. 48-50) entre el realismo de aspiración wittgensteniana caracterizado por la autora y la concepción metafísica del mismo que ella rechaza tomando como ejemplo la afirmación de Peirce de que hay generales reales en la naturaleza y que así debe ser si queremos contar con una distinción genuina entre regularidades causales y accidentales.²⁴⁴ Peirce sostenía que nuestro conocimiento, establecido por ejemplo en una ley científica, presupone generalidades que son irreducibles a sus instancias finitas o conjunto de observaciones que la acompañan. Estas leyes suponen que la generalidad es real, que la naturaleza tiene una estructura similar a la ley. A menos que supongamos principios activos generales en la naturaleza, no tendremos manera de distinguir una mera coincidencia de una uniformidad sobre la cual podamos hacer descansar una predicción.

²⁴⁴ Otros ejemplos del rechazo a cualquier concepción metafísica del realismo aparecen también en el texto de Diamond. Hemos citado, por ejemplo, el empleo de la autora de las posiciones de Hylas y Philonous en los *Tres Diálogos...* de Berkeley. Tal como mencionáramos en el apartado anterior de nuestra Tesis, Hylas representa aquí al “metafísico”. Por otra parte, en un artículo aparecido en 1984 titulado “Frege against Fuzz” (1991b: 145-178), Diamond también plantea que estos requerimientos metafísicos pueden ser rastreados en la obra de Frege, por ejemplo, en su posición acerca de la determinación de los conceptos y la posibilidad de la lógica. Por último, para la autora, la perspectiva metafísica rechazada también se hallaba presente, como mencionaremos a continuación, en el *Tractatus*.

Diamond afirma al respecto que, o Peirce establece la existencia de los generales independientemente de la práctica, o él mismo está apoyándose en la práctica científica, en cuyo caso resulta vacía o inútil la suposición de que la existencia de aquello que trasciende la práctica misma (1991: 48-50). Para Mounce, esta posición que representa el realismo metafísico al que Wittgenstein se opone, descansa sobre la misma dicotomía que está denunciando: o se trasciende la práctica científica o se está enteramente confinado a ella. No hay una tercera posibilidad (2005: 107). Pero lo que sucede en realidad es que la actividad científica ella misma presupone lo que existe independientemente de ella, es decir, los generales reales. La estrategia de Mounce consiste en mostrar que, si es inadecuada la lectura que Diamond realiza de Peirce, entonces puede de este modo derribar la separación entre una concepción metafísica del realismo y aquella defendida por Diamond en relación a Wittgenstein. Este sería entonces, un realista metafísico. Analizaremos esta estrategia y su conclusión a continuación.

b) Observaciones al compromiso metafísico de Mounce

En relación a esta estrategia de Mounce, quisiéramos recordar qué es lo que Diamond observa detrás de las aspiraciones metafísicas del realismo a fin limitar la crítica de aquel. Independientemente del debate en torno a la corrección de la lectura realizada por Diamond de los planteos de Peirce sobre la actividad científica y el realismo,²⁴⁵ su intento en relación al ejemplo de Peirce y otros es mostrar que lo que yace detrás de los requerimientos metafísicos está conectado con nuestro modo de pensar que aquello que queremos encontrar en algún lugar, pero en realidad yace en otro, “eso es dependiente de algo que no depende de nosotros”. Por ejemplo, Hylas, en los *Tres diálogos* de Berkeley, desea que haya una distinción entre las cosas reales y las quimeras (de modo similar al intento de Peirce de establecer una distinción entre generalidades accidentales y causales). El espíritu realista, Philonous, le muestra a Hylas que lo que él desea no es el único modo en que las cosas pueden ser ni depende de aquello que él piensa que debe depender (1991b: 25). Pero la crítica a la demanda metafísica no conduce, en el caso de Wittgenstein, a asumir el otro polo de la dicotomía, a saber, que lo que se demanda no está allí, que no hay hechos del tipo que son necesarios para que se satisfaga tal demanda.

²⁴⁵ No nos detendremos en una cuestión que no podríamos dirimir sin ingresar a Peirce como interlocutor.

Abandonar los requerimientos metafísicos implica para Wittgenstein mirar los usos, mirar lo que hacemos y al resaltar esto Diamond no cae presa de la dicotomía que le adjudica Mounce entre la actividad (científica, pondríamos en el ejemplo de Peirce) y aquello que existe de modo independiente. Tampoco es caer presa de una posición idealista metafísica dado que ello no entraña una pérdida del mundo. El llamado a dejar las cosas como están debe entenderse en su contexto, que es el de las necesidades reales y concretas. Como afirma Diamond:

Resulta útil mirar el tratamiento de Wittgenstein de la filosofía de la matemática, que es importante en su filosofía por un número de razones. Una de ellas es que es posible ver allí la relación entre las clases de críticas que él piensa que pueden ser realizadas sobre una práctica en la que estamos inmersos (como el desarrollo de la teoría de conjuntos) y ‘dejar todo como está’. Dejar todo como está es consistente con mostrar que el interés de un juego descansa en la mitología o fantasía o un error de comprensión de qué satisface nuestras necesidades reales (1991b: 22).

Tornando a otro aspecto de la explicación de Mounce, esta cuenta con el mérito de resaltar la noción de “reacciones primitivas” a las que Wittgenstein hace mención, aunque no aporta citas de este autor al respecto que permitan sopesar su empleo. La expresión aparece en sus últimos escritos, específicamente, en *Zettel*, en *Investigaciones Filosóficas* (IF II, §11, p. 589 y 609) y en el primer volumen de los *Últimos escritos sobre la Filosofía de la Psicología* (LWPP I: §§101, 133, 700, 701, 828). Los pasajes de *Zettel* son aquí particularmente pertinentes. Al referirse al concepto de ‘dolor’, Wittgenstein enfatiza que este está caracterizado por su función específica en nuestra vida (Z § 532). Sólo dentro de manifestaciones normales de nuestra vida existe una expresión de dolor (Z § 534). Este es un modo de acentuar el hecho de que nuestro lenguaje emerge, podríamos decir, de tales reacciones naturalizadas. Luego:

... Estar seguro de que otra persona siente dolor, dudar de que lo sienta y cosas por el estilo son otros tantos modos naturales, instintivos de conducta para con las otras personas, y nuestro lenguaje es únicamente un auxiliar y una extensión de esta conducta. Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta). (Insisto) (Z § 545).

Y un poco antes en el mismo libro, Wittgenstein nos aclara qué significa ‘primitivo’ en la expresión “reacción primitiva”:

¿Pero qué quiere decir aquí la palabra «primitivo»? Sin duda que este tipo de conducta es *prelingüístico*: que un juego de lenguaje se basa *en él*, que es el prototipo de pensar y no el resultado de pensar (Z § 541).

Lo que resuelve la idea de una falsa trascendencia del mundo en relación al lenguaje o la absoluta autonomía del lenguaje respecto al mundo es la apelación al trasfondo de las reacciones.

Sin embargo, consideramos que es posible enfatizar suficientemente este compromiso sin por ello abandonar la posición de Diamond. Las reacciones primitivas cumplen con el rol trascendente del mundo como un orden inserto en nosotros y que nos determina. Ellas son el núcleo del compromiso metafísico de Mounce y su empleo permite argumentar que hay un mundo que nos trasciende y determina. Pero las reacciones primitivas no son los únicos casos de prácticas desarrolladas por miembros que comparten una forma de vida y las prácticas normalizadas no sólo poseen un componente biológico para el autor sino otros del orden de lo “naturalizado”, lo aprendido y lo considerado críticamente también. Por lo tanto, no es que el mundo habla a través de nuestras reacciones sino que nuestras reacciones inmersas en los juegos de lenguaje se establecen en relación a un mundo en el que ya nos hallamos inmersos, habitándolo en ocupaciones, intereses, costumbres y formas de vida diversas.

c) *Respecto de la interpretación “fundacionalista”*

Por último, necesitamos objetar la posición fundacionalista que Mounce adjudica al segundo Wittgenstein. En sus propias palabras: “Podemos notar, es más, que Wittgenstein, en cerca de veinte ocasiones, él mismo refiere a los fundamentos del lenguaje. Esto es difícilmente consistente con su adelantado anti-fundacionalismo” (2005: 120). Creemos, nuevamente, que esta conclusión se extrae de cierta vaguedad en el modo en que debemos entender la idea de ‘fundamento’. Dos lecturas se pueden realizar de la posición de Mounce respecto del fundamento: la primera, muestra que si la práctica sostiene el fundamento, como señala el intérprete, entonces el fundamento no puede ser metafísico y no se seguiría por ende su conclusión respecto de la posición realista. La segunda, señala que si la práctica (o las reacciones primitivas, que son el caso del que se vale Mounce) encuentra su fundamento en la realidad independiente, entonces podemos aceptar el realismo metafísico pero nos

enfrentamos un sentido uniforme o único de “realidad” alejado de la propuesta wittgensteniana.

Mounce reconoce explícitamente la primera de estas alternativas (que el fundamento es llevado a cabo por la práctica, es decir, que la práctica sostiene el fundamento –2005: 121), pero saca como conclusión la segunda de ellas. Por ejemplo, el autor cita el siguiente pasaje de *Sobre la Certeza* a fin de mostrar las aspiraciones fundacionalistas del último Wittgenstein: “Algo se nos debe enseñar como fundamento” (SC §449). Pero el intérprete no presta atención al hecho de que Wittgenstein está empleando aquí el verbo “enseñar” (en alemán: *lehren*). Esto no hace sino enfatizar que aquello que naturalizamos y tenemos aprendido, eso que forma parte de nuestra forma de vida precisamente, es nuestro fundamento. Wittgenstein no dice aquí que algo tiene que “ser dado” como fundamento, es decir, que contamos con un fundamento metafísico en el sentido de que determinados aspectos de nuestras creencias sobre la realidad, por su propia naturaleza, son fundamento de nuestras restantes afirmaciones de conocimiento. Por el contrario, Wittgenstein insiste en que aprendemos aquello que consideramos fundamental.

El lenguaje se funda en la acción (o es acción) pero la acción no se funda en nada más, es contingente, atiende a los significados y al mundo, en ella el lenguaje y el mundo ya se encuentran en relación. Se trata de un fundamento “desfondado”, si nos permitimos expresarlo en términos de resonancia heideggeriana. Mounce también sugiere que la filosofía, tal como la entiende Wittgenstein, tiene esa misión de dar fundamentos, de sacar a la luz ese fundamento oculto en el mundo y subyacente en los individuos. Esto es lo que hace que su propuesta realista sea además de carácter metafísico (2005: 119). No podríamos estar más en desacuerdo. Wittgenstein afirma en *Investigaciones Filosóficas*:

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

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

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

La filosofía no da los fundamentos del uso del lenguaje, porque el fundamento se encuentra en la acción, y la acción es nuestra propia naturaleza, biológica y aprendida,

naturalizada en nuestra forma de vida. Por lo dicho, que es otra manera de llamar la atención sobre la genialidad de Wittgenstein para abordar algunos de los problemas filosóficos, concluimos que difícilmente se trate de una posición “clásica” del realismo. La idea de un fundamento práctico, o lo que es lo mismo, que la práctica sustente aquello que consideramos fundamentos de nuestras creencias, se opone a tal concepción.

4.2.4 El “realismo de sentido común” de Putnam

Sabido es que Hilary Putnam sostuvo un interés constante por el debate en torno al realismo a lo largo de su vida filosófica y que fue ensayando varias versiones del mismo a lo largo de las décadas, de un modo sucesivo y como crítica a sus propias posiciones. Luego de un primer período breve de compromiso con el “realismo metafísico”, Putnam se convirtió en su mayor crítico adoptando el “realismo interno”,²⁴⁶ que más tarde abandonó en favor un “realismo directo” de corte pragmatista.

Estimulado por resultados de la lógica matemática y por algunas ideas de Quine, Putnam abandonó la defensa que había ejercido del Realismo metafísico que sostiene que las categorías y estructuras del mundo exterior son causal y ontológicamente independientes de la conceptualización de la mente humana. El problema del realismo metafísico, según Putnam, es que falla al explicar la posibilidad de la ‘referencia’ y la ‘verdad’. De acuerdo con la metafísica realista, nuestros conceptos y categorías refieren porque encajan de algún modo misterioso con categorías estructuradas de antemano pero inherentes al mundo externo: ¿cómo es posible que el mundo esté dividido en ciertas estructuras y categorías, la mente divida al mundo en sus propias categorías y estructuras, y ambas divisiones coincidan perfectamente? La respuesta debe ser que el mundo no viene pre-estructurado sino que la estructura debe ser impuesta por la mente humana y sus esquemas conceptuales (Putnam, 1992: 28-29).

²⁴⁶ “Realismo interno” suele reunir dos posiciones mantenidas de modo sucesivo por Putnam. La primera, más cercana a una posición antirrealista como la de Dummett debido al empleo de lo que denominó “semántica verificacionista”, se puede encontrar en las publicaciones de 1975-1976 de Putnam: “Realism and Reason” (1978) y “Models and Reality” (1983: 24) y también en *Reason, Truth and History* (1981). Luego, en *The Many Faces of Realism* (1987), aparecerá su posición claramente establecida en función del rechazo a los supuestos realistas tradicionales. Para una autobiografía intelectual, cf. Putnam (2001a: 15-25).

Dada esta situación, Putnam adoptó una nueva postura a la que llamó “realismo interno” (Putnam, 1981: 17). El realismo interno defiende que, aunque el mundo puede ser “causalmente” independiente de la mente, la estructura del mundo —su división en tipos, individuos y categorías— es función de la mente humana, de modo que el mundo no es “ontológicamente” independiente. Putnam explicita aquí la influencia de Kant sobre su posición, en tanto manifiesta la dependencia de nuestro conocimiento del mundo de las categorías del pensamiento.²⁴⁷

Si bien Putnam rechaza el constructivismo, es decir, la idea de que tenemos la capacidad de crear nuestra realidad, conserva la idea de que puede haber muchas descripciones correctas de la realidad. No es posible demostrar científicamente que ninguna de esas descripciones sea “la verdadera” descripción del mundo. Tal como comenta en su conferencia titulada “A Half Century of Philosophy: Viewed from Within” (1997: 193/226.), aceptar esta situación no implica comprometerse con el relativismo desde que no todas las descripciones son igualmente correctas y las que son correctas no están determinadas subjetivamente (1997: 217-218).

En este último trabajo, Putnam narra cómo comenzó su progresiva desilusión científicismo de la filosofía analítica. Esto lo condujo (junto con las críticas que recibiera su posición) al “realismo directo”, surgido del rechazo a la idea de representaciones mentales y otros tipos de intermediarios entre la mente y el mundo al momento de estudiar la forma en que las personas perciben los objetos físicos del mundo. Además, bajo la influencia de Wittgenstein, se acercó a la postura pluralista y a una concepción terapéutica de la filosofía, fruto del diagnóstico de sus problemas en términos de descontextualizaciones y enriedos conceptuales. Es en este contexto en el que aparecen, precisamente, los dos artículos escogidos para trabajar su lectura realista de Wittgenstein, el de 1995 que lleva por título “Was Wittgenstein really an Antirealist about Mathematics?” (2001) y el segundo, tres años posterior a este último, “Kripkean Realism and Wittgenstein Realism” (1998).

Nuestro objetivo en este apartado se dirige, entonces, no tanto a las propias posiciones de Putnam y sus críticos sino a mirar la lectura que este autor realiza de Wittgenstein en relación al ámbito temático del realismo. Aclarando este límite para el desarrollo, veremos sin embargo cómo sus descripciones en torno a esta “expresión” resultan en términos generales provechosas para evaluar la propia posición de Wittgenstein.

Tal como mencionamos, Hilary Putnam se concentra en una lectura realista del segundo Wittgenstein en dos de sus artículos, el segundo de los cuales es una adaptación del

²⁴⁷ Cf. Brown (1988: 145-155).

primero. En ellos sostiene, al igual que Diamond y a diferencia de Mounce, que lo primero que debemos notar es el rechazo al realismo metafísico por parte de Wittgenstein. Sólo una vez que entendemos esta posición podemos reparar en la diferencia y aceptar la posición de Wittgenstein como un “realista del sentido común.”²⁴⁸

En primer lugar, entonces, el “realismo de sentido común”, en oposición al realismo metafísico, siempre parece ignorar (o sugiere hacerlo) un problema filosófico antes que responderlo. En este sentido, Putnam defiende que la posición de Wittgenstein no es en realidad ni metafísica ni anti-metafísica (1998: 242) ya que mina la propia imagen sobre la que descansa la supuesta dificultad, que no es otra que la idea de contar con sensaciones dentro de un espacio mental interno y privado. La estrategia es, entonces, considerar afirmaciones ordinarias como medios para ignorar el problema filosófico desafiando la propia inteligibilidad del supuesto problema, tal como lo sostiene Wittgenstein al afirmar que la filosofía debe descubrir “los chichones que el entendimiento se hace al chocar con los límites del lenguaje” (IF §119).

Podemos aclarar la posición de Wittgenstein, en tanto defensor de una estrategia realista de sentido común, siguiendo la comparación que Putnam realiza sobre el significado de “seguir una regla” según la propuesta de Kripke en *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado* (1982). Esta es, a los ojos de aquél, no sólo una interpretación incorrecta de la propuesta de Wittgenstein al respecto sino, además, un ejemplo de “realismo metafísico”.

La literatura secundaria acerca del tratamiento de Wittgenstein de las reglas y el lenguaje privado recibe un vuelco fenomenal gracias a la interpretación de Kripke. Desde la mirada de este autor, el filósofo vienés aparece como un escéptico en lo que respecta al significado, uno nuevo y original si lo comparamos con las tradiciones escépticas a lo largo de la historia de la filosofía. Así, “Kripkenstein” ha dado lugar a su propio debate que bien puede ser considerado autónomo en relación a la lectura de las *Investigaciones Filosóficas*. Como en otras ocasiones, no podremos seguir este rumbo de lectura ya que contamos con el objetivo de exponer la propia posición de Putnam respecto a Wittgenstein, así que nos limitaremos en lo que continúa a los límites de nuestro propio relato.

El núcleo del análisis comienza con el famoso parágrafo 201 de las *Investigaciones Filosóficas*, que reproducimos parcialmente aquí:

²⁴⁸ Esta dirección sugerida por Wittgenstein constituye, además, el camino que Putnam desea que la filosofía analítica recorra. Cf. Putnam (1998: 241).

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni discordancia (IF §201).

Aunque Wittgenstein postula la solución a esta paradoja en el mismo párrafo y a continuación, al decir que “que hay aquí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamiento...”, Kripke toma esta paradoja como un genuino y profundo problema filosófico y elabora su famoso ejemplo de la ‘adición’ para ilustrar el problema (1982: 18-25/17-23).²⁴⁹ Resumiendo algunos de los aspectos centrales de este caso, podríamos decir que la aplicación de la regla que me indica “sumar” es potencialmente infinita y puede dar lugar a innumerables anomalías en su interpretación y ejecución. ¿Qué me garantiza que cuando digo “más” quiero significar la función usual de adición y no otra? Supongamos que se define una función “tás” (*quus*) estipulando que a *tás* b (donde a y b son números enteros positivos) es 5 cuando a o b es mayor o igual a 57, y es igual a *más* b (a *plus* b) en cualquier otro caso. Teniendo en cuenta esta situación, Kripke nos pregunta cómo podemos saber que en el pasado no hayamos querido decir “tás” cuando en realidad decíamos o pensábamos “más”.

El problema planteado por Kripke es más profundo que el que se establece en relación a un ejemplo concreto desde que, si nos preguntaran cómo es que sabemos que alguien, supóngase “Juana” no quiso significar *tás* cuando dijo “más”, la duda podría ser salvada empíricamente preguntando a Juana cuánto es 2+57. Pero esto no nos exime del problema de no poder descartar del mismo modo cada hipótesis posible de este tipo. Por tanto, podemos entender la operatoria de “tadición” donde para cada *n* se define la función *tás_n*, de la siguiente manera:

$$a \text{ tás}_n b = a+b \text{ si } a, b < n$$

$$a \text{ tás}_n b = 5 \text{ si } a \text{ o } b = n$$

De este modo, la incertidumbre se vuelve infinita y con ella la duda en nuestra confianza de que signifique algo cuando digo o pienso “más”. El planteo contiene una radicalidad inusitada desde que Kripke propone la hipótesis de que alguien podría significar algo distinto con cualquier palabra aunque la supuesta diferencia en el significado no apareciera en el comportamiento, sea o no lingüístico.

²⁴⁹ Los números que aparecen a continuación de la barra se corresponden con las páginas de la versión española según detalle del apéndice bibliográfico de la Tesis.

Siguiendo este argumento, Kripke (1982: 62-71/56-65) comprende la cuestión como conteniendo un problema humeano al cuestionar el nexo entre un acto pasado de significar y la práctica subsecuente de un modo similar a como Hume criticaba el nexo causal entre un evento pasado y uno subsecuente. Acto seguido, Wittgenstein también tendría una respuesta escéptica humeana. Según Kripke:

Así como Hume pensaba que había demostrado que la relación causal entre dos eventos es ininteligible a menos de que estos estuvieran subsumidos en una regularidad, Wittgenstein pensaba que... todo discurso de un individuo que siga reglas hace referencia a él como miembro de una comunidad (1982: 109/100).

Por lo tanto, el que un usuario del lenguaje siga de modo correcto una regla no puede justificarse por ningún hecho que relacione su aplicación de la regla en un caso particular con la regla misma. Que la regla está bien aplicada, o que se haya seguido de un modo correcto la regla a través de su aplicación, se justifica, en cambio, por el hecho que al seguir la regla se cumplen las expectativas de los otros usuarios del lenguaje.

Ahora bien, Putnam desea resaltar algunas distinciones entre su interpretación y la de Kripke a fin mostrar la diferencia entre las dos clases de realismos en pugna en su artículo. En primer lugar, para Wittgenstein sólo podemos hablar de que comprendemos de algún modo una palabra gracias al trasfondo de todo un sistema de usos de palabras, que incluyen también acciones y los eventos con los que dichos usos se encuentran enlazados. Putnam afirma en relación a esta posición que “las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo lo que los hablantes hacen en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein” (1998: 244). Se trata de una afirmación “gramatical” o de una observación de índole conceptual desde que lo que manifiesta es que no tiene sentido intentar comprender una palabra aisladamente del trasfondo de sus usos y acciones encadenadas.

Además, la idea de que uno no puede seguir una regla en soledad ni por única vez (es decir, que no hay regla que sea para un solo individuo o que llegue a ser regla por haber sido atendida en una sola ocasión) se opone a la idea de que hay absolutos metafísicos que se encuentran a nuestro alcance, que podríamos encontrar individualmente al menos parte del mundo tal como “realmente” es en el sentido de que cualquier otro modo de concebirlo estaría equivocado (IF II: §12, p. 230). Esta es una crítica al realismo metafísico.

Sin embargo, Kripkenstein tiene a los ojos de Putnam muchas más creencias metafísicas que las que podrían suponerse en una lectura que no preste atención a estos aspectos. En primer lugar, para poder decir que es cierta la afirmación de que alguien

comprende una palabra del modo en que los otros miembros de su comunidad lingüística lo hacen, la única condición que poseemos según Kripke es que alguien esté dispuesto a responder correctamente a ciertas preguntas específicas o, de un modo más amplio, a dar ciertas respuestas lingüísticas específicas en ciertas situaciones. Esto nos conduce a una especie de juego de lenguaje metalingüístico ya que necesitamos de las respuestas en esas circunstancias y de la comunidad diciendo que la persona que comprende una palabra de tal o cual manera está en lo cierto.²⁵⁰

En segundo lugar, Putnam enfatiza que para Kripkenstein no hay hechos acerca “de una persona considerada de modo aislado” excepto 1) hechos fisicalistas (acerca de sus estados cerebrales –*brain-states*– y otros hechos materiales) y 2) hechos posiblemente mentales (acerca de sus sensaciones, imágenes mentales, etc.) descriptos sin referencia a cualquier contenido intencional que pudiésemos adscribirle (Kripke, 1982: 52-54/47-48). De este modo, se asume que el materialismo o cierta forma de dualismo es la única explicación posible de un “hecho” y se concluye que no hay hechos acerca de una persona considerada de modo aislado que justifiquen que una persona comprenda una palabra del modo en que las otras personas en la comunidad lo hacen.

Sin embargo, no hay apoyo textual por parte de Wittgenstein que permita asumir esta concepción de “hecho”. No podemos comprender el hablar de “significar algo de manera diferente” con una pieza del lenguaje cuando no hay conexión alguna entre la diferencia alegada en el significado y cualquier cosa que dice, hace o haría, experimenta, etc. la persona a quien se le adscribe la diferencia en el significado. Por tal motivo, resulta difícil sostener la tesis general de Kripkenstein como si esta estuviese sosteniendo que no hay hechos que determinen que una sentencia arbitraria *S*, que sea cierta en determinadas circunstancias, sea incompatible con el sentido que la comunidad asigna a las palabras, excepto los veredictos que la comunidad le otorga en el juego de atribución de conceptos.²⁵¹ El problema se apoya en la adjudicación a Wittgenstein, por parte de Kripke, de este carácter realista metafísico en relación a los hechos sobre el cual se construye el problema escéptico. Esto le permite concluir a Putnam que “¡El punto de vista de Kripkenstein es una combinación de una explicación “deflacionista” de la verdad una explicación realista metafísica del hecho!” (1998: 247).

²⁵⁰ Cf. Kripke (1982: 93/84): “Nuestra vida entera depende... del ‘juego’ de atribuir a otros el dominio de ciertos conceptos o reglas y mostrar a partir de allí que esperamos que ellos se comporten como nosotros lo hacemos.” En el párrafo siguiente: “En tal descripción del juego de atribución de conceptos consiste la solución escéptica de Wittgenstein.”

²⁵¹ Cf. Putnam (1998: 245).

Kripke ve a Wittgenstein como un escéptico porque lo muestra afirmando que es raro que podamos comprender una regla. Pero esto es lo que Wittgenstein mismo rechaza en el parágrafo 195 de las *Investigaciones Filosóficas*, sólo que Kripke no puede ver allí la respuesta. El citado parágrafo dice:

«Pero no quiero decir que lo que hago ahora (al captar un sentido) determine *causal* y empíricamente el empleo futuro, sino que, de una *extraña* manera, este mismo empleo está, en algún sentido, presente.»—¡Pero lo está ‘en *algún*’ sentido! Realmente en lo que dices sólo es incorrecta la expresión «de una extraña manera». Lo restante es correcto; y la oración sólo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente (IF §195).

Ahora bien, el problema con esta interpretación de Putnam es que Wittgenstein fue crítico de la expresión “realismo del sentido común”, tal como queda manifiesto en las observaciones realizadas a Moore en *Sobre la Certeza*. Debemos aclarar, al respecto, que el empleo de esta expresión por parte de Putnam para caracterizar el realismo resulta diferente de la posición empirista que sostenía Moore en sus demostraciones de la existencia del mundo externo. Lo que mienta la expresión es el retorno del lenguaje al contexto concreto de sus empleos, contextos normalizados y naturalizados, donde el lenguaje está bien como está, para decirlo en un giro wittgensteniano. “Sentido común” representa ante todo el rechazo al realismo metafísico. Esta acepción de la expresión es empleada por Putnam incluso antes de la publicación de estos artículos relativos al realismo de Wittgenstein. Por ejemplo, al presentar el tema del realismo interno en el primer capítulo de su libro aparecido en 1987, *The Many faces of Realism*, Putnam aclara que lo que esta posición se propone es recuperar el realismo del sentido común frente a las pretensiones del realismo metafísico (disfrazado de científico).

Ahora bien, además de no ser metafísica, la posición de Wittgenstein logra ser realista gracias a la afirmación, que ya hemos mencionado, de que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo lo que los hablantes hacen en el mundo, están entretrejidas en las explicaciones de Wittgenstein. Esta es la tesis nuclear que permite dar apoyo al realismo no metafísico. Pero también permite caracterizar su posición como como una actividad no mediada por representaciones ni otras entidades intermedias.²⁵² Este modo

²⁵² Al respecto, creemos que las razones son las mismas que motivan el distanciamiento de Putnam en relación a este tipo de posiciones, tanto en su decisión de salir de la tradición epistemológica que sostiene intermediarios epistémicos entre nosotros y el mundo (y en particular, la aceptación de un

de entender el realismo permite salirse de la antinomia entre concepciones realistas que cuentan con “misteriosos” postulados metafísicos y sus opuestos deconstructivistas, antirrealistas, irrealistas, etc. El modo de salir de la polaridad es una manera de hacer justicia a la exigencia de que el conocimiento tiene que ver con la realidad, encontrando un camino intermedio entre “la metafísica reaccionaria y el relativismo insoportable”, para expresarlo en las palabras de Putnam (2001: 5).

Una propuesta como la que Putnam nos acerca para pensar a Wittgenstein en términos realistas cuenta con una ventaja más, a saber, la tolerancia entre esta posición realista y la relatividad conceptual. En *The Many Faces of Realism* (1987: 17/61), Putnam subraya que el rechazo del carácter metafísico del realismo tradicional no hace sino enfatizar el hecho de que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual. Nuestros intereses, contextos culturales y elección de lenguaje modelan nuestro conocimiento de los objetos a los que nuestras descripciones se ajustan. La “descripción” no es nunca una mera copia y constantemente añadimos las maneras en las que “el lenguaje se hace cargo de la realidad” (Putnam, 2001: 10). Sin abandonar el compromiso con la idea de que para que una

cuadro similar al ofrecido por los defensores de los datos sensoriales) como en el abandono de una concepción cartesiana de la mente (Putnam, 1981: 78-82). César Gómez refiere a cómo conversó personalmente este asunto con Putnam en una visita que el estadounidense realizó en Madrid. Cf. Gómez (Putnam, 2001: x y xiii). En este sentido, el reconocimiento y la reconsideración del papel de la práctica en la conformación de nuestro conocimiento y en el mismo proceso de conceptualización, tal como lo hemos desarrollado en relación al pensamiento del segundo Wittgenstein, podrían encontrarse en plena consonancia con la recuperación de la tradición pragmatista realizada por Putnam en vistas del delineamiento del “realismo directo”. Con esto no queremos decir que la posición de Wittgenstein sea la de una teoría de la percepción realista directa. Realizar esta afirmación requeriría adentrarnos en los debates en torno a las teorías de percepción e intentar analizar rasgos que bien podrían encontrarse sólo en el trasfondo de algunas de las afirmaciones de Wittgenstein pero a las cuales no se dedica de un modo explícito. Además, implicaría un estudio detallado de las tesis que involucra una posición realista directa como la de Putnam, cuestión que excede los puntos de comparaciones establecidos entre Wittgenstein y Heidegger. Por otra parte, incluso el rechazo al recurso de entidades mentales para justificar nuestros vínculos con el mundo no significa que entre el realismo directo y el realismo interno haya una oposición radical. Lo que Putnam sigue manteniendo de su posición interna de realismo es aquella intuición de trasfondo kantiano que dice que hay algo compartido en aquello que percibimos, sólo que ahora contamos con la clara diferencia en lo que se está dejando de lado en pos de quitar intermediarios. El realismo directo sigue considerando inteligible los supuestos admitidos por el realismo tradicional, del mismo modo en que lo sostenía por 1987 en *The Many Faces of Realism* en pos de construir una caracterización del realismo interno. Para ello, negaba que fuese posible concebir de un modo razonable que existe una totalidad fija de todos los objetos y de todas las propiedades así como una separación entre las propiedades que “descubrimos” en el mundo y las que “proyectamos” sobre él. En consonancia, tampoco podemos establecer una relación de correspondencia fija para definir la verdad. Cf. Putnam (2001: 215-216, n. 41). En *The Many Faces of Realism* añade en relación al realismo interno: “¡Debería haberlo llamado realismo pragmático!” (Putnam, 1987: 17/61).

descripción de la realidad sea correcta debe ajustarse a los hechos, podemos entender sin embargo que puede haber varias descripciones correctas que se ajusten bien a los mismos hechos ya que toda descripción refleja un interés. Esto permitiría darle un lugar coherente al carácter relativo de los juegos de lenguaje sin por ello caer presas del relativismo cultural radical de la lectura de Bloor (analizado en el capítulo anterior de nuestra tesis) y que implicaba aceptar afirmaciones como “no existe ninguna verdad que descubrir” o la verdad no es más aquello en lo que un grupo de gente está de acuerdo. Nuestros conceptos son relativos a una cultura pero aceptarlo no es equivalente a decir que la verdad (o falsedad) de cualquier cosa que digamos sea simple y enfáticamente decidida por ella (Putnam, 1994: 64).

4.3 Comparaciones y conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos recogido las lecturas realistas en torno a Wittgenstein y Heidegger, observando, en cada caso, el grado de compromiso con lo que es independiente de nuestro pensamiento.

En primer lugar, hemos encontrado argumentos para sostener nuestra tesis contra el realismo “metafísico” (denominado así de un modo muy general) en relación a nuestros autores. El trasfondo práctico sobre el que se apoyan tanto las descripciones de Wittgenstein como las de Heidegger muestra ese fundamento no metafísico sino contingente o fáctico sobre el que basamos nuestros hechos, conceptos y objetividad. Esto nos acerca a una noción de realismo en el que los conceptos y la realidad ya cuentan con significado de antemano en tanto la *praxis* en la que se enraízan garantiza nuestro trato con lo que nos rodea. El fundamento no es la razón, la conciencia, la correspondencia o adecuación a una realidad “desnuda”; es la *praxis*, el lugar común y el equilibrio entre los seres humanos y mundo.

Esto nos condujo a desestimar las lecturas más “fuertes” en relación a Wittgenstein y Heidegger, representadas, respectivamente, por los aportes de Dreyfus en torno a un “realismo robusto” y por Mounce a partir de su sugerencia de un “realismo clásico”. En relación a esta última interpretación que concierne a Wittgenstein, hemos rechazado el intento de considerarlo como un miembro de la tradición realista metafísica, entendiendo por ésta la idea de que el lenguaje es parasitario del mundo pero no a la inversa. A fin de no marcar una falsa trascendencia o autonomía del lenguaje en relación con el mundo, esta posición cae presa de su otro extremo. La posición de Diamond, en este sentido, resulta más eficaz en tanto se hace cargo del desafío sin asumir posiciones metafísicas ausentes en los textos de Wittgenstein y, por ende, abre el espacio para una caracterización del realismo que no parta de sus elementos “clásicos” (a saber, la noción de representación como clave de explicación del conocimiento, la dicotomía sujeto/objeto y la consecuente desconexión entre lenguaje y mundo).

Las críticas a Dreyfus también se centran en su intento por mostrar que podemos lograr un acceso a las cosas tal como son, independientemente de nuestras prácticas. La naturaleza puede ser “des-mundanizada”, puede convertirse en un objeto desprovisto de nuestras prácticas y comprensión. Sin embargo, Heidegger describe la ontología del mundo de tal modo que los entes presentes-a-la-mano sólo llegan a ser tales como derivación y modificación de un trato más fundante que son las prácticas en función de las que las cosas se definen como a-la-mano, listas para ser ocupadas en alguna actividad orientada a fines por

parte de los seres humanos. A través de esta posición, logra rechazar la tesis metafísica que sostiene que la comprensión que tenemos de las cosas deriva de estas cosas mismas o de sus interacciones o estructuras independientes. El realismo de Heidegger no atiende en primera instancia a la afirmación metafísica del mundo como principio de argumentación.

En segundo lugar, este realismo común a ambos filósofos no requiere abrazar una teoría representacionista, desde que no necesita asumir nada de lo concerniente al poder explicatorio de algún contenido ideal, sea ‘representación’, ‘idea’, ‘sentido’, etc., en relación a algún objeto real completamente indiferente, como tampoco implica que el mundo en sí mismo tenga una “descripción preferida” aparte de nuestras prácticas.

Podríamos acotar, además, que la crítica fundamental de Heidegger al modelo representacionista surge de su afirmación del modo cotidiano pragmático en que nos relacionamos con los entes, útiles, a partir de la estructura del ser-en-el-mundo. Si no fuese por el vínculo pragmático que hay entre la praxis y los enunciados (cuyos objetos son entes presentes-a-la-mano), la crítica de Heidegger al representacionismo carecería de sentido en relación a esta última clase de entes, mientras que el autor es claro en que el modelo en que se han basado tradicionalmente las explicaciones acerca del conocimiento teórico ha sido el representacionista y que el único modo de alejarnos de esta tendencia radica en mostrar el rol que cumple lo contextual y lo práctico cotidiano en el establecimiento del modo en que la cosa es ella misma.

La estrategia de Wittgenstein puede resumirse en lo que se conoce como el argumento contra el lenguaje privado y en la afirmación general de que el significado de una palabra no es el objeto que representa sino su uso en el lenguaje. Wittgenstein se esfuerza por mostrar cómo el empleo del lenguaje (en casos como el preguntar, el nombrar, el referirse a sensaciones propias, etc.) no es algo que pueda hacerse una sola vez ni individualmente. Por el contrario, sólo se puede hacer en el contexto de un juego de lenguaje. Es por este mismo motivo por lo que el significado de una palabra no puede ser reducido al objeto que ella representa sino que debe atender a su empleo en el lenguaje (IF §§11-12, 24, 43). Este empleo del lenguaje incorpora, a su vez, la idea de que las palabras no se pueden entender fuera del contexto de actividades humanas en general, incluyendo actividades no lingüísticas (Kenny, 1974:25), con las que el uso del lenguaje está entrelazado. Los datos últimos sobre los cuales se contrastan los empleos del lenguaje yacen en la “forma de vida” comunitaria de sus usuarios, es decir, en el entramado virtuoso entre lenguaje y mundo que conforman nuestra vida. Ya no hay una instancia trascendente o autónoma en el sentido de que el lenguaje o el mundo puedan dar cuenta del otro elemento.

En tercer lugar, entonces, el realismo que queremos defender como parámetro comparativo para leer a Wittgenstein y Heidegger asume este carácter no metafísico junto con sus rechazos al representacionalismo, niega la dicotomía sujeto/objeto para el origen de las explicaciones epistémicas y resuelve, en cambio, situar la práctica como el trasfondo múltiple que sirve de sustento a nuestras prácticas cognitivas y afirmaciones de conocimiento en general. Esta posición se acerca mucho más a las de los intérpretes “moderados” del realismo de nuestros autores, tales como Frede y Rouse, para el caso de Heidegger, y Diamond y Putnam, para el de Wittgenstein.

Por un lado, entonces, Heidegger no está de acuerdo con la idea de que hay tan sólo un modo correcto de describir el mundo tal cual es. Su concepción es, en este sentido, pluralista, por lo que cree que hay muchas descripciones verdaderas posibles del mundo y que ninguna clase particular de descripción tiene algún privilegio o autoridad *a priori*. Aún más, para este autor resulta erróneo explicar nuestro vínculo con la realidad en términos de “mente” y “objetos independientes de la mente”, como también lo es reducir el “mundo” al primer significado de los cuatro estipulados por Heidegger en *Ser y Tiempo*, es decir, como totalidad de entes presentes-a-la-mano (*vorhanden*).

El afirmar la independencia de la existencia de los objetos desde el punto de vista realista metafísico implica hablar del mundo como una totalidad definida de antemano, mientras que Heidegger se opone explícitamente a ello como una forma de realismo que no respeta el modo de ser-en-el-mundo como punto de partida. Esto implica, a su vez, que la relación entre estos elementos no es meramente cognoscitiva sino que es ontológica y basada en las ocupaciones vitales y prácticas cotidianas, en la acción.

La noción de “mundaneidad” del mundo nos remite a ese “plexo de significatividad”, un espacio común donde las cosas aparecen en-sí, tal como ellas son, pero en vistas de finalidades prácticas humanas. Allí podemos decir que las cosas son independientes pero atienden a los significados instaurados socialmente y a finalidades en mayor o menor medida provistas por las ocupaciones del Dasein. Los “objetos” de conocimiento e incluso de contemplación teórica son lo que son como resultado de un proceso de descontextualización y re-contextualización de lo “a-la-mano” con lo cual se encuentran conectados, tanto como con las actividades propias del Dasein. Los modos de ser de las cosas no están auto-determinados ni determinados por la conciencia del sujeto; están configurados en el entramado de la praxis humana. En sentido, resulta de vital importancia la aclaración de Joseph Rouse respecto de las prácticas dado que lo que esta noción mienta en el contexto empleado no son patrones de acción, sino la configuración significativa del mundo en el cual las acciones toman lugar

inteligiblemente, y por lo tanto esas prácticas incorporan los objetos que ellas contribuyen a determinar.²⁵³

Todas estas descripciones, que en Heidegger se producen en términos de una novedosa descripción ontológica de nuestras prácticas y de los elementos que en ella intervienen, adquieren un paralelo en nuestras prácticas lingüísticas al adentrarnos en las lecturas realistas moderadas de Wittgenstein. En primer lugar, Wittgenstein también niega la noción de correspondencia en términos de representaciones desnudas de la realidad como metáfora para describir la corrección de nuestras afirmaciones de conocimiento. Por el contrario, el recurso a la noción de “forma de vida” adquiere aquí especial importancia, así como su íntima relación con la expresión “juegos-de-lenguaje”, en tanto esta noción “debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (IF §24). Si deseamos comprender un concepto o atender a su significado, debemos prestar atención a los comportamientos y las expresiones naturales que rodean esas palabras. Tal como afirmamos, por ejemplo, la naturaleza de mi certeza de que el fuego me quemará resulta clara en el hecho de que “nada podría inducirme a meter mi mano en la llama” (IF §472). Mi reacción al fuego muestra el significado de esta certeza dentro de un juego de lenguaje particular. Nuevamente, como dice Wittgenstein: “ahí vemos lo que significa certeza [*Sicherheit*]. (No sólo lo que significa la palabra «certeza», sino también lo que conlleva” (IF §474). No necesito contar con razones para esta creencia, si por razones entendemos “proposiciones de las que se siga lógicamente lo creído” (IF §481). Nuestra justificación descansa en lo que se muestra en nuestro modo de pensar y vivir, en nuestra forma de vida (IF § 325). Las formas de vida encarnadas en los juegos de lenguaje nos enseñan el límite o fundamento de nuestra justificación, y este límite, el trasfondo situado y contextualizado del modo en que vivimos, el trasfondo dado más allá del cual no debemos buscar justificaciones.

La propuesta realista de Wittgenstein se anida en el seno de lo que denomina “vida civil”, es decir, prácticas, comportamientos, creencias y saberes que no responden a la dicotomía sujeto/objeto. La realidad queda aquí configurada como algo interno a la propia vida cotidiana, pero una vida de un sujeto que no está “sin mundo”, sin constricciones, sino que se desenvuelve dentro de un plano ya dado, contextualizado, de significados compartidos y objetivados a los cuales debe responder. Los significados no poseen para Wittgenstein un fundamento trascendental ni uno empírico. Lo que subyace, detrás de ellos, es una praxis dentro del marco de una comunidad de personas. Este es el giro práctico que sitúa a la acción como el trasfondo irreductible de nuestros vínculos con y en el mundo.

²⁵³ Rouse (1996: 135).

La lectura de Putnam que hemos trabajado en el presente capítulo logra marcar con precisión el punto de partida no metafísico del realismo de Wittgenstein. Su posición intenta mostrar que las descripciones del lenguaje y las del mundo (y por lo tanto, las que el hablante realiza en el mundo) se encuentran entreteljadas. Ninguno de estos elementos actúa como razón suficiente del otro. Esta explicación, que en Wittgenstein se plantea fundamentalmente en relación a nuestro lenguaje y los significados lingüísticos, resulta congruente con la explicación ontológica de Heidegger de que, en nuestro punto de partida, no encontramos un sujeto completamente aislado del mundo y un comercio entablado posteriormente en ellos. Lo que encontramos, son ocupaciones del Dasein en relación a cosas caracterizadas en función de su “pragmaticidad”. Lo que subyace en el fondo de los respectivos modos (del lenguaje y ontológico) de explicar nuestra relación cognitiva con el mundo son los comportamientos y acciones de los individuos en un suelo o contexto complejo, histórico y contingente en el que los significados y los modos de ser de las cosas y de nosotros mismos ya se hallan presentes dinámicamente.

Con ello esperamos haber dado finalmente con una descripción que permita acercar al pensamiento del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger en torno al modo en que fundamentamos nuestra relación con el mundo, mantenido la coherencia de sus propuestas y armonía con el conjunto de sus tesis sostenidas en el período. Detrás de las prácticas y ocupaciones interesadas, no hay otra instancia metafísica que justifique nuestras certezas, dudas, comportamientos lingüísticos, aquello que consideramos verdadero o falso, etc. Las prácticas son el fundamento “desfondado” de nuestros conocimientos, es decir, no son un fundamento absoluto e inmutable, un principio de razón suficiente que justifique de una vez para siempre nuestro pensamiento. Pero no por ello deja de funcionar como fundamento para seres como nosotros, para nuestra naturaleza en función de la cual “hacemos lo que hacemos” y en función del estado arrojado y contingente de nuestro ser-en-el-mundo. Que las prácticas no se basen en este tipo de fundamentos no evita una posición realista en absoluto, sino sólo una de tipo metafísico.

Caracterizar a Wittgenstein y Heidegger de este modo hace justicia, además, al rechazo que mantenían en relación al realismo y al idealismo en sus acepciones tradicionales. Ambos autores objetan tanto los supuestos metafísicos que subyacen el realismo como la negación a la exigencia de que el conocimiento tiene algo que ver con la realidad, tal como suele decantarse de posiciones idealistas en general. Si el realismo quiere situarse como una alternativa entre el realismo moderno clásico y el idealismo, no puede limitarse a combinar

posiciones realistas con elementos del cuadro idealista sino que debe debilitar la misma idea de antinomia.²⁵⁴

Que el realismo no pueda pensarse en términos representacionales no significa necesariamente que uno conoce algo de modo abierto o desnudo. Nuestro contacto con la realidad se da en vistas de alguna finalidad y en el contexto de alguna actividad, ocupación, juego. Las propuestas de Wittgenstein y Heidegger introducen nuestros comportamientos prácticos y vitales, nuestra forma de vida, como el trasfondo sobre el cual se desarrollan estas comprensiones. Es por esto que el realismo resulta eminentemente práctico en tanto entiende que nuestras afirmaciones de conocimiento se fundan en un trasfondo práctico en el que la realidad y el sujeto se relacionan de modo armonioso o virtuoso. Nuestras creencias y nuestras afirmaciones de conocimiento se apoyan en nuestras prácticas y sus contextos.

Este realismo sostiene un hilo que lo conecta con la tradición kantiana y que ahora nos encontramos en mejor posición para especificar. Habiendo descartado que el rasgo común entre Wittgenstein y Heidegger sea sostener un idealismo trascendental kantiano, también debemos negar que el conocimiento tenga su surgimiento en representaciones “sintetizadas” en el interior de nuestra conciencia y que se corresponden con la versión empírica de los objetos de los cuales nunca podremos acceder tal cual son en sí. Lo kantiano de ambos debe ser retrotraído a un ámbito más general pero esencial como perspectiva para el surgimiento de sus posiciones: se trata de entender que para que ocurra el conocimiento algo debe sernos “dado” y algo debemos “poner” nosotros. Pero en Wittgenstein y Heidegger esta idea se conjuga, no bajo el compromiso de la revolución copernicana ejercida por Kant y que hace a las cosas adaptarse al sujeto para ser conocida, sino en la forma de vida y la acción, en el ser en el mundo entendido como ocupación. Estos son el fundamento “desfondado” o el fundamento no metafísico, contingente e histórico, donde se asienta nuestro lenguaje/creencias/significados y el mundo de un modo ya relacionado.

En consonancia con nuestra lectura comparativa de Wittgenstein y Heidegger, Charles Taylor propone en su artículo “Retrieving Realism” (2013: 61-90) pensar una alternativa a la perspectiva mediacional para explicar el fenómeno del conocimiento a partir de la comparación de las propuestas del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger. Dicha idea recibe el nombre de “teoría de contacto” en tanto brinda una explicación del conocimiento como un contacto no mediado con la realidad conocida (2013: 72). Otro modo de referirse a esta posición es denominándola “teoría de inmersión” (2013: 74), enfatizando que nuestro

²⁵⁴ Este intento también ha sido desarrollado por otros defensores del realismo, como es el caso de Putnam (2001: 22).

contacto continuo y basado en las más variadas prácticas sirve de contexto generador de sentido para todas nuestras construcciones de conocimiento.

El rasgo central de este realismo es que hay un contacto no mediado, aunque esta expresión lejos debe estar de su acepción en términos de un “realismo ingenuo” como el sostenido por Platón en la *República*, donde lo Real (las ideas) era objeto de contemplación directa por parte del filósofo, quien ostentaba por ello, además, el conocimiento más genuino. Una nueva posición realista, más acorde a nuestro modo de expresarnos, ha sido sostenida por Wittgenstein y Heidegger²⁵⁵ al reinsertar el pensamiento y el conocimiento en los contextos encarnados y sociales en los que toman lugar. Dos aspectos parecen destacarse en esta explicación que intenta articular el marco de referencia o contexto en el cual toman lugar nuestras referencias explícitas a la realidad. Por un lado, el presentarnos como seres culturales, sociales y “encarnados”. Como diría Heidegger, nuestro punto de partida es la constatación de una “ocupación”, nuestro modo de ser es la praxis dirigida por intereses y fines. Por lo tanto, el conocimiento, el contacto o la consideración que tenemos de los objetos son inseparables de nuestra actividad. El contacto no es por ende contemplativo ni de ideas sino del contacto de seres vivientes, activos, cuya forma de vida involucra actuar en y sobre un modo que también actúa sobre ellos. En este trasfondo es donde se desarrolla el “contacto” y sobre el que fundamos nuestras afirmaciones de conocimiento.

El otro aspecto relevante en torno a esta teoría común a Wittgenstein y Heidegger es el modo en que justificamos nuestras afirmaciones de conocimiento o, más precisamente, si podemos hacerlo descansar sobre algún fundamento y cuál sería. Ambos autores proponen alternativas al planteo que afirma que para estar justificados debo ser capaz de establecer un número finito de aspectos que puedo aislar o separar para tomarlos como criterio, un requisito bastante exigente. Como sabemos, esta es una de las preocupaciones centrales de *Sobre la Certeza*. Wittgenstein recoge, por ejemplo, el caso de que alguien cuestionara cómo es que estamos seguros de que la tierra no ha comenzado a existir hace cinco minutos. Dice:

Moore dice que *sabe* que la Tierra existía mucho antes de que él naciera... Moore selecciona precisamente un caso en el que parece que todos nosotros sabemos lo mismo que él, sin poder decir cómo (SC §84).

El hecho es que incluso para ciertas proposiciones empíricas, su verdad remite a una especie de certeza que se encuentra en nuestro propio marco de referencia para otras

²⁵⁵ Taylor también menciona a Merleau-Ponty (2013: 73).

afirmaciones de conocimiento²⁵⁶ (como podría ser, siguiendo el caso citado, que Moore comunicara que conocía la distancia entre ciertas estrellas, en cuyo caso nos interesaríamos por sus investigaciones específicas al respecto). Lo que sucede es que, para muchos contextos de nuestra vida, no resulta intuitivamente obvio que deba recurrir a requerimientos tan altos de justificación. Seguir retrocediendo en la cadena justificaciones muchas veces carece de sentido o nos conduce a concepciones metafísicas del tipo que afirman, por ejemplo, que determinados datos o proposiciones, por su propia naturaleza y por nada más que ello, sirven como instancias de justificación de otras afirmaciones de conocimiento y son ellas mismas auto-justificadas.

En el caso de Heidegger sucede algo bastante similar, aunque Taylor en este caso no se explaye al respecto. A fin de explicar el trasfondo práctico-hermenéutico que caracteriza nuestro modo de ser en el mundo y que fundamenta cualquier otra instancia de conocimiento, Hubert Dreyfus recoge en su interpretación de Heidegger un ejemplo muy similar al presentado recién en relación a Wittgenstein, haciendo de este modo más clara la analogía. Dreyfus (1991: 256-257) nos dice que es válido realizar la pregunta ¿qué habría en el mundo antes de que empezáramos a existir? o también: ¿qué sería de la naturaleza una vez que el Dasein cese de existir? Pero no se puede preguntar, con sentido, cómo hubiesen sido las cosas si nunca hubiésemos estado ahí. Esta es una pregunta contrafáctica ya que, si nunca vinimos a la existencia, no hay posibilidad de darle sentido a la pregunta. Sin embargo, esta constatación constituye una base muy general y débil para sostener una postura de carácter idealista. Marca, en cambio, el modo en que el conocimiento es un comportamiento fundado en la práctica contextualizada que une al Dasein y al mundo.

En cuanto al requerimiento de justificación de nuestras afirmaciones de conocimiento, Heidegger tampoco se conforma con brindar una explicación descontextualizada. Detrás de la verdad en sentido proposicional encontramos otra verdad, práctico-ontológica. “Práctica”, porque surge en el modo en que nos relacionamos con lo que nos rodea y, “ontológica”, porque marca nuestro modo de ser y también el de las cosas. Es el manifestarse conjunto de las cosas y del propio Dasein, dentro del contexto remisional de la ocupación. De un modo un tanto aforístico, Heidegger defiende la idea de que el enunciado no es “el lugar originario” de la verdad, la noción de verdad como *alétheia* y su asociación con el “como-hermenéutico” que mencionáramos con anterioridad, nos retrotraen a la idea de que la verdad surge en el contexto práctico al revelarse las cosas “en cuanto algo”.

²⁵⁶ SC §83.

La explicación de este sentido ontológico de verdad nos da un fundamento, pero no uno metafísico. No hay en Heidegger una renuncia a la búsqueda de ‘fundamentos’ pero este fundamento no es uno de tipo metafísico sino que Heidegger se propone una nueva conceptualización de la expresión. Esta posición puede hacer mayor justicia a la expresión heideggeriana de un “fundamento abismal” (*Ab-grund*), utilizada tanto antes como después de la *Kehre*.²⁵⁷

Volvamos una vez más al pensamiento de Wittgenstein para entender adecuadamente en qué sentido podemos afirmar que las prácticas no se basan en fundamentos. Wittgenstein nos llama la atención sobre lo difícil que resulta percibir la falta de fundamentos de nuestras creencias (SC §166), expresando este hecho del siguiente modo:

Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni es irracional).

Está allí –como nuestra vida (SC §559).

Debemos prestar atención a estas afirmaciones ya que pueden parecer que nos conducen nuevamente a las aguas del idealismo donde el lenguaje no se funda en modo alguno en el mundo. Pero no es esta la clase de autonomía que Wittgenstein reclama. Entendemos, en efecto, que lo que Wittgenstein quiere comunicarnos es que las prácticas no están fundadas en otra cosa, no son inferidas como si se trataran de una consecuencia derivada de otras creencias, premisas o enunciados. Ni el lenguaje se infiere del mundo ni es el producto de nuestro razonamiento:

En este punto, quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como a un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento (SC §475).

²⁵⁷ Para abordar los múltiples sentidos en que se aborda la cuestión del fundamento hasta 1929 en el pensamiento de Heidegger, se puede consultar el trabajo de Dante Klocker: *Fundamento y Abismo: En torno a la cuestión del fundamento en el círculo de Ser y Tiempo de Martín Heidegger* (2013). El autor contrapone allí tres lecturas en torno al ‘fundamento’: una que muestra a Heidegger defendiendo una posición anti-fundacionalista, otra como representante del fundacionalismo y una tercera, la que él respaldará como tesis de lectura, que intenta mostrar que hay un fundamento múltiple, temporal y desfondado (no metafísico) presente en la obra del autor alemán.

Nuevamente hemos arribado al final de nuestro recorrido. Detrás de las prácticas, entendidas como el fundamento de nuestra relación con el mundo, no hay otra instancia metafísica que justifique nuestras certezas, dudas, comportamientos lingüísticos, aquello que consideramos verdadero o falso, etc. Las prácticas son el fundamento “desfondado”, para decirlo en términos de Heidegger. Que las prácticas no se basen en este tipo de fundamentos no evita una posición realista en absoluto. Wittgenstein enfatiza que lo que sabemos es por gracia de la naturaleza (SC §505) y que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos (SC §617).

Esta coincidencia en la línea de pensamiento de Wittgenstein y Heidegger permite acentuar el rol que juega la praxis en nuestra concepción de la realidad y en nuestra relación cognoscitiva con ella. Esta preeminencia que surge de la comparación de ambos autores no debe, sin embargo, hacernos descuidar las diferencias entre ambas posiciones. Creemos, aún más, que es precisamente en estas distancias halladas entre el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger donde topamos también con grandes ventajas al comparar sus posiciones, ahora posibles gracias a la congruencia que habilita una lectura conjunta en los términos realistas caracterizados.

En primer lugar, el derribo del dualismo sujeto/objeto sostenido por el realismo de Wittgenstein y Heidegger tiene claras consecuencias también en relación a cómo concebimos las cosas del mundo y qué debemos entender por ‘objetividad’. En relación a estos puntos el método fenomenológico de Heidegger logra añadir gran riqueza a la tesis del realismo. En la primera parte de *Ser y Tiempo* Heidegger presenta una nueva categorización de los entes intramundanos (las cosas que hallamos yaciendo en el mundo), en consonancia con una ontología completamente original. Así, reconoce dos categorías en las cuales pueden ser divididos los entes: aquellos “a-la-mano” (*Zuhandensein*) y aquellos otros “presentes-a-la-mano” (*Vorhandensein*). Las cosas de este último tipo son aproximadamente aquéllas cosas objetivas, independientes de las personas e interactuantes causalmente; aquéllas propias de las ciencias naturales. Las de tipo “a-la-mano”, en cambio, adquieren su significado de un modo más directo a partir de nuestras prácticas vinculadas a ellas. En oposición a la tradición epistémica, Heidegger logra dar cuenta de una configuración de los entes que componen el mundo en términos distintos a los de objetos neutros y desnudos, carentes del “valor” añadido por los humanos, desarrollando una teoría que permite dar preeminencia a la clase de entes “a-la-mano” por sobre los “presentes-a-la-mano”, mostrando cómo estos últimos son una derivación y modificación de los primeros. Y esto puede lograrse precisamente gracias a que Heidegger logra enraizar sus explicaciones en el ámbito de ataduras que componen la relación

entre el Dasein y el mundo, como instancias co-implicadas. Del mismo modo que las categorías de los entes intramundanos puede ser descripta a partir de este fundamento contingente común que es la praxis, también el Dasein es desarrollado en gran parte tomando como suelo de partida sus comportamientos y modos de ser cotidianos, “exteriores” (y prescindiendo, como dijimos, de una explicación cartesiana de la conciencia).

Este desarrollo es un punto nuclear de la ontología heideggeriana en tanto permite tematizar la forma de vida en términos de una praxis que nos relaciona con las cosas así como explicar estas en función del vínculo que mantiene con otros elementos el mundo y con el propio Dasein. A su vez, pareciera una explicación congruente con aquello que repone Wittgenstein de la función de nuestro lenguaje en el contexto de la praxis. Sin ir más lejos, es un punto al que Wittgenstein llega pero no penetra al afirmar en 1937 que “en el principio era la acción” (CV §165). Podemos decir, en este sentido, que la lectura comparada de uno y otro autor en términos del realismo que describimos permite renovar los puntos considerados en sus cruces interpretativos y mostrar que hay un círculo virtuoso entre las explicaciones de Wittgenstein y Heidegger, en tanto cada uno puede recoger el final del hilo argumental del otro y extenderlo mediante nuevas aclaraciones.

En segundo lugar, la descripción realista de Wittgenstein resulta más permeable o compatible con la idea de un ‘relativismo conceptual’ y representa, en este sentido, una ventaja comparativa en relación a la explicación de Heidegger. Los motivos son que para este autor, si bien podemos hacer una descripción vaga en este sentido, hay un compromiso con la objetividad que por momentos parece retrotraernos al objetivismo moderno propio de una posición metafísica. Sin embargo no es un metafísico, su concepción de la realidad no entra en esta descripción y ello gracias a la caracterización del trato práctico con lo real que es, nuevamente, el punto donde se acercan nuestros autores.

Para Heidegger, igual que para Wittgenstein, “lo real” en lo que el quehacer filosófico debe manejarse no es otro que el de la vida cotidiana, el de sus significaciones y comportamientos. No es la realidad desnuda de valor y ajena a nuestros comportamientos, no es tampoco un sustrato que yace más allá de nuestras consideraciones o a la que podamos acceder a través de algún elemento o estado intermedio, ni es, por último, una abstracción producto de una idealización. Este es, claramente, un realismo que procede al abandono de concepciones como “substancialidad” o “existencia objetiva” como bases para explicar nuestra relación con lo que nos rodea.

La noción de ‘realidad’ que intenta re-caracterizar Wittgenstein y Heidegger afirma que nuestro conocimiento, nuestras palabras y nuestra vida están constreñidas por la realidad y que esta no es una invención nuestra. Ahora bien, el problema es entender por ‘realidad’, si

se nos permite emplear aquí palabras de Putnam,²⁵⁸ una “única *supercosa* en vez de referirse a las formas en las que de manera indefinida renegociamos (y estamos *forzados* a renegociar) nuestra noción de realidad, en la medida en que se desarrolla nuestro lenguaje y nuestra vida”.

²⁵⁸ Putnam (2001: 11).

A lo largo de nuestra investigación hemos logrado reunir una serie considerable de interpretaciones realistas e idealistas de las que hemos tenido noticias hasta la fecha. Las mismas incluyen no sólo a quienes leyeron comparativamente el pensamiento del último período de producción filosófica de Wittgenstein y aquella que caracteriza la etapa de *Ser y Tiempo* de Heidegger, sino las que surgen de una lectura de cada autor por separado. Nuestro compromiso fue, por lo tanto y en todo momento, no acallar las diferencias entre nuestros filósofos en vistas a mostrar cómo puede realizarse una lectura conjugada de ellos, sino evaluar las posibilidades concretas de que tal diálogo se pueda realizar, a partir de la discusión de sus argumentos, aun cuando no fuesen pensados y propuestos para tal fin. Como resultado de este proceso, podemos recapitular nuestro recorrido comparativo del último Wittgenstein y del primer Heidegger en torno a la controversia del realismo y el idealismo a partir de las siguientes conclusiones:

- En primer lugar, no hay un 'sujeto trascendental' ni otros candidatos a ocupar su lugar. Tampoco contamos con la duplicidad del objeto propia de las distinciones entre *noúmeno* y fenómeno. Por lo tanto, ni Wittgenstein ni Heidegger pueden ser considerados, al menos en los períodos recogidos para el análisis, representantes del "idealismo trascendental".

- En segundo lugar, no hay una dependencia unilateral de la realidad en relación al sujeto y debemos descartar el relativismo subjetivo o individual. El lenguaje no crea la realidad si establece unilateralmente y "sin fricciones" los significados. Por lo tanto, no hay un idealismo lingüístico.

- En tercer lugar, los objetos y hechos de la realidad no son neutros o "desnudos", no pueden ser comprendidos sin la injerencia de elementos hermenéuticos e intereses prácticos por parte del sujeto y no poseen significado independientemente de las personas. No hay una división absoluta y *a priori* entre sujeto y objeto. No hay una descripción única de la realidad, ni una verdad establecida en términos exclusivamente correspondentistas y representacionales. Por lo tanto, no encontramos puntos de apoyo

en las posiciones de Wittgenstein y Heidegger para sostener un “realismo metafísico”. Hay, en cambio, un modo de ser realista que no está condicionado de manera unilateral por el objeto.

- En cuarto lugar y debido a que el mundo no crea los significados ni los imprime en nuestras conciencias a través de sensaciones subjetivas, no se puede ser empirista en este sentido. El contacto cognoscitivo con la realidad ya cuenta con una “conceptualidad previa” o con los significados que surgen de la práctica. Un modo de darle valor propositivo a esta afirmación consiste en volver al punto sostenido en tercer lugar y mostrar la importancia que adquiere en las descripciones de nuestros filósofos la “praxis”, entendida en los términos más amplios posibles, es decir, como “forma-de-vida” y como “ser-en-el-mundo”. El estar inmersos en un mundo y relacionados unos con otros (factores que se dan en la ocupación y no como una cosa yaciendo dentro de un recipiente) provee el contexto de generación de significados. En el trasfondo de las prácticas y la convivencia en un mundo no inerte podemos dar una explicación del conocimiento de la realidad. El movimiento que abarca esta concepción es la reinscripción del pensamiento y el conocimiento referidos a objetos en los contextos naturales y sociales en los que toman lugar. Aquellos son inseparables de nuestra actividad y no hay nada ingenuo en esta teoría desde que el contacto no se da entre ideas sino que surge de seres vivientes, activos, cuya forma de vida involucra actuar en y sobre un mundo que también actúa sobre ellos.

Presentar una nueva caracterización de “realismo” para entender de un modo conjunto posiciones como las del último Wittgenstein y la del primer Heidegger presenta algunas ventajas que mencionamos brevemente en la Introducción de la tesis y sobre las que deseamos volver en este apartado final. En primer lugar y si nos atenemos al marco de pensamiento de cada uno de estos autores por separado, nuestra propuesta interpretativa permite salvar la incoherencia de muchos pasajes que quedan “suelos” al optar por otras posiciones. Hemos mostrado que, aunque no sea nuestra tesis la propuesta sostenida expresamente por Wittgenstein o Heidegger, una lectura en tal sentido genera menos problemas en relación a otras tesis sustantivas de los autores, tal como ha salido a la luz al observar otras interpretaciones idealistas y realistas.

En segundo lugar y si deseamos realizar una lectura comparada de los autores en busca de elementos comunes en sus posiciones, nuestro “realismo” abre una nueva vía para pensar sus propuestas filosóficas y trazar hilos entre ellas. Mostrar la ventaja de tomar como

marco una posición que sea homogénea a ambos permitió el intento de amoldar elementos ontológicos de la propuesta de Heidegger a las teorías eminentemente centradas en las prácticas lingüísticas de Wittgenstein y viceversa. Esta afirmación puede desarrollarse en tres direcciones: en una nueva descripción del “sujeto”, del lenguaje y de una ontología del mundo.

En relación a una nueva descripción del “sujeto”, el “nosotros” de Wittgenstein y el “ente que somos en cada caso nosotros mismos” de Heidegger resisten ser pensados como sujetos puros o lógico-formales, cuyo contacto con el mundo se vendría a establecer luego. El punto de partida resulta para estos pensadores, en cambio, el del ser humano situado y rodeado de los otros que son como él y de sus actividades u ocupaciones cotidianas que conforman su forma de vida.

En particular, Heidegger critica, tal como se lee en pasajes de *Introducción a la Filosofía* (EP §19), el carácter monadológico leibniziano señalando que el estar juntos de mónadas no puede dar cuenta del fenómeno originario de la “existencia”. Si bien esta perspectiva puede verse también en *Ser y Tiempo* (SZ §§ 15 y 26) en la caracterización del ser-en-el-mundo como un “ser-con” (*Mit-sein*) otros, Heidegger no persigue establecer o analizar la existencia de grupal o comunitaria de este estar junto con otros seres humanos. En cambio, asume que los otros están necesariamente presentes en el modo de ser o existencia de cada uno de nosotros, son parte de nuestro modo de ser ya que estamos en un mundo compartido. Así, afirma que en el “quehacer” que constituye nuestro vínculo con lo que nos rodea, el Dasein encuentra a los otros que son como él, fenómeno señalado con el término “co-existencia” (*Mitdasein*). Este “ser-con” (otros) se caracteriza por la “solicitud” (*Fürsorge*), que es el modo específico en que accedo al otro que comparece, es decir, de comportarme en relación otros Dasein, ya sea propiamente o impropriamente (SZ §26: 121).

Wittgenstein, por su parte, logra ampliar formidablemente nuestra comprensión del ‘nosotros’ en el empleo de afirmaciones de conocimiento y en relación a acciones individuales. El ‘nosotros’ significa un grupo de personas determinado y contextualizado según el caso, que se diferenciaría de otro grupo de personas de semejante forma. Contamos, en estos casos, con un uso preciso del pronombre expresado en términos de actividades sociales concretas, necesidades humanas expresivas y mundanas. Estos usos nos vinculan, además, con el carácter social e intersubjetivo de la constitución de los significados. Su argumento contra el lenguaje privado presentado en *Investigaciones Filosóficas*²⁵⁹ (IF §§ 244-271) forma parte de los

²⁵⁹ La expresión “lenguaje privado” refiere a la idea de que “las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender el lenguaje.” Cf. IF §243.

intentos más famosos y eficaces de dar un respaldo al carácter esencialmente social y contextual del lenguaje. Ha sido universalmente aceptado que los lenguajes naturales son una actividad compartida, comunitaria, pero Wittgenstein logra mostrar que esta constatación es algo tan intrínseco a la naturaleza del lenguaje que sin los otros no podríamos tener este. Un lenguaje necesariamente privado, uno con características que pueda, en principio, ser comprendido por una sola persona, es lógicamente imposible. De este modo, consigue brindar una respuesta al “problema de las otras mentes” desde un punto de vista semántico antes que ontológico (como es el plano en que se sitúan los desarrollos de Heidegger). No se pueden seguir reglas una sola vez y de un modo aislado, como tampoco ser usuario de un lenguaje cuyos significados no sean compartidos por una comunidad. Por estas razones, Wittgenstein acrecienta la explicación introduciéndonos en el carácter grupal y comunitario del lenguaje y las acciones o, en pocas palabras, de nuestra forma de vida. Pero si esto es así, no va en desmedro de la posición que afirma que Heidegger fue crítico de la idea de ‘sujeto trascendental’ inherente al idealismo trascendental y de la noción de mente como conciencia instaurada por Descartes. En ello tuvo una posición compatible a las propias de Wittgenstein en su segunda etapa de pensamiento.

Algo similar ocurre con la concepción del lenguaje existente en ambos filósofos. Si bien uno y otro son críticos del carácter exclusivamente ostensivo o referencial que exhiben ciertas concepciones del lenguaje, Heidegger asume que todo el lenguaje proposicional es de esta clase y, a fin de mostrar la riqueza y diversidad de nuestros empleos del mismo, da lugar a una instancia discursiva de carácter pre-proposicional, el discurso (*Rede*). Esta consiste en la articulación de los sentidos proyectados por el *Dasein* en el contexto y los límites en los que se haya situado y a partir de las significaciones que surgen del trato ocupado con lo que lo rodea. En ello aún no hay elementos enunciativos sino que los significados emergen de estas relaciones mismas. El lenguaje en esta descripción ontologizada posee, además, un carácter hermenéutico que enfatiza el hecho de que el “discurso” no responde en primera instancia a expresiones proposicionales o enunciados que hablan “acerca de” algo, sino que es anterior y fundante de este tipo de manifestaciones. Heidegger se inclina, así, por un trato circunspectivo con lo a-la-mano, que lo considera interpretativamente cada vez en “cuanto algo”, sin necesidad de una mediación previa de un enunciado que lo determine. Esta interpretación (*Auslegung*) que proyecta las posibilidades vitales del *Dasein* es, en este sentido y como mencionamos, “ante-predicativa” (*vorprädikative* - SZ §32: 149), siendo el enunciado el lugar donde se expresa esta articulación práctica de lo que rodea al *Dasein*. Pareciera, sin embargo, que en esta explicación Heidegger logra dar una noción ontológico-práctica del lenguaje pero a costa de no ingresar a su concepción semántico-proposicional.

Por otra parte, Wittgenstein nuevamente propone una explicación que logra dar cuenta de la diversidad de los empleos del lenguaje y de la conformación social de los significados sin por ello abandonar el carácter eminentemente lingüístico de nuestro comportamiento normalizado. La explicación ontológica (que Heidegger emplea como recurso) en Wittgenstein es remitido a una instancia natural: es nuestra propia naturaleza la que nos hace seres dotados de lenguaje y esta es una capacidad que desarrollamos a medida que crecemos e ingresamos en los juegos de lenguaje. El punto de partida debe ser el de la captación del significado en la acción, es decir, de la gramática profunda de los conceptos. Lo primario son los juegos de lenguaje según este autor (IF §654-656), nuestros modos de verlos e interpretarlos son secundarios en relación a esto que considera “protofenómenos” (IF §654). Lo compartido aquí es la acción y el significado lingüístico se enraíza en ella. En relación a las acciones no caben las explicaciones racionales últimas sino, en el mejor de los casos, una explicación de cómo hemos evolucionado en nuestras coincidencias. Como expresan Prades Celma y Sanfelix Vidarte en *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje* (1990: 211): “Si percibimos alguna forma de sentido en la conducta lingüística, ya estamos instalados sobre la base que hace posible la emergencia del significado: la conducta común de la humanidad.” Wittgenstein dice: “El modo de actuar humano común (*gemeinsame*) es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (IF §206). El lenguaje en su uso habitual, para decirlo en palabras de Wittgenstein, “no marcha en el vacío” (IF §132) sino que se encuentra comprometida con nuestro mundo y con nuestra vida, los cuales se desarrollan de modo regular y estable o, nuevamente como dice Wittgenstein, “se comportan de modo amable” (SC §615).

Aquí tenemos, por lo tanto, dos explicaciones. Una de carácter ontológico-trascendental tal como es desarrollada por Heidegger y que encuentra una explicación de las praxis por “fuera” del lenguaje proposicional. Otra, la de Wittgenstein, que encuentra a la praxis en medio del este lenguaje, enredado con él, en la explicación del modo en que empleamos y ostentamos nuestras prácticas lingüísticas.²⁶⁰

²⁶⁰ Este aspecto naturalizado de la propuesta filosófica wittgensteniana juega un papel importante a la hora de comparar el alcance explicativo de una y otra posición respecto del empleo de un método trascendental. Tal como analizamos, mientras la viabilidad de nuestra lectura de Heidegger depende de que tomemos partido por la separación entre idealismo trascendental y un punto de vista trascendental (no idealista), la posición de Wittgenstein resulta más directa en tanto, sea cual sea la posición que tomemos respecto a la vinculación necesaria de los argumentos trascendentales y el idealismo, logra desprenderse de la acusación. Esta ventaja para Wittgenstein puede ser traducida en dificultades para Heidegger en tanto debe dar cuenta de cómo su proyecto trascendental permite salirse del solipsismo y solucionar la tensión entre facticidad y trascendentalidad.

Por otro lado, el derribamiento del dualismo sujeto/objeto sostenido por el realismo de Wittgenstein y Heidegger tiene claras consecuencias también en relación a cómo concebimos las cosas del mundo y qué debemos entender por 'objetividad'. En relación a estos puntos el método fenomenológico de Heidegger logra añadir gran riqueza a la tesis del realismo. Tal como afirmamos, en la primera parte de *Ser y Tiempo* Heidegger presenta una nueva categorización de los entes intramundanos, en consonancia con una ontología nueva y original. Así, reconoce dos categorías en las cuales pueden ser divididos los entes: aquellos "a-la-mano" (*Zuhandensein*) y aquellos otros "presentes-a-la-mano" (*Vorhandensein*). Las cosas de este último tipo son aproximadamente aquéllas cosas objetivas, independientes de las personas e interactuantes causalmente; aquéllas propias de las ciencias naturales. Las de tipo "a-la-mano", en cambio, adquieren su significado de un modo más directo a partir de nuestras prácticas vinculadas a ellas. En oposición a la tradición epistémica, Heidegger logra dar cuenta de una configuración de los entes que componen el mundo en términos distintos a los de objetos neutros y desnudos, carentes del "valor" añadido por los humanos, desarrollando una teoría que permite dar preeminencia a la clase de entes "a-la-mano" por sobre los "presentes-a-la-mano", mostrando cómo estos últimos son una derivación y modificación de los primeros. Y esto puede lograrse precisamente gracias a que Heidegger logra enraizar sus explicaciones en el ámbito de ataduras que componen la relación entre el Dasein y el mundo, como instancias co-implicadas. Del mismo modo que las categorías de los entes intramundanos pueden ser descriptas a partir de este fundamento contingente común que es la praxis, también el Dasein es desarrollado en gran parte tomando como suelo de partida sus comportamientos y modos de ser cotidianos, "exteriores" (y prescindiendo, como dijimos, de una explicación cartesiana de la conciencia).

Este desarrollo es un punto nuclear de la ontología heideggeriana en tanto permite tematizar la forma de vida en términos de una praxis que nos relaciona con las cosas así como explicar estas en función del vínculo que mantiene con otros elementos el mundo y con el propio Dasein. A su vez, pareciera una explicación congruente con aquello que repone Wittgenstein de la función de nuestro lenguaje en el contexto de la praxis. Sin ir más lejos, es un punto al que Wittgenstein llega pero no penetra al afirmar en 1937 que "en el principio era la acción" (CV §165). Podemos decir, en este sentido, que la lectura comparada de uno y otro autor en términos del realismo que describimos permite renovar los puntos considerados en sus cruces interpretativos y mostrar que hay un círculo virtuoso entre las explicaciones de Wittgenstein y Heidegger, en tanto cada uno puede recoger el final del hilo argumental del otro y extenderlo mediante nuevas aclaraciones.

En tercer lugar, una lectura comparada de Wittgenstein y Heidegger en estos términos realistas cuenta con la ventaja de enfatizar el rol de la praxis en nuestra relación cognitiva con el mundo y desestimar consecuentemente la separación entre teoría y práctica. Para Heidegger, el conocimiento teórico y la contemplación son un modo de ocuparme del mundo, es decir, se funda en la modificación de un comportamiento de origen práctico, que se priva ahora del quehacer y se detiene en la descripción. La teoría encuentra su raíz en la práctica. De aquí la importancia de la noción de ocupación (*Sorge*) en el planteo de Heidegger ya que “el Dasein se encuentra de inmediatamente a “sí mismo” en lo que realiza, necesita, espera y evita –en lo a la mano de un inmediato quehacer en el mundo circundante” (SZ §26: 119). Wittgenstein, por su parte, centra su descripción del lenguaje a partir de una práctica que se resume en la expresión “juegos del lenguaje” y que se opone a la función meramente descriptiva o nominativa de aquél. Tal como afirma Cabanchik (2010: 52-53), desde los primeros años de la década del treinta (época de transición entre la primera y segunda etapa de Wittgenstein) ya vemos una clara modificación de la concepción de lenguaje, o de nuestra relación con el lenguaje, en relación al *Tractatus*. En *Gramática Filosófica* (GF §26) podemos corroborar esta nueva posición: trátase de la práctica del niño que aprende la gramática de un juego de lenguaje o del cálculo en el que se aplica las reglas que lo constituyen,²⁶¹ lo cierto es que hay un énfasis que predomina en estas descripciones y es el recurso a la práctica como enraizamiento de nuestros empleos del lenguaje.

Decir que ambos podrían ser vistos como realistas, pero que se trata de un realismo que tiene como trasfondo la acción o la praxis humana, permite respetar, por otra parte, el compromiso que ambos filósofos tenían con la filosofía entendida ante todo como una actividad antes que con el cúmulo de tesis o teorías.²⁶²

En cuarto lugar, el debate en torno a las lecturas realistas e idealistas de Wittgenstein y Heidegger funciona como un dispositivo para poner en diálogo no sólo las lecturas comparadas de los autores, evaluando sus conclusiones y posiciones, sino también el propio debate de carácter más general entre ambas categorías. Esta posibilidad de discusión ambiciona

²⁶¹ Cabnachik denominó a estos dos aspectos “ontogenético” y “normalizado”, respectivamente, y desarrolló a partir de ellos un análisis de los ejemplos aparecidos en *Investigaciones Filosóficas* en torno a los juegos de lenguaje. Cf. Cabanchik (2010a: 53-59). Cf. 1.3.1 de nuestra tesis.

²⁶² En este sentido, la anulación de la separación entre teoría y práctica puede verse, además, en el plano meta-filosófico, donde la filosofía debe entenderse ante todo como una actividad y no como un compendio de tesis metafísicas. Ambos filósofos proponen en este sentido desembarazarnos de los pseudo-problemas de la filosofía.

contribuir a la progresiva aclaración y delimitación de la disputa entre realistas e idealistas así como los sentidos en que deben ser considerados actualmente y en relación a la modernidad.

Por último, nuestra tesis permite favorecer de un modo argumental y a partir del diálogo, al afianzamiento de los lazos recientes y fructíferos entre la tradición analítica y continental. Nuestra investigación se ha propuesto entablar un diálogo que no tome como principio organizador la distinción entre estas dos corrientes nucleares del siglo XX. Hemos preferido, en cambio, organizar nuestro debate a partir de transformaciones de ideas, de tendencias y de problemas nuevos y antiguos de la tradición filosófica. En cuanto a las distinciones que continuamente deberíamos realizar entre analíticos y continentales, nos permitiremos reproducir y adherir aquí el anticipado deseo de Rorty:

Mi sospecha y mi esperanza es que, en cuanto haya pasado el próximo siglo, la distinción que acabo de usar – a saber, la distinción entre filosofía analítica y no analítica – les resultará más bien fútil a los investigadores de la historia del espíritu. Seguramente los filósofos del año 2100 leerán y yuxtapondrán sin más en sus lecturas a Gadamer y a Putnam, a Kuhn y a Heidegger, a Davidson y Derrida (Rorty, 2003: 46).

Sin embargo, las ventajas señaladas y llevadas adelante como propósitos específicos o generales de nuestra investigación, han marcado de un modo simultáneo la dificultad en la que hemos navegado a lo largo de la indagación y la producción del texto así como también tal vez el horizonte más rico hacia el cual puede extenderse nuestra tesis en futuros desarrollos.

En primer lugar, hemos intentado dar una caracterización de Wittgenstein y Heidegger como defensores de cierta versión de realismo no metafísico ni moderno, obviando en gran medida la disputa que sobre la propia concepción del realismo directo encontramos dentro de la filosofía actualmente y en particular, a partir del debate epistemológico más específico que se da en torno a los problemas ligados a la percepción. Nuestra descripción, expresada en términos simples y lineales, no está exenta de cuestionamientos y el debate en torno a la viabilidad del realismo es uno de los más discutidos. Mientras el propio Dancy (1993: 206) defiende una posición realista no representacional o directa como la más adecuada a fin de explicar cómo tomamos contacto cognitivamente con lo que nos rodea, al igual que autores de la talla de Pitcher (1971), Armstrong (1961), Searle (1983), Putnam (1994) y McDowell (1994), otros autores como Bonjour (2016) se han mantenido críticos en relación a su viabilidad. Su principal argumento surge de la afirmación de que el oponerse al realismo indirecto o representacional no es un motivo suficiente para adherir a una versión directa de realismo.

Para hacerlo, haría falta proponer una explicación alternativa en términos epistémicos, algo acerca de lo cual los realistas directos dicen muy poco.

Por otra parte, el tema de regresar al realismo una vez criticado su carácter representacional y su concepción científica hegemónica ha tenido mucha prosperidad no sólo dentro de la tradición analítica, a partir de autores como los mencionados Putnam (1994) y McDowell (1994), sino que ha dado todo un debate dentro de la tradición hermenéutica. En el marco de la hermenéutica, como una reacción en contra de sus resultados constructivistas o nihilistas, Maurizio Ferraris ha propuesto el llamado "Nuevo Realismo" (2012), una orientación filosófica compartida por filósofos continentales, tales como Mauricio Beuchot y José Luis Jerez (2013), y Markus Gabriel (2013). El Nuevo Realismo se interseca con otros movimientos realistas que surgieron independientemente pero que responden a necesidades similares y que combinan elementos contemporáneos de hermenéutica y teorías de la percepción en filosofía y psicología, de la mano de aportes como los de Putnam.

Para el Nuevo Realismo, la suposición de que la ciencia no sea sistemáticamente la medida última de la verdad y realidad no significa que debamos abandonar las nociones de la realidad, verdad u objetividad, como fue postulado por gran parte de la filosofía del siglo XX. Más bien, significa que la filosofía (tanto como la jurisprudencia, la lingüística o la historia) tiene algo importante y verdadero que decir acerca del mundo. En este contexto, el Nuevo Realismo se presenta a sí mismo primeramente como un realismo negativo: que el mundo externo se oponga a nuestros esquemas conceptuales no debe ser visto como un fracaso sino como un recurso, una prueba de la existencia de un mundo independiente. Si este es el caso, sin embargo, este realismo negativo se convierte en un realismo positivo: la resistencia de la realidad no pone un mero límite que no podemos superar, sino que también ofrece oportunidades y recursos. Esto explica cómo, en el mundo natural, las diferentes formas de vida puedan interactuar en el mismo ambiente sin compartir ninguno de los esquemas conceptuales y cómo, en el mundo social, las intenciones y comportamientos humanos son hechos posibles por una realidad que nos es dada primeramente, y que sólo en un tiempo después puede ser interpretada y si es necesario, transformada.

En segundo lugar, la lectura escéptica de Kripke ha estado presente en cada uno de los capítulos de nuestra tesis pero no ha tenido un lugar de desarrollo y consideración crítica propia. Sumar esta lectura a futuro permitiría generar una nueva instancia de diálogo entre las posibles interpretaciones realistas e idealistas del segundo período de Wittgenstein en tanto debería desestimar la posición escéptica opuesta a ambas. Los motivos por lo que no nos hemos adentrado en este debate son la extensión de comentarios y críticas que su propia posición ha conllevado, lo cual tornaría inabarcable el trabajo propuesto para la tesis de

doctorado, así como el hecho de que al pensar en una comparación entre Wittgenstein y Heidegger y plantear un hipótesis que permita leer sus puntos en común con mayor claridad y compatibilidad, la posición realista se presentó como el hilo a seguir en nuestras consideraciones. Por otra parte, a la fecha no contamos con ninguna lectura escéptica de Heidegger de la que tengamos noticia. Ciertamente Wittgenstein tampoco se llamó escéptico a sí mismo y sin embargo lecturas profundas y fructíferas han surgido de asociarlo con cierta concepción de esta posición. Por lo tanto, cabe pensar algunas líneas de continuidad de la investigación a partir de aquí: en primer lugar, sopesar la lectura escéptica de Wittgenstein en vistas a señalar si no constituye una interpretación más adecuada de nuestros comportamientos desde la perspectiva de este autor y si, por lo tanto, podría derribar nuestra propia posición respecto de un realismo práctico. En segundo lugar, analizar si podría ser extensible una interpretación en este sentido de “escepticismo” a la propuesta filosófica del primer Heidegger a fin de considerar si desde esta perspectiva puede mantenerse una comparación entre los pensamientos de ambos autores o si su aceptación nos compromete con el señalamiento de una diferencia insalvable en el pensamiento de ambos. Como dijimos, esta ha sido una tarea que ha excedido nuestros presentes esfuerzos y que esperamos puedan completarse en un futuro.

En tercer lugar, otro aspecto que podría contribuir a dar mayor contenido al debate realismo-idealismo sería considerar la propuesta que realiza Heidegger en torno a la noción de temporalidad, lo cual brindaría dinamismo a nuestra concepción realista enfatizando el modo en que habitamos el mundo temporalmente. El modo en que captamos las cosas no necesita ser expresado de modo atemporal o sólo como una instancia del presente. Heidegger hace hincapié en el hecho de que para determinadas afirmaciones, como el saber que uno está aquí, por ejemplo, contamos con una comprensión en declaraciones de tiempo “perfecto”. El carácter temporal del trasfondo o fundamento desfondado que constituye nuestros comportamientos vitales completan el carácter holístico de nuestra percepción de la realidad: percibimos un objeto particular como es gracias a un contexto físico y cultural, no sólo espacial sino también temporal. Sabemos que estamos aquí porque hemos venido. En esta línea ensaya Charles Taylor (2013: 76-78) algunas consideraciones respecto a lo que denomina una “captación transicional de la realidad” (*transitional grasp on reality*) que bien merece un estudio más profundo. Nuevamente, no tenemos conocimientos acerca de lecturas de los textos del último Wittgenstein donde se haya dado preeminencia a la cuestión temporal y que permita, por ende, cotejar posiciones entre ambos filósofos. Ello no quita que tal vez podrían ser no contradictorios o complementarios en este aspecto.

En nuestra investigación hemos retornado a los famosos planteamientos de Wittgenstein y Heidegger en una lectura nada convencional, incluso poco frecuente entre sus lectores. Nuestra aspiración más general y la tarea a completar a partir de los resultados obtenidos en esta tesis, se orienta a recoger posiciones que nos permitan ampliar los contenidos del “realismo” a fin de introducir mayores precisiones y lograr establecer su viabilidad. En este sentido, y de un modo tal vez indirecto y modesto, esperamos haber contribuido al debate en torno a la cuestión.

Ludwig Wittgenstein

- BB** *The Blue and Brown Books* [1933-1935]; Blackwell, Oxford & Cambridge, 1998. (Versión en español: *Los cuadernos azul y marrón*, ed. Tecnos, Madrid, 1976).
- BTS** *The Big Typescript: TS 213*; German-English Scholar's Edition, ed. y trad. de Grant Luckhardt y M. E. Ave; Wiley-Blackwell, Oxford, 2013.
- CV** *Culture and Value / A Selection from the Posthumous Remains* [1914-1951]; Revised second edition of *Vermischte Bemerkungen* with English translation (1980); trad. Peter Winch, ed. G. H. von Wright, Blackwell Publishers Ltd., 1994. (Versión en español: *Cultura y Valor*; ed. Espasa Calpe, Madrid, 1995).
- GF** *Gramática Filosófica* [1931-1934]; edición bilingüe alemán-español (sobre la preparaci6n de R. Rhees, 1969), trad. Luis Felipe Segura, UNAM, México, 2007.
- IF** *Investigaciones Filosóficas*; edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein I, ed. Gredos, Madrid, 2009.
- LWPP I** *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. I: *Preliminary Studies for Part 2 of "Philosophical Investigations"*; ed. G. H. von Wright y H. Nyman, U.P. of Chicago, Chicago, 1982.
- OF** *Observaciones Filosóficas*; edición bilingüe alemán español (sobre la preparaci6n de Rush Rhees, 1975); traducci6n Alejandro Tomasini Bassols, UNAM, Mexico, 2007.
- RFM** *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1933/1944); G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe (eds.), Blackwell, Oxford, 1981. (Versi6n en espa6ol: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*; trad. Isidora Reguera, ed. Alianza, Madrid).
- RLF** "Some Remarks on Logical Form" (1929); *Proceedings of the Aristotelian Society*, Blackwell, Supplementary Volumes, Vol. 9: *Knowledge, Experience and Realism* (1929), pp. 162-171.
- RPP I** *Remarks on the Philosophy of Psychology. Vol. 1* (1946-1947); G.E.M Anscombe y G. H. von Wright (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1980. (Versi6n en espa6ol: *Observaciones sobre la filosofía de la psicología. Volumen 1*; trad. Luis Felipe Segura, UNAM, México, 2007).

- SC *Sobre la Certeza*; edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein I, ed. Gredos, Madrid, 2009.
- T *Tractatus Logico-Philosophicus*; edición bilingüe, trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. Alianza, Madrid, 2002.
- WWK *Ludwig Wittgenstein und die Wiener Kreis*; notas de F. Waismann, editadas por Mcguinness, Blackwell, 1966.
- Z *Zettel* [1931-1948]; edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein II, ed. Gredos, Madrid, 2009.

Martin Heidegger

- DGP *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [SS 1927], Gesamtausgabe 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.
- EP *Einleitung in die Philosophie* [1928/29]; Gesamtausgabe 27, O. Saame-Speidel, Frankfurt a. M., 1996.
- EPR *Einteilung in die Phänomenologie der Religion* [WS 1920/21], Matthias Jung und Thomas Regehly (eds.) en *Phänomenologie des Religiösen Lebens*; Gesamtausgabe 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. (Versión en español: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005).
- EzHD *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1936-59]; Gesamtausgabe 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- GM *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* [WS 1929/30]; Gesamtausgabe 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 (Versión en español: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad* [Semestre de Invierno 1929/30]; ed. Alianza, Madrid, 2007).
- GP *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20]; Gesamtausgabe 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992. (Versión en español: *Problemas fundamentales de la fenomenología*; ed. Alianza, Madrid, 2014).
- H *Holzwege* [1935-1946]; Gesamtausgabe 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- LFW *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [WS 1925/26]; Gesamtausgabe 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. (Versión en español: *Lógica. La pregunta por la verdad*; ed. Alianza, Madrid, 2004).

- LFWS* *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [SS 1934], Gesamtausgabe 38, G. Seubold, Frankfurt a. M., 1998.
- MAL* *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [SS 1928], Gesamtausgabe 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. (Versión en español: *Fundamentos metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008).
- MWP* "Mein Weg in die Phänomenologie" [1963], en *Zur Sache des Denkens*; Gesamtausgabe 14, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 81-90.
- N II* *Nietzsche. Zweiter Band* [1961]; Gesamtausgabe 6.2, Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1997.
- OHF* *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [SS 1923]; Gesamtausgabe 63, Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1988.
- PAA* *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [SS 1920]; Gesamtausgabe 59, C. Stube (Ed.), Frankfurt am Main, 1993.
- PGZ* *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [SS 1925]; Gesamtausgabe 20; Vittorio Klosterman, Frankfurt a.M.; 1979. (Versión en español: *Prolegómenos para una historia del tiempo* [Semestre de Verano 1925]; ed. Alianza, Madrid, 2006).
- PlZA* *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/22]; Gesamtausgabe 61; Vittorio Klosterman, Frankfurt a.M., 1984.
- PT* *Phänomenologie und Theologie* [1927]; en *Wegmarken* [1919-1961], Gesamtausgabe 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. (Versión en español: *Fenomenología y Teología*, en *Hitos*; ed. Alianza, Madrid, 2007).
- SZ* *Sein und Zeit* [1927], Gesamtausgabe 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 (Versión en español: *Ser y Tiempo*; trad. Jorge E. Rivera C, ed. Trotta, Madrid, 2009).
- UzS* *Unterwegs zur Sprache* [1950-1959], Gesamtausgabe 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985 (Versión en español: *De camino al habla*; trad. Yves Zimmermann, Serbal-Guitard, Barcelona, 1990).
- WG* *Vom Wesen des Grundes* [1929] en *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. (Versión en español: *De la Esencia del Fundamento* en *Hitos*; ed. Alianza, Madrid, 2007).
- ZBP* *Zur Bestimmung der Philosophie* [KNS 1919], Gesamtausgabe 56/57, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

Otros

- Acero, J. J., Bustos, E. Quesada, D. (1996): *Introducción a la filosofía del lenguaje*; ed. Cátedra, Madrid.
- Agustín (2011): *Las confesiones*; trad. Pedro Antonio Urbina, ed. Palabras, Madrid.
- Alegre, J. (2002): "Giro lingüístico y corrientes actuales de la filosofía. Influencias wittgensteinianas" en link permanente:
<http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt/2002/02-Humanisticas/H-011.pdf> (3 de junio de 2016; 19:05 pm).
- Anscombe, G.E.M. (1981): "The Question of Linguistic Idealism" (1976) en *From Parmenides to Wittgenstein / Collected Philosophical Papers vol. 1*; Blackwell, Oxford; pp.112-133.
- Apel, K.-O. (1979): *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- _____ (1985): *La transformación de la filosofía / Tomo I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica y Tomo II: El a priori de la comunidad de comunicación (1972-73)*, trad. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill; ed. Taurus, Madrid.
- Aristóteles (2000): *Ética Nicomaquea*; trad. J. Pallí Bonet, ed. Gredos, Madrid.
- Armstrong, D. M. (1961): *Perception and the Physical World*; Routledge, London.
- Bech, J. M. (2001): *De Husserl a Heidegger / La transformación del pensamiento fenomenológico*; ed. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Bergmann, G. (1964): *Logic and Reality*; The University of Wisconsin Press, Madison.
- Bertorello, A. (2005) "El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919/1923): el problema de la indicación formal", en *Revista de Filosofía*, volumen 30, n° 2, pp. 119 a 141.
- Beuchot, M y Jerez, J. L. (2013): *Manifiesto del nuevo realismo analógico*; Ed. Círculo Hermenéutico, Neuquén.
- _____ (2008): *El límite del lenguaje / La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*; ed. Biblos, Bs. As.
- Blattner, W. (1999): *Heidegger's Temporal Idealism*; Cambridge Universtiy Press, Cambridge / New York.
- _____ (2002): "Is Heidegger a Kantian Idealist?" en *Heidegger Reexamined / Vol. II: Truth, Realism and History of Being*, Dreyfus & Wrathall ed., New York, London; p. 231 a 248.

- _____ (2007): "Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy"; en Malpas, J. & Crowell, S. (eds.): *Transcendental Heidegger*, Stanford U.P., Stanford; pp. 10-27.
- Bloor, D. (1976): *Knowledge and Social Imagery*; Routledge, London.
- _____ (1983): *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*; Macmillan, London.
- _____ (1996): "The Question of Linguistic Idealism Revisited" en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga y D. Stern (eds.); Cambridge U.P., New York; pp. 354-382.
- _____ (1997): *Wittgenstein, Rules and Institutions*; Routledge, London, New York.
- Bolton, D. (1982): "Life-form and Idealism" en G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13*; Cambridge University Press, Cambridge; p. 269-284.
- Bonjour, L. (2016): "Epistemological Problems of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/perception-episprob/>>.
- Bouveresse, J. (1987): *Le mythe de l'intériorité*; Minuit, París.
- Brandom, R. (1992): "Heidegger's Categories in Being and Time" [1983], en *Heidegger: A Critical Reader*; ed. H. L. Dreyfus & H. Hall, Blackwell, Oxford & Cambridge; p. 45 a 65.
- _____ (2002): "Pragmatics and Pragmatisms", en Zeglen, C.: *Hilary Putnam, Pragmatism & Realism*, Routledge, London & New York; pp. 40-58.
- Braver, L. (2011): "Analyzing Heidegger: The analytic receptions of Heidegger's work", en *Interpreting Heidegger*, ed. Daniel Dahlstrom. New York: Cambridge University Press; pp. 235-255.
- Braver, L. (2012): *Groundless Ground. A Study of Wittgenstein and Heidegger*; MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Brenner, W. H. (2005): "Wittgenstein's 'Kantian Solution'", en *Readings of Wittgenstein's On Certainty*; Moyal-Sharrock, D, & Brenner, W. H. (eds.), Palgrave macmillan, New York; p. 122-141.
- Brown, C. (1988): "Internal Realism: Transcendental Idealism?" en Midwest Studies in Philosophy (n °12); pp.145–155.
- Cabanchik, S. (1993): *El revés de la filosofía / Lenguaje y escepticismo*; ed. Biblos, Bs. As.
- _____ (2010a): *Wittgenstein/ Una introducción*; ed. Quadrata, Bs. As.

- _____ (2010b): “La cuestión del método en Filosofía” en Nudler, O. (ed.): *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía / n°31: Filosofía de la Filosofía*; ed. Trotta, Madrid; p. 255-282.
- Cabanchik, S., Penelas, F. y Tozzi, V. (comps.) (2003): *El giro pragmático en Filosofía*; Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, ed. Gedisa, Barcelona.
- Carman, T. (2002): “Is Heidegger a Linguistic Idealist?”, en *Inquiry*, vol. 45, issue 2; pp. 205-216.
- _____ (2003): *Heidegger’s Analytic / Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*; Cambridge U.P., Cambridge.
- Cerbone, D. R. (2002): “World, World Entry and Realism in Early Heidegger”; en *Heidegger Reexamined / Vol. II: Truth, Realism and the History of Being*, Dreyfus & Wrathall Ed. New York, London; p. 279 a 299.
- _____ (2005): “Realism and Truth”, en *A Companion to Heidegger*; Dreyfus & Wrathall ed., Blackwell Publishing Ltd., pp. 248-264.
- Couzens Hoy, D. (1993): Heidegger and the Hermeneutical Turn en *The Cambridge Companion to Heidegger*; Cambridge U.P., Cambridge, 1993; p. 170-194.
- Crary, A. & Read, R. (eds.) (2000): *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York.
- Crary, A. (2001): “Review of ‘Philosophy’s Cool Place’ by D.Z. Phillips”, *Mind* Vol. 110, No. 437 (Jan., 2001); pp. 257-261.
- _____ (2003): “Wittgenstein's Pragmatic Strain”; *Social Research* Vol. 70, No. 2 (summer 2003), pp. 369-392; Published by: New School (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40971620>).
- Crowell, S. (2003): “Facticity and Transcendental Philosophy”; en *From Kant to Davidson*, Malpas, J. (ed.), Routledge, London & New York; p. 100 a 121.
- Dancy, J. (1993): *Introducción a la Epistemología Contemporánea*; ed. Tecnos, Madrid.
- Daulet Wilson, M. (1990): *Descartes [1978]*, trad. José Antonio Robles, UNAM, México D.F.
- Davidson, D. (1990): “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” (1974); trad. G. Filipi, Gedisa, Barcelona; pp. 189-203.
- De Waehlens, A. (1967): *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain: Editions Nauwelaerts, Louvain.
- Descartes, R. (1899): *Correspondance 1640-1643*; Oeuvres de Descartes, ed. C. Adam y P. Tannery, L. Cerf, Paris; v. III.
- Descartes, R. (2011): *Meditaciones Metafísicas [1641]*; trad. G. Graíño Ferrer, ed. Alianza, Madrid.

- Diamond, C. (1989): "Rules: Looking in the Right Place", en D. Z. Phillips & P. Winch (eds.): *Wittgenstein: Attention to Particulars*; Basingtoke, Hampshire; pp. 12-34.
- _____ (1991): "Realism and the Realistic Spirit" [1974-1982], en *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind* [1991]; MIT Press; pp. 39-71.
- _____ (1991a): *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind*; MIT Press.
- _____ (1991b): "Frege against Fuzz" [1984], en *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind*; MIT Press, pp. 145-178.
- Dilman, I. (1973): *Induction and Deduction, A Study in Wittgenstein*; Blackwell.
- _____ (2002): *Wittgenstein's Copernican Revolution*; Palgrave macmillan, London.
- Dreyfus, H. & Spinoza Ch. (2002a): "Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism"; en *Heidegger Reexamined vol. II / Truth, Realism and the History of Being*, Routledge, London & New York; p. 249 a 278.
- Dreyfus, H. (1980): "Holism and Hermeneutics" en *Review of Methaphysics* 34 (1980), pp. 3-23.
- _____ (1991): *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*; The MIT Press, Cambridge, London.
- _____ (2002b): "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science"; en *Heidegger Reexamined vol. II / Truth, Realism and the History of Being*, Routledge, London & New York, 2002; p. 219 a 230.
- _____ (2002c): "Comments on Cristina Lafont's Interpretation of Being and Time" en *Inquiry*, vol. 45, issue 2; pp. 191-194.
- Dummett, M. (1982): "Realism", en *Synthese* 52 (1): p. 55-112.
- _____ (1991): *The Logical Basis of Metaphysics*; Harvard University Press, Cambridge.
- Eames, E. R. (1967): "The Consistency of Russell's Realism" en *Philosophy and Phenomenological Research*, n°27; pp. 502-511.
- Edwards, J. C. (1990): *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*; University of Southern Florida Press, Tampa.
- Escudero, J. A. (2004): "Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana", en *Diánoia*, volumen XLIX, n° 52, pp. 25-46.
- _____ (2009): *El lenguaje de Heidegger/ Diccionario filosófico 1912-1927*, ed. Herder, Barcelona.

- Faustino, S. (2003): "El aspecto normativo y el aspecto social de las reglas"; en Cabanchik, Penelas, Tozzi (eds.): *El giro pragmático en la filosofía*; ed. Gedisa, Barcelona; pp. 131-137.
- Ferraris, M. (2012): *Manifiesto del nuevo realismo*; Laterza, Roma-Bari. (Versión en español: *Manifiesto del Nuevo Realismo*, Ariadna, Stgo. de Chile, 2012).
- Fine, A. (1986): *The Shaky Game*; University of Chicago Press, Chicago.
- Forster, M. (2004): *Wittgenstein and the Arbitrariness of Grammar*; Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Frede, D. (2002): "Heidegger and the Scandal of Philosophy"; en *Heidegger Reexamined vol. II / Truth, Realism and the History of Being*, Routledge, London & New York; p. 195 a 216.
- Frege, G. (1892): "Über Sinn und Bedeutung", en *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Patzig G. (ed.), Göttingen; pp. 40-65.
- Gabriel, M. (2013): *Warum ist die Welt nicht gibt*; Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin.
- Gadamer, H-G. (1980): "Alfred Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*", en *Philosophische Rundschau* 27.
- _____ (1999): *Verdad y Método vol. I*; trad. R. de Agapito y A. Agud, ed. Sígueme, Salamanca.
- Hacking, I. (1975): *Why Does Language Matter to Philosophy?*; Cambridge University Press, Cambridge
- _____ (2004): *Historical Ontology*; Harvard U. P., Harvard.
- _____ (2002): El pensador Martín Heidegger (1969) en *Los caminos de Heidegger*; ed. Herder, Barcelona, 2002; pp- 67-72.
- Gaos, J. (1971): *Introducción a Ser y Tiempo*; FCE, México.
- Garver, N. (1994): *This Complicated Form of Life: Essay on Wittgenstein*; Open Court, Chicago.
- Gellner, E. (1974): "The New Idealism / Causes and Meaning in the Social Sciences" en *Postivism and Sociology*, A. Giddens (ed.), Heinemann Educational Books.
- Gethmann, C. F. (1974): *Verstehen und Auslegung*; Bouvier Verlag H. G., Bonn.
- _____ (1993): *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*; Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Gier, N. F. (1980): "Wittgenstein and forms of life" en *Philosophy of the Social Sciences*, 10 (3); pp. 241-258.
- Glendinning, S. (1998): *On Being with Others: Heidegger –Derrida –Wittgenstein*; Routledge, New York.

- Guignon, Ch. (1983): *Heidegger and the Problem of Knowledge*; Hackett Publishing Co., Indianapolis.
- _____ (2013): "Wittgenstein, Heidegger, and the Question of Phenomenology"; em D. Egan, S. Reynolds y A. James (eds.): *Wittgenstein and Heidegger*; Routledge, New York; pp. 82-98.
- Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt. (Ed. Español: *El pensamiento postmetafísico* (1990); ed. Taurus).
- _____ (2002): *Verdad y Justificación / Ensayos filosóficos* (1999); traducción de Pere Fabra y Luis Diez, ed. Trotta, Madrid.
- Hamann, J. G. (1988): "Metakritik über den Purismus der Vernunft", en *Von Magus im Nordem*, Munich.
- _____ (1999): *Sämtliche Werke*; Josef Nadler (ed.): 6 volumes, Brockhaus, Wuppertal.
- Harrison, B. (1982): "Transcendental Arguments and Idealism" en Vesey, G. (ed.): *Idealism Past and Present*; Cambridge U.P., Cambridge; p. 211-224.
- _____ (1996): "Truth, Yardsticks and Language Games", Philosophical Investigations n° 19:2; pp. 105–30.
- Haugeland, J. (1982): "Heidegger on Being a Person" en *Noûs*; Blackwell Publishing, Oxford; vol. 16, nro. 1, 1982 (marzo); p. 15 a 26.
- Heinz, M. (1986): "The Concept of Time in Heidegger's Early Works"; en Kockelmans, J. ed.: *A Companion to Heidegger's "Being and Time"*; University Press of America, Washington; pp. 183-207.
- Heidegger, M. (1951): *Ser y Tiempo*, trad. J. Gaos; FCE, Madrid.
- _____ (2000): *Ser y Tiempo*; trad. J. Rivera; ed. Universitaria, Stgo de Chile.
- Hoffman, P. (2002): "Heidegger and the Problem of Idealism"; en *Heidegger reexamined / Vol. II: Truth, Realism and The History of Being*; Dreyfus & Wrathall ed., New York & London; p. 319 a 327.
- Holz, H. (1974): "Vowort", en Gethmann, C. F.: *Verstehen und Auslegung*; Bouvier Verlag H. G., Bonn.
- Humboldt, W. v. (1963): *Schriften zur Sprachphilosophie / vol. 3*; en Flitner, A. y Giel, K. (eds.): *Werke in fünf Bänden*, Darmstadt.
- Hume, D. (1988): *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía*; trad. C. Mellizo, ed. Tecnos, Madrid.
- Husserl, E. (LU): *Logische Untersuchungen*; Tubinga, 1913 (trad. Española: *Investigaciones lógicas*, ed. Altaya, Madrid, 1994).

- _____ (1990): *El artículo para la Encyclopaedia Britannica*; trad. Antonio Ziri6n, ed. Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico D.F.
- _____ (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog3a trascendental*; trad. Julia V. Iribarne, ed. Prometeo, Buenos Aires.
- Inwood M. (1999): *A Heidegger Dictionary / The Blackwell Philosopher Dictionaries*; Blackwell Publishers, Oxford.
- James, W. (1984): *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar* [1907]; trad. Luis Rodriguez Aranda, ed. Orbis, Bs. As.
- Kant, I. (CRP): *Cr3tica de la raz6n pura*; trad. M. Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Karczmarczyk, P. (2008): "La cuesti6n del l3mite y el Tractatus como una reflexi6n trascendental" en *Discusiones Filos6ficas*, n6 13, jul.-di-, 2008, pp. 13-23.
- _____ (2011): *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*; Edulp, La Plata, 2011.
- Kenny, A. (1995): *Wittgenstein* [1973]; trad. A. Dea6o, ed. Revista de Occidente, Madrid.
- Klocker, D. (2013): *Fundamento y Abismo: En torno a la cuesti6n del fundamento en el c3rculo de Ser y Tiempo de Mart3n Heidegger*; Editorial Biblos, Bs. As.
- Klocker, D. y Yuan, M. S. (2011): "De la intuici6n a la interpretaci6n: en torno al problema de la justificaci6n del conocimiento filos6fico en el primer Heidegger" en M. V. Fosero, G. Medina y L. Aguirre (comps.): *El problema de la justificaci6n racional*, Ediciones UNL, Santa Fe, 2011; pp. 241-247.
- Kober, M. (1996): "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*" en H. Sluga y D. Stern (eds.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*; Cambridge U.P., Cambridge; pp. 411-441.
- Kripke, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*; Blackwell, Oxford. (Versi6n en espa6ol: *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*; trad. A. Tomasini Bassols, ed. UNAM, M6xico, 1989).
- Kuhn, T. (2013): *La estructura de las revoluciones cient3ficas* (1962); trad. Carlos Solis, FCE, M6xico.
- Kwan, T-W (1982): *Die hermeneutische Ph3nomenologie und das tautologische Denken* Heideggers; Bouvier Verlag, Bonn.
- Lafont, C. (1997): *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*; ed. Alianza, Madrid.
- _____ (2007): "Heidegger and the Synthetic A Priori" en Crowell, S. & Malpas, J.: *Transcendental Heidegger*; Stanford U.P., California; p. 104-118.

- Lear, J. (1982): "Leaving the World Alone"; en The Journal of Philosophy n°79, p. 382-403.
- _____ (1984): "The Disappearing We" / Part I; Proceedings of Aristotelian Society, Supplementary Vol. 58; pp. 219-242.
- _____ (1986): "Transcendental Anthropology" en Philip Pettit and John McDowell (eds.): *Subject, Thought, and Context*, Clarendon Press, Oxford.
- Locke, J. (1961): *Ensayo sobre el entendimiento humano*; trad. R. Rodríguez Aranda, ed. Aguilar, Madrid.
- Lynch, M. (1992): "Extending Wittgenstein: the Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science"; en Pickering (comp.): *Science as Practice and Culture*; University of Chicago Press, Chicago; pp. 215-265.
- Malcolm, N. (1962): "Wittgenstein's Philosophical Investigations", in V. C. Chappell (ed.), *The Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- _____ (1982): "Wittgenstein and Idealism" en G. Vesev (ed.): *Idealism Past and Present. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13*; Cambridge University Press, Cambridge; p. 249-267.
- Mandel, R. (1978): "Heidegger and Wittgenstein: A Second Kantian Revolution" en Murray, M. (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London; p.259-271.
- McMcDowell, J. (1982): "Criteria, Defeasibility, and Knowledge", Proceedings of the British Academy, n° 68, 1982; p. 455–79.
- _____ (1994): *Mind and World*; Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- _____ (1998): *Mind, Value and Reality*; Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- _____ (1998b): "Criteria, Defeasibility, and Knowledge," [1982] en *Meaning, Knowledge and Reality*; Harvard University Press, Cambridge, MA; pp.369–394.
- _____ (2000): "Non-Cognitivism and Rule-Following"; en Crary, A. & Read, R. (eds.): *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York, pp.38-52.
- Miller, R. (1980): "Solipsism in the Tractatus" en Journal of the History of Philosophy; vol. 18, No. 1 (January, 1980).
- Minar, E. (2013): "Understanding the Being of the "We": Wittgenstein, Heidegger and Idealism" en D. Egan, S. Reynolds y A. J. Wendland (ed.): *Wittgenstein and Heidegger*, Routledge U. P., New York y London; p.99-115.
- Monk, R. (1996): *Bertrand Russell: The Spirit of Solicitude 1872-1921*; Free Press, New York.

- Moore, A. W. (2007): "Wittgenstein and Idealism" en Kahane, G., Kanterian E. & Kuusela O.: *Wittgenstein and his interpreters / Essays in Memory of Gordon Baker*; Blackwell Publishing; pp. 174-199.
- Moore, G. E. (1993a): "A Defense of Common Sense" [1925]; en *Selected Writings*, T. Baldwin (ed.), Routledge, London; 106-133.
- _____ (1993b): "Proof of the External World" [1939], en *Selected Writings*, T. Baldwin (ed.), Routledge, London; 147-170.
- Mounce, H. O. (1998): "Morality and Religion" en B. Davies (ed.): *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*; pp. 253-286.
- _____ (2005): "Wittgenstein and Classical Realism"; en: *Readings of Wittgenstein's on Certainty*, D. Moyal-Sharrock y W. Brenner (eds.), Palgrave MacMillian, New York, p.103-121.
- Moyal-Sharrock, D. (2004): *Understanding Wittgenstein on Certainty*; ed. Palgrave, London.
- Moyal-Sharrock, D. & Brenner, W. (2005): *Readings of Wittgenstein's on Certainty*; Palgrave MacMillian, New York.
- Mulhall, S. (1990): *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*; Routledge, New York.
- _____ (2002): "Can There be an Epistemology of Moods?" en Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A.: *Heidegger Reexamined vol. 4 / Language and the Critique of Subjectivity*; Routledge, New York, London; pp. 33 a 52.
- Murray, M. (1978): "On Heidegger Being and Dread"; en Michael Murray (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale U. P., New York; pp. 80-83.
- Naishtat, F. (2010): "Los «giros» filosóficos y su impronta metafilosófica", en NUDLER O.: *Filosofía de la filosofía / Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Nº 31, ed. Trotta, Madrid, pp. 215 – 254.
- Nubiola, J. (1995): "W. James y L. Wittgenstein: ¿por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista?", *Anuario Filosófico*, nº 28; pp. 411-423.
- Nussbaum, M. C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*; Cambridge U.P., Cambridge.
- _____ (1990): *Love's Knowledge / Essays on Philosophy and Literature*; Oxford University Press, New York.
- Okrent, M. (1988): *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of metaphysics*, Cornell U.P., Ithaca and London.

- _____ (2003): "Heidegger in America or How Transcendental Philosophy Becomes Pragmatic" en Malpas, J. (ed.): *From Kant to Davidson / Philosophy and the Idea of the Transcendental*; Routledge, London, New York; p. 122 – 138.
- _____ (2013): "Heidegger Pragmatism Redux" en *The Cambridge Companion to Pragmatism*; Cambridge U. P, Cambridge; pp. 124-158.
- Olafson, F. (1987): *Heidegger and the Philosophy of Mind*, Yale University Press, New Haven.
- Olaso de, E. (1999): "Escepticismo y certeza" en Luis Villoro (ed.): *El conocimiento. Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*; ed. Trotta, Madrid; pp. 107-133.
- Park, B. (1997): *Phenomenological Aspects of Wittgenstein Philosophy*; Kluwer Academic, Dordrecht.
- Pears, D. (1988): *The False Prison / vol. II*; Claredon Press, Oxford, 1988.
- Pineda, D. (2003): "El programa fuerte para la sociología de la ciencia y la solución autorreferencial a la paradoja wittgensteniana de seguir una regla"; en Cabanchik, Penelas, Tozzi (eds.): *El giro pragmático en la filosofía*; ed. Gedisa, Barcelona; pp. 138-145.
- Pitcher, G. (1971): *A Theory of Perception*; Princeton University Press, Princeton.
- Philipse, H. (2013): "Heidegger and Wittgenstein on External World Skepticism" en Egan, D., Reynolds S. & Wendland A. J. (eds.): *Wittgenstein and Heidegger*, Routledge, New York, London; p. 116-132.
- Pietersma, H. (1979): "Husserl and Heidegger", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40; p. 194 a 211.
- Prades Celma, J.L & Sanfelix Vidarte, V. (1990): *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje*; ed. Cincel Kapeluz, Madrid.
- Putnam, H. (1975): "The Meaning of 'Meaning'", en *Mind, Language and Reality / Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge U.P., Cambridge.
- _____ (1978): "Realism and Reason" [1974] en *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- _____ (1981): *Reason, Truth and History*; Cambridge University Press, Cambridge.
- _____ (1983): "Models and Reality" [1975] en *Philosophical Papers*, vol. 3: *Realism and Reason*, Cambridge U.P., Cambridge.
- _____ (1987): *The Many Faces of Realism (Paul Carus Lectures)*; Open Court, La Salle (Versión en Español: *Las mil caras del realismo*; Paidós, Barcelona, 1994).

- _____ (1992): *Realism with a Human Face* [1990], Harvard University Press, Harvard.
- _____ (1994). "Sense, Nonsense, and the Senses" (The Dewey Lectures), *Journal of Philosophy*, 91: 445–517 (versión en español: "El sentido, el sinsentido y los sentidos" en *La trenza de tres cabos*; trad. J. F. Álvarez, ed. S. XIX, Madrid, 2001, pp. 3-88).
- _____ (1995): *Pragmatism. An Open Question*; Blackwell, Oxford.
- _____ (1997): "A Half Century of Philosophy: Viewed from Within" en *American Academic Culture in Transformation /Fifty Years, Four Disciplines*, T. Benders y C. E. Schorske (eds.); Princeton U. P., Princeton, New Jersey; pp. 193-226.
- _____ (1998): "Kripkean Realism and Wittgenstein Realism" en Biletzki, A & Matar, A. (eds.): *The Story of Analytic Philosophy*; Routledge, London & New York; pp. 241- 252.
- _____ (2001): "Was Wittgenstein Really an Antirealist About Mathematics?" [1995] en Timothy McCarthy & Sean C. Stidd (eds.), *Wittgenstein in America*; Oxford University Press, Oxford, pp. 140—194.
- _____ (2001): *La trenza de tres cabos* [1999]; trad. José Francisco Álvarez, ed. Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2002): "Comment on Robert Brandom's paper", en Conant, J. y Zeglén, U. (eds.): *Hilary Putnam, Pragmatism and Realism*; Routledge, London & New York; pp. 59-66.
- Quine, W. V. O. (1969a): "Epistemology Naturalized" en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U.P., New York.
- _____ (1969b): "Natural Kinds" en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U.P., New York; pp.114-138.
- _____ (2001): *Palabra y objeto* (1960), trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Herder.
- _____ (2002): "Dos dogmas del empirismo" [1953]; en *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, pp. 61-98.
- Ramsey, F. P. (1950): *The Foundations of Mathematics / and other Logical Essays* (1931); Routledge & Kegan Paul Ltd., London.
- Reguera, I. (2002): *Ludwig Wittgenstein*; EDAF, Madrid.
- _____ (2009): "Ludwig Wittgenstein, el último filósofo" en *Ludwig Wittgenstein / Tomo I*; ed. Gredos, Madrid; p. XI a CXII.

- Richardson, W. (2003): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* [1963]; Fordham U.P., New York.
- Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: ed. Tecnos.
- Rorty, R. (1961): "Pragmatism, Categories and Language", en The Philosophical Review, Vol. 70, N°. 2 (Abr., 1961), pp. 197-223.
- _____ (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*; Princeton U.P., New Jersey. (Versión en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; trad. Jesús Fernández Zulaica; ed. Cátedra Teorema, Madrid, 1989).
- _____ (1982): *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972–1980); The Harvester Press, Brighton. (ed. En español: *Consecuencias del Pragmatismo*; ed. Tecnos, Madrid, 1996).
- _____ (1991): *Essays on Heidegger and others*; Cambridge U.P., Cambridge. (Versión en español: *Ensayos sobre Heidegger y otros Filósofos*; Paidós, 1993).
- _____ (1992): *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* [1967]; University of Chicago Press, Chicago. (Versión en español: *El giro lingüístico*; trad. Gabriel Bello, ed. Paidós, Barcelona, 1998).
- _____ (1993a): "Heidegger, contingencia y pragmatismo" (1991) en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos*; ed. Paidós, Barcelona; pp. 49-78.
- _____ (1993b): "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje" (1989); en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos*; ed. Paidós, Barcelona; pp. 79-100.
- _____ (1993c): "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política" (1986); en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos*; ed. Paidós, Barcelona; pp. 25-48.
- _____ (2003): "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", en Rorty y otros (eds.): *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*; ed. Síntesis, Madrid, pp. 41-69.
- Rouse, J. (1994): *Knowledge and Power / Toward a Political Philosophy of Science* [1987]; Cornell U.P., Ithaca and London.
- _____ (1996): *Engaging Science*; Cornell University Press, New York.
- _____ (2005): "Heidegger Philosophy of Science"; en: *A Companion to Heidegger*; H. Dreyfus & M. Wrathall eds., Blackwell; p. 173 a 189.
- Rudd, A. (2003): *Expressing the World / Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*; Open Court, Chicago.

- Sandbothe, M. (2000): "Die pragmatische Wende des Linguistic Turn" en *Die Renaissance des Pragmatismus*; Velbrück Wissenschaft, pp.96 – 126. (Link permanente: <http://www.sandbothe.net/123.0.html>).
- Schlick, M. (1993): "El viraje de la filosofía" [1930-31], Ayer, A (ed.): *El positivismo lógico*, FCE, México.
- Scruton, R. (1984): *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*; Routledge (Ark Paperbacks), Londres.
- Searle, J. (1983): *Intentionality*; Cambridge University Press, Cambridge.
- Seifler, G. F. (1974): *Language and the World: A Methodological Synthesis within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*, Humanities Press, New Jersey.
- Sellars, W. (1963): "Philosophy and the Scientific Image of Man"; en: *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Pub., California; p. 1-40.
- _____ (1964): "Scientific Realism or Irenic Instrumentalism"; Wilfrid S. Sellars Papers, Archives of Scientific Phil., U. Pittsburgh.
- _____ (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956); Harvard U.P., Cambridge, MA (en español: (1971): "El Empirismo y la filosofía de lo mental", en *Ciencia, percepción y realidad*; trad. V. Sánchez de Zavala, ed. Tecnos, Madrid; p. 135 a 209).
- Sheehan, T., Palmer, R. (1997): *Edmund Husserl Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*; Kluwer Academic, Boston.
- Shoemaker, S. (1963): *Self-knowledge and self-identity*; Cornell U.P., New York.
- Spiegelberg, H. (1968): "The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's *Phänomenologie* (1929-?)", *American Philosophical Quarterly*; pp. 244-56.
- Stern, R. (2000): *Transcendental Arguments: Answering the question of justification*; Oxford University Press, Oxford.
- _____ (2013): "Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendental-arguments/>.
- Strander, G. M. (1990): "Wittgenstein Against the Realism/Anti-Realism Distinction", en *Daimon*, vol. 2 (1990); pp. 185-194.
- Strawson, P. (1959): *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. Methuen, London.
- _____ (1966): *The Bounds of Sense: An essay on Kant's 'Critique of the Pure Reason'*; Methuen, London.

- _____ (2003): *Escepticismo y Naturalismo* (1985); trad. Susana Badiola, ed. Mínimo Tránsito / A. Machado Libros, Madrid.
- Stroud, B. (2000): "Kantian arguments, conceptual capacities, and invulnerability" (1994) en *Understanding human knowledge: Philosophical Essays*; Oxford U.P., Oxford; p. 155-76.
- _____ (2000a): "Transcendental Arguments" (1968) en *Understanding human knowledge: Philosophical Essays*; Oxford U.P., Oxford; p. 9-25.
- Sullivan, P. M. (1996): "The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori" en *European Journal of Philosophy*, 4; pp. 195–219.
- _____ (2003): "Ineffability and Nonsense" en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 77; pp. 195–223.
- Taylor, Ch. (1985): "Theories of Meaning", en *Philosophical Papers I*, Cambridge U.P., Massachusetts; p. 248-293.
- _____ (2013): "Retreaving Realism", en Schear, J. K. (ed.): *Mind, Reason and Being-in-the-World / The McDowell-Dreyfus Debate*; Routledge, London; pp. 61-90.
- Ter Hark, Michel (1990): *Beyond the Inner and the Outer*; Kluwer Academic Publishers, London; pp. 73-117.
- Thurnher, R. (1983/84): "Hermeneutik und Verstehen in Heideggers Sein und Zeit", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XVIII-XIX; pp. 101-114.
- _____ (2005): "Ebenen des Hermeneutischen in Heideggers *Sein und Zeit*", en Vetter, H. – Flatscher, M. (Eds): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Frankfurt/M, Berlin, pp. 40-53.
- Tozzi, V. (2003): "Wittgenstein y la sociología del conocimiento"; en Cabanchik, Penelas, Tozzi (eds.): *El giro pragmático en la filosofía*; ed. Gedisa, Barcelona; pp. 115-130.
- Tugenghat, E. (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967
- _____ (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt.
- Vigo, A. G. (2008) *Arqueología y aleteleología y otros estudios heideggerianos*; ed. Biblos, Bs. As.
- Weston, M. (2009): "Howard Mounce: Wittgenstenian Transcendent Realism?" en John Edelman (Ed.): *Sense and Reality. Essays out of Swansea*; Ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society - New Series (Volumes 1-18); vol. 10; pp. 103-124. (Link permanente: <http://wittgensteinrepository.org/agora-ontos/article/view/2221/2333> - 18/10/16; 18:13 pm).

- Westphal, K (2004): *Kant's Transcendental Proof of Realism*; Cambridge University Press, Cambridge.
- Whorf, B. L. (1971): "La lingüística como una ciencia exacta" (1940) en *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona; p. 249-262.
- Williams, B. (1968): "Knowledge and Meaning in the Philosophy of Mind", en Philosophical Review, n° 77 (1968); pp. 216-28.
- _____ (1974): "Wittgenstein and Idealism", en G. Vesey (ed.) *Understanding Wittgenstein*, Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. 7, 1972-3, Macmillan, London, 1974; pp. 76-95.
- _____ (1981): "Wittgenstein and Idealism", en: *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981; p. 144-163. (edición en español: Williams, B.: "Wittgenstein y el idealismo" en *El sentido del pasado*; trad. A. García de la Sienra, ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012; p. 413-432).
- Winch, P. (1990): *The Idea of a Social Science* (1958); Routledge, London.
- Wrathall, M. (2002): "Heidegger and Truth as Correspondence"; en *Heidegger reexamined / Vol. II: Truth, Realism and The History of Being*; Dreyfus & Wrathall ed., New York & London; pp. 1 a 20.
- Yuan, M. S. (2006): "Sentido y conceptualidad en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger"; en Fornari, A. y Candiotti, M. E. (comp.): Acontecimiento, sentido y acción / Estudios de Fenomenología y hermenéutica; Santa Fe, pp. 111 a 119.
- _____ (2008): "Martin Heidegger y el escándalo de la filosofía"; en Carlos Longhini y Guadalupe Reinoso eds.: *¿Filosofía teórica, metafilosofía o postfilosofía?*, UNC, Serie Filosofía Teórica V., pp. 476 a 482.
- _____ (2014): "El proyecto trascendental de Ser y Tiempo como fundamento del rechazo al escepticismo epistemológico y al solipsismo"; en López, D. (comp.): *Ser, razón y lenguaje. El problema de la universalidad y la cuestión del fundamento*, Ediciones UNL, Santa Fe, 2014, ISBN 978-987-657-895-0; pp. 167-190.
- _____ (2015): "En torno a la disposición afectiva y su posible interpretación realista en Ser y Tiempo de Martin Heidegger" en THÉMATA. Revista de Filosofía; n°51, Enero-junio (2015). ISSN: 0212-8365. E-ISSN: 2253-900X [doi: 10.12795/themata.2015.i51.20]; pp. 383-400.
- Yuan, M. S. y Klocker, D. (2009): "El concepto de "filosofía" en el pensamiento del primer Heidegger", en Ma. E. Candiotti, D. Klocker y R. Cattaneo (comp.): *Perspectivas Filosóficas / Investigaciones y Contribuciones*, ed. UNL, Santa Fe, 2009; pp. 223 a 229.