

El cuidado heideggeriano frente al mostrar wittgensteiniano

Algunas divergencias y convergencias

Dra. Carla CARMONA ESCALERA

Universidad de Sevilla

ccarmona@us.es

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Pondremos de relieve las convergencias y divergencias entre la noción de Martin Heidegger de *cuidar* (generalmente en términos de “*schonen*” y “*pfliegen*”) y la noción de Ludwig Wittgenstein de *mostrar* (“*zeigen*”). Haremos una comparación específica, que no aspira a ser exhaustiva, de unos términos que son esenciales a las filosofías de dos pesos pesados de la filosofía occidental. Situiremos los términos dentro de las filosofías de sus autores, atendiendo no sólo a lo que pusieron por escrito, sino también a sus respectivos procedimientos.

Palabras clave: Wittgenstein, Heidegger, mostrar, cuidar, arte, actuar.

Abstract:

We will be establishing a specific parallelism, which does not pretend to be exhaustive, between the notions of *showing* (“*zeigen*”) and of *looking after* (mainly put it in terms of “*schonen*” and “*pfliegen*”), which respectively played a central role in the works of two of the most important figures in 20th-century philosophy, Ludwig Wittgenstein and Martin Heidegger. In order to do this, we will place the terms in the philosophies of both thinkers, paying attention not only to what they wrote, but also to the way in which they proceeded.

Keywords: Wittgenstein, Heidegger, showing, looking after, art, action.

Comencemos situando en la filosofía heideggeriana aquello de lo que nos serviremos. Recordemos el concepto heideggeriano de *cuidar*. Como dijera el filósofo alemán, la única relación posible con el ser es el dejar-ser¹. Esto es, se ha de *cuidar* el ser de las cosas. Recurramos al concepto heideggeriano *habitar*² para ilustrar qué quisiera decir el alemán con el *cuidar*, pues creemos que el segundo está implícito en el primero. Se vive cuando se deja ser a lo desvelado³. Eso implica dejar ser también a la dimensión velada de lo que es desvelado, pues se implican recíprocamente⁴. Es decir, dejar-ser a la no-verdad, a la verdad encerrada en sí, sin interferir con su ocultamiento⁵. Esto es, no quitar el velo. Este dejar-ser recuerda a la doctrina cusana de la docta ignorancia, que, en tanto no pretende desvelar el misterio de lo que tiene ante sí, es el modo de conocimiento más elevado. No debe uno quedarse con la manzana-pieza-de-fruta-que-calma-nuestro-apetito a la hora de enfrentarse a una manzana, dado que todo objeto encierra el “cielo” y la “tierra”, lo desvelado y lo velado, en cada punto. Nuestras construcciones habitadas⁶, al igual que la obra de arte, cuidan el ser levantando un lugar donde éste pueda erigirse. Dejar-ser es concederle un lugar a eso de la cosa que no se nos revela. Una de las razones por las que Heidegger se sirvió del concepto “*Geviert*” para referirse al ser es porque ésta abre hueco. El alemán distinguió entre lo infinito que no puede crecer en tanto uniformidad y lo in-finito que sí puede crecer. El hecho de que el centro de la cuadratura no esté ocupado por ninguno de sus cuatro componentes, que son más bien como vértices dimensionales (en tanto dimensiones) de un cuadrado permite la extensión que es intensión, abriendo un lugar. Gracias a este lugar se mantiene el velo de las cosas.

Comparemos el respeto heideggeriano con la perspectiva desde la eternidad a la que Wittgenstein apuntó repetidas veces. Nuestra actitud hacia la obra de arte, contemplativa y desinteresada, puede iluminar cómo debemos enfrentarnos al mundo si queremos ser felices. Gracias a su carácter ficticio, a su ser-juego, el arte es capaz de situarnos en la perspectiva de la eternidad frente a la realidad. El objeto deja de ser visto en el espacio y el tiempo para serlo con el espacio y el tiempo. Esto es lo que Wittgenstein quiso decir cuando

¹ Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 29.

² Cf. Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, *Chillida, Heidegger, Husserl. El concepto de espacio en la filosofía y la plástica del siglo XX*, ed. Kosme María de Barañano, San Sebastián, Universidad del País Vasco, 1992.

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ Cf. Heidegger, M., “El cielo y la tierra de Holderlin”, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. José María Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 163-192.

⁵ Para entender el concepto de verdad heideggeriano tenemos que retornar a la Grecia presocrática. Verdad es a-letheia, desocultamiento. Sólo se desvela lo velado. Para que haya luz, tiene que haber primero oscuridad. La verdad es lo desvelado y lo velado, verdad y no-verdad. La no-verdad, lejos de ser lo contrario de la verdad, es lo que queda oculto, aquello desde donde la verdad se desvela. El Dasein auténtico ha de entender que lo velado de la verdad no puede desvelarse. Esto o aquello podrá desocultarse, pero siempre quedará lo velado. La verdad es oscuridad desde la que se abre un claro.

La obra de arte respeta la naturaleza de la verdad. En ella, la verdad se muestra como luz y oscuridad, como mundo y tierra. Mundo es lo que se abre en la obra de arte, la verdad desvelada; tierra, lo que permanece oculto. La obra los recoge a ambos, esto es, les deja ser. Manifiesta un mundo y presenta a la tierra como lo cerrado, como reserva (cf. Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 34-35). Mundo y tierra se necesitan. La apertura necesita un allí donde abrirse; la aparición cerrada, un allí en el que aparecer. La tierra es el allí donde se funda el mundo, el mundo es el allí donde se erige la tierra. Sólo cuando la tierra es traída al mundo puede ser tierra. Crear un mundo es traer aquí la tierra. Este traer aquí es un dejar-ser en el que la tierra es lo que es.

La obra de arte hace posible el alzamiento de la verdad (*Ibid.*, p. 25). En palabras del filósofo, el templo griego “permite al propio dios hacerse presente (...) es el dios mismo” (*Ibid.*, p. 30).

⁶ Pues 'habitar' es construir, pero no toda construcción participa del 'habitar'.

afirmó que “la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*”⁷. Y esta perspectiva es la llave a la buena vida, esto es, “el mundo visto *sub specie aeternitatis*”⁸. Tiene razón Isidoro Reguera cuando insiste en el carácter positivo de la comunión entre ética y estética: la identificación entre ética y estética no es sólo negativa, por ser indecibles y pertenecer al silencio, sino positiva, pues ambas ofrecen la perspectiva eterna⁹. Pero para acceder a esta perspectiva había que estar en sintonía con el mundo. A nuestra voluntad no le queda otra que coincidir con la totalidad. Si no podemos cambiar los hechos, sólo cabe aceptarlos y aplicarnos en lo que nos toca, esto es, cambiar los límites del mundo, de modo que el mundo se convierta en otro completamente diferente, pues “el mundo del feliz es otro que el del infeliz”¹⁰. Sólo podemos hacer que cambie de color trabajando sobre nuestra perspectiva¹¹.

Cuando miramos el objeto *sub specie aeternitatis* lo libramos de nuestra voluntad. Las manzanas de Paul Cézanne no buscan satisfacer nuestro apetito. Están ahí por sí mismas, independientes de nuestros deseos. El arte nos permite acercarnos a lo otro respetando el misterio que encierra. Cézanne nos ofreció otra manera, alternativa a la de la ciencia, de mirar las piezas de fruta que retratará. Dejando a un lado la relación entre arte y verdad establecida por Heidegger (porque en su concepción ya no cabe hablar del arte como juego), esto es lo que el alemán *mostrase* del lienzo de Vincent Van Gogh *Un par de zapatos*¹².

Heidegger atribuyó el carácter inconcluso de *Ser y tiempo*¹³ a la insuficiencia del lenguaje de que disponía o, más bien, que disponía de él. Ese lenguaje era el de la metafísica, cuyos conceptos y sintaxis habían reducido el ser al ente. Más tarde el alemán se sirvió de la poesía para librarse de los esquemas mentales heredados. En su etapa de madurez introdujo elementos en sus escritos que tomó directamente de la poesía de Friedrich Hölderlin, como es el caso de los componentes de la cuadratura (“cielo”, “tierra”, “mortales” y “divinos”). Además, las obras posteriores a *Ser y tiempo* sustituyeron, por lo general, el anhelo de alcanzar la solidez propia de un tratado filosófico por el carácter tentativo y fragmentario del ensayo, característico de obras como *El origen de la obra de arte*¹⁴, *De la esencia de la verdad*¹⁵ o *¿Qué es metafísica?*¹⁶, o incluso por la frescura del diálogo al estilo platónico de *Serenidad*¹⁷. El terreno del arte, especialmente el de la poesía, se revelaba como el adecuado para superar el olvido del ser característico de la metafísica. Si la obra de arte ponía en obra la verdad, el lenguaje (el esencial, el poético) era la casa del ser. La poesía quedaba convertida en la actividad ontológica por antonomasia. Ahora bien, a Heidegger le sucedió lo que a Karl Kraus: veneró aquello a desmitificar.

⁷ Wittgenstein, L., *Diario Filosófico 1914-1916*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Ariel, 1982, 7.10.16. (Tal y como es costumbre, se ofrece la fecha de la entrada en el diario.)

⁸ Idem.

⁹ *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 115-116.

¹⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus logico philosophicus*, 17ª ed., trad. e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, edición bilingüe, Madrid, Alianza, 2000, 6.43.

¹¹ MS 132 136: 7.10.1946.

¹² Lienzo de 1886 que se encuentra en el Museo Van Gogh de Amsterdam.

¹³ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, 2ª ed., trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁴ En Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 11-62.

¹⁵ Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

¹⁶ Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003. Cf. Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 94-5.

¹⁷ Trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

El esfuerzo heideggeriano por poner a la metafísica en su sitio y desplazar el modo tradicional de comprenderla enfrentándose a su lenguaje se asemeja a la crítica del lenguaje que hiciera Wittgenstein. De igual modo, la insistencia del primero en el cuidado y el respeto para con el ser es comparable a la invitación al silencio del segundo para con aquello que no se puede decir. Es conocido que Wittgenstein entendió el *Tractatus* como un libro sobre ética, es más, como un acto ético¹⁸. Sin embargo, no cabía hablar de ética desde el punto de vista del austriaco¹⁹. Y es más, “de lo que no se puede hablar, hay que callar”²⁰. La filosofía sólo podía aspirar a “decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía–, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto”²¹. Este *mostrar*, que apostaría por la descripción en la etapa de madurez del filósofo, llama la atención sobre las cosas dejándolas ser. En términos heideggerianos, las deja originarse. El *mostrar* es compatible con la veladura de las cosas²². No interfiere con su dimensión oscura. Ahora bien, si existen relaciones de parentesco entre los esfuerzos particulares de estos titanes del pensamiento, éstas no son tan cercanas como parecen a primera vista.

Consideremos la pregunta por el ser heideggeriano. Aunque Wittgenstein presentó sus respetos a este tipo de arremeter contra el lenguaje, el austriaco no enfocó este tipo de cuestiones en sus escritos filosóficos. Es más, su filosofía pone de relieve que nuestro lenguaje se va de vacaciones cuando se centra en estos asuntos y está en pie de guerra contra todo intento de teorizar²³. Si la filosofía no debía ocuparse de la ética, tampoco del

¹⁸ A. Janik y S. Toulmin compartieron esta postura, cf. *La Viena de Wittgenstein*, trad. Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974, pp. 240-251. Esto también fue defendido por Gottfried Gabriel en su acertado artículo “¿La Lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein” [*Wittgenstein y los límites del lenguaje*, trad. Manuel Arranz, 127-141 (Valencia: Pre-Textos, 2007)] –publicado en alemán en *Merkur* 32, no. 359 (1978): pp. 353-362. Engelmann, quien discutió con Wittgenstein el *Tractatus* y estableció una correspondencia directa entre esta obra y el trabajo de Adolf Loos y de Karl Kraus, sostuvo que todo el trabajo del filósofo es fruto de su preocupación ética. En una carta a Ficker, Wittgenstein aclaró el carácter ético de su obra: “El punto central de mi libro es ético. (...) Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, estoy convencido de que es la única manera rigurosa de trazar esos límites”, cita tomada de Janik, A. y Stephen, T., *La Viena de Wittgenstein*, op. cit., p. 243. Aunque la carta no estaba fechada, se la sitúa entre septiembre y octubre de 1919.

¹⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, op. cit., 6.421.

²⁰ *Ibid.*, 7.

Kafka puede ayudarnos a entender esta idea: “Si una sola persona fuese capaz de quedarse una palabra detrás de la verdad, pero todos (y yo también en esta sentencia) la adelantan con centenares de ellas.” (Kafka, F., *Carta al padre y otros escritos*, trad. Carmen Gauger, Madrid, Alianza, 2004, p. 221).

²¹ *TLP*, 6.53.

Mientras que el verdadero filósofo es médico y paciente, el otro filósofo, el que nos hace caer en la metafísica, quiere ser médico y no es más que curandero. Recordemos aquello que dijera Wittgenstein en *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, ed. G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1987, V, §53: “el filósofo es aquel que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común”. Pues, después de todo: “La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita de la filosofía”, *Movimientos del pensar*, ed. Ilse Somavilla, trad. Isidoro Reguera, Valencia, Pre-Textos, 2000, 8.2.31 (se ofrece la entrada en el diario).

²² M. Cacciari se ha ocupado brevemente de la relación entre el desocultamiento y el mostrar en *Hombres póstumos: la cultura vienesa del primer novecientos*, trad. Francisco Jarauta, Península, Barcelona, 1989, p. 107.

²³ Esto mismo puso de relieve G. Gabriel en “¿La Lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein”, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-

ser (como no lo hizo de Dios²⁴). Por mucho que aclare la fenomenología de la pregunta por el ser heideggeriano, la pregunta misma, en tanto parte de un programa filosófico, oscurece.

Pero la filosofía para Heidegger consiste precisamente en esclarecer la pregunta. Para ello, el filósofo trató de remontarse a lo previo al lenguaje, esto es, al habla, entendida como “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje”. El alemán se apartó de toda filosofía del lenguaje que intentara objetivarlo como una estructura autónoma, dotada de coherencia interna e independiente del mundo. El lenguaje tampoco puede facilitarnos nuestras aspiraciones trascendentales. El habla está enraizada en un modo concreto de estar en el mundo. (Esto hace que los intentos más eficaces de aproximar el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger estén dirigidos al segundo Wittgenstein, como es el caso de Richard Rorty²⁵).

Esto llevó a Heidegger a cuestionar en *Ser y tiempo* la concepción del enunciado (“Aussage”) como vía primaria de acceso a las cosas. Toda proposición está sustentada en una “interpretación” previa y ésta, a su vez, en un “comprender” práxico-existencial. Esto es, el enunciado requiere de un desvelarse previo de algo como algo, a lo que el filósofo se refirió por el término “verdad”. Habrá que remontarse a las cosas, dejarlas ser, dejar ver los entes desde sí mismos, antes de pronunciarse sobre la verdad o falsedad de lo dicho por una proposición. Haciendo uso del “logos apofántikos” aristotélico y reapropiándose el “apofaineszai” del legado fenomenológico, Heidegger trató de hacerse con un decir-pensar que posibilitase y partiese del desocultamiento.

Ahora bien, aunque el esclarecimiento de la pregunta por el ser consista en un estar en el límite, sin traspasarlo, en su etapa posterior el filósofo optó por determinadas preferencias, llegando a dar respuestas concretas, como sucede en *El origen de la obra de arte*, de modo que su modo de preguntar parece inducir otro tipo de respuesta que la estrictamente silenciosa.

Y es que la filosofía heideggeriana *dice* más de lo que puede ser dicho en términos wittgensteinianos²⁶. Al olvido del ser heideggeriano, Wittgenstein respondió con el silencio²⁷ (parafraseando a Cacciari, podría decirse que en este silencio desembocaría el

Textos, 2007, p. 131.

²⁴ Recordemos que en el *Tractatus* Wittgenstein entendió a dios como un límite del mundo. Como ha señalado Reguera, el dios wittgensteiniano nunca fue religioso, sino lógico, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 55, véase también la nota a pie no. 36. O, como indica C. Barrett, dios es una etiqueta para los valores, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, trad. de Humberto Marraud González, Madrid, Alianza, 1994, p. 142.

²⁵ “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 79-99.

²⁶ Esto no quita que Wittgenstein no fuera respetuoso con el proceder heideggeriano. Recordemos que se refirió directamente al filósofo alemán en sus conversaciones con Friedrich Waismann acerca de la ética [Friedrich Waismann, *Wittgenstein y el círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí, ed. Brian F. McGuinness, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 61 –esta frase no fue incluida cuando la conferencia apareció por primera vez en *The Philosophical Review* en 1965]. Wittgenstein decía entender lo que Heidegger quiso decir con “ser” y “Angst”. ¿Cómo, podríamos preguntar, si lo que hizo el alemán fue arremeter contra los límites de nuestra jaula?, cf. Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, trad. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995, p. 43. Como explica Barrett, usando oblicuamente el lenguaje podemos trascenderlo y hacernos entender, aunque estrictamente no estemos diciendo nada, cf. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., pp. 82-83, 128-129. A lo que Wittgenstein se opondría de la actitud heideggeriana es a la teoría. Desde este punto de vista, el alemán hizo más que arremeter contra los límites del lenguaje.

²⁷ En esto también insiste Gabriel, “¿La Lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein”, op. cit. pp. 131-133. Recordemos lo que Wittgenstein escribiera a von Ficker: “Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales muchos mantienen hoy discursos vacíos, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas”, cita tomada de Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 133).

pensamiento parabólico heideggeriano²⁸). Tanto el alemán como el austriaco coincidieron en que el arte es capaz de dar cabida a ese animal salvaje que todo gran arte contiene (que Wittgenstein echase en falta en la casa que construyera para Gretl). La poesía deja-ser aquello que comunica precisamente porque es una forma de silencio, porque no interfiere con lo oscuro. La filosofía heideggeriana, sin embargo, no cumple este silencio poético (porque quiere mostrarnos un camino y no sólo ayudarnos a dejar atrás aquello que no nos deja caminar, a pesar de todo el empeño que el filósofo pusiera en preguntar de la forma más respetuosa posible). No es gratuito que el alemán se ocupase de la verdad²⁹ y el austriaco del significado³⁰, que el primero se atreviese a teorizar sobre la verdad como desocultamiento y que el segundo se limitase a callar ante lo oscuro. El silencio wittgensteiniano y la prosa cuasipoética heideggeriana no son equiparables³¹, pues si la

²⁸ Cacciari, *Hombres póstumos*, op. cit., p. 24. I. Reguera también llamó nuestra atención sobre el hecho de que la filosofía heideggeriana concluye allí desde donde la wittgensteiniana parte, cf. *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, EDAF, 2002, p. 168. Desde el punto de vista wittgensteiniano, no es posible pensar esencial alguno (como argumenta Cacciari en relación a otra cuestión, la “Klarheit” wittgensteiniana se constituye en la más estricta renuncia a toda palabra esencial –cf. *Hombres póstumos*, op. cit. p. 39–, pero esto es lo que Heidegger buscó durante mucho tiempo). La poesía nunca será del alma, cf. Heidegger, M., “El habla en el poema”, *De camino al habla*, op. cit., pp. 29-62]. Nunca será el canto del extranjero por antonomasia. Sólo podemos escuchar (en lo que precisamente Heidegger insistiese tanto). Parafraseando a Cacciari, toda la poesía humana es reconocimiento de la partida silenciosa del alma (*Hombres póstumos*, op. cit., p. 113). De ahí que el italiano hable en términos de “gran utopía” en relación a la concepción heideggeriana del arte como verdad. Para Wittgenstein el lenguaje no puede ser la casa del ser. Siguiendo en estos términos, el lenguaje es la partida. Utópica es también para Cacciari la armonía krausiana entre palabra y cosa, entre palabra y acción (Ibid., 179).

²⁹ Como hemos podido ver en la nota a pie no. 5, el concepto de verdad heideggeriano no tiene nada de ortodoxo. Heidegger rompió con una tradición filosófica de pensar la verdad que reunió a grandes adversarios, extendida desde Platón hasta Nietzsche. Platón opuso arte y verdad. La obra de arte quedaba reducida a mera copia de una copia de la idea. Nietzsche tomó el bando contrario. Optó por el arte (por la ficción, por lo retórico, lo único que existe), pero también lo opuso a la verdad (o a la ilusión de verdad). Heidegger fue el primero en reconocer verdad en el arte. Esta verdad, por otro lado, no tiene nada que ver con la de Russell. Sin embargo, Wittgenstein no estaba interesado en ninguna de las dos (aunque probablemente hubiera sido más respetuoso para con la heideggeriana). Acerca de la concepción heideggeriana de la verdad del arte, cf. Babette E. Babich, “Heidegger’s Truth of Art and the Question of Aesthetics”, en el volumen por ella editado *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick a. Heelan*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 265-278. Sin embargo, Heidegger entendió junto a la tradición filosófica occidental desde Platón hasta sus días (dejando a un lado a Nietzsche) la verdad como algo profundo. El enfoque wittgensteiniano era muy diferente, cf. Janik, “Wittgenstein, ethiek en het zwiigen van de muzen”, *Europees humanisme in fragmenten. Nexus* 50 (2008): pp. 319-334.

³⁰ Como Janik ha puesto de relieve, Wittgenstein se resistía a hablar de sus ideas como verdaderas hasta en el *Tractatus* (en su filosofía madura lo único que queda es significado). La filosofía no podía ser verdadera desde el punto de vista de Wittgenstein (sólo podía ser útil, y esto hasta cierto punto, después tenía que ser abandonada) y lo útil para lo más importante –sobre lo que no se puede hablar–, que implica la acción, no se mide en esos términos, cf. “Wittgenstein, ethiek en het zwiigen van de muzen”.

³¹ Aunque coincidimos con Rorty y con Reguera: ciertamente nos parece que hubo una especie de cruce de caminos en direcciones opuestas entre el pensamiento de ambos filósofos (cf. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, op. cit., p. 81) o que la misma búsqueda motivó su pensar, pero al revés (cf. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 168). La osadía del *Tractatus* de separar lo decible de lo indecible, la afirmación de que de lo indecible no se puede decir nada (señalamos esta incongruencia –quizás cabría hablar de infidelidad, como hizo Hadot, cf. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 44– con Reguera, cf. *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 42. Nos parece, sin embargo, que la incongruencia de las *Investigaciones filosóficas* (trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, edición bilingüe alemán-castellano, Barcelona, Crítica, 2002) señalada también por Reguera –mostrar que todo era juego de lenguaje jugando con el lenguaje, véase también Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., 94-96– es de menor calibre que la del *Tractatus*. En la primera obra se utiliza el lenguaje para hablar de aquello de lo que no se puede decir nada –nos parece muy acertada la exposición de Hadot de cómo las últimas proposiciones intentan mostrar lo inexpressable mediante la incorrección, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit. pp. 50-55–, en la segunda se hace con el lenguaje lo único que se puede hacer con él. Es más, ese juego wittgensteiniano con el lenguaje de las *Investigaciones* puede compararse al modo en que Kraus

primera actitud verdaderamente deja-ser a lo otro, la segunda se esfuerza en darle forma, en pensarlo públicamente, en hacer filosofía teórica³², después de todo, por muy peculiar que ésta sea³³. Si Wittgenstein nos recordaba la necesidad de tomar consciencia sobre nuestras representaciones acerca de la realidad (después sólo quedaba abandonar la escalera), Heidegger trató de unificarlas en una única visión con la que enfrentarnos a lo que nos rodea³⁴. Nosotros, lejos de juzgar la representación del alemán, nos limitamos a poner esta diferencia de relieve³⁵.

Sin embargo, dejando a un lado lo que llegase a *decir* el alemán, podemos aprender mucho de su *mostrar*. Consideramos el modo en que Heidegger *mostrase* el proceso artístico en *El origen de la obra de arte* a partir del lienzo de Van Gogh una investigación estética ejemplar. Aunque en ocasiones pecase de decir aquello que sólo se puede callar, Heidegger logró iluminar aspectos muy importantes del fenómeno artístico. Ya lo dijo Wittgenstein, incluso cuando nuestro lenguaje se va de vacaciones, apunta a algo. No sólo cabe servirse del ejemplo heideggeriano, sino que puede ser conveniente hacer uso de algunas de sus nociones, intentando descargarlas de las conclusiones a las que llegase con ellas, para comprender determinadas intuiciones que tuviera Wittgenstein. Pensemos, por

expuso el lenguaje en *Die Fackel* –más que analizar el lenguaje con el lenguaje, hizo que éste se mostrase a sí mismo, trazó los límites, nunca mejor dicho, desde dentro, también en las *Investigaciones*) o el haberle dado nombre (*lo místico*) es comparable al bautismo del ser como *Ereignis* o a la creación de la *Geviert* tras la tachadura del Heidegger maduro. Sin embargo, creemos necesario insistir también en los puntos en común entre el primer Wittgenstein y el joven Heidegger, algunos de ellos señalados por Rorty (“Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, 92-94), que consideramos distancian el pensamiento del segundo Wittgenstein del heideggeriano. Por ejemplo, el hecho de que en las *Investigaciones* Wittgenstein callase acerca de lo místico hasta el punto de que esto no aparece ni siquiera explícitamente como límite (cf. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., pp. 13-14; y no porque Wittgenstein ya no “fuese” místico, como parece pensar Rorty) no puede compararse al esfuerzo (inconcluso) heideggeriano por iluminar desde la temporalidad el “verdadero” ser, ése que se había olvidado. Wittgenstein y Heidegger no se diferencian principalmente por un vasto número de cuestiones que trataron de forma distinta, sino que es cuestión de enfoque, de cosmovisión, de modos de hacer, de modos de vivir (y ya vimos lo que esto supuso para Wittgenstein, quien tanto se esforzó en hallar una solución común para sus problemas filosóficos y vitales –por otro lado, ¿existe mejor ejemplo de la toma de conciencia de la muerte crucial para la noción de autenticidad heideggeriana que el del soldado wittgensteiniano en primera línea de fuego por elección propia?, cf. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*, 2ª ed., trad. Damián Alou, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 140-141).

³² Recordemos la diferencia establecida por S. Toulmin entre filosofía especulativa y práctica (cf. “Wittgenstein and the Revival of Practical Philosophy”, *Wittgenstein and the Philosophy of Culture: Proceedings of the 18th international Wittgenstein Symposium (13th to 15th August 1995, Kirchberg am Wechsel (Austria)*, ed. Kjell S. Johannessen y Tore Nordenstam, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1996, pp. 9-17).

³³ No vale vestir a la filosofía de metáforas para cruzar la orilla. Cuando las palabras poéticas son arrancadas del poema e introducidas en un discurso filosófico dejan de ser poesía, pues tras dejar el juego de lenguaje poético han de funcionar según las reglas del juego del lenguaje filosófico heideggeriano. Lo que las volvía poéticas era el contexto que las cobijaba y les fue arrebatado de cuajo esto mismo. (Y es que lo que hizo Heidegger fue ofrecernos un juego de lenguaje más. Estamos de acuerdo con Rorty: “La jerga heideggeriana no es más que el regalo que nos hizo Heidegger, y no el regalo del ser a Heidegger” (“Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, op. cit., p. 99).

³⁴ Sobre esto, cf. *Ibid.*, pp 97-98.

³⁵ Evidentemente, la filosofía del austriaco implica una determinada representación de la realidad. Sin embargo, ésa no era la intención de Wittgenstein. El austriaco no quería ofrecer una alternativa a la filosofía a la que se enfrentaba, lo que sí quiso el alemán. Parafraseando a Wittgenstein, se trataba de acabar con todos los ídolos sin crear uno nuevo (MS 312, p. 413). De ahí el esfuerzo del austriaco por llamar la atención sobre malentendidos desde diferentes puntos de vista y el que en muchas ocasiones no nos quede claro qué perspectiva era la suya. Se tenía que ganar consciencia sobre el propio modo de mirar, pero no se quería ofrecer uno en concreto. No quería que nos aferrásemos a su escalera (de ahí que insistiera en la necesidad de abandonarla). Esto explica que muchos de sus nociones más acertadas necesiten ser reconstruidas, como hiciera Johannessen con el “conocimiento intransitivo”, Hagberg con los juegos de lenguaje y Barrett con sus posturas éticas –lo que fue puesto de relieve por los últimos dos pensadores.

ejemplo, en el uso que hiciera el austriaco de la metáfora del velo³⁶. Wittgenstein la dejó para sus escritos privados, usándola en contadas ocasiones³⁷. El uso que hiciera Heidegger de la metáfora puede iluminar la noción wittgensteiniana. Sin embargo, mediante la metáfora habría que apuntar a algo sin imponer las conclusiones heideggerianas a lo apuntado. Apuntemos al apuntar, sin entrar en el ámbito del decir.

Insistamos en la importancia que diera Wittgenstein a la noción del lenguaje como una práctica. Es justo en este punto donde el austriaco se distanciaría de Heidegger. Retomemos nuestra referencia a Kraus. El escritor dio el primer paso wittgensteiniano, buscó la purificación del lenguaje, pero no se preguntó por sus límites³⁸. El lenguaje krausiano es ético –el gran arma de la ética–, grave error si se mira desde el punto de vista de Wittgenstein. Lenguaje y sujeto ético son uno, esto es lo mismo que lenguaje y sustancia, luego Kraus regresó a la síntesis que se intentaba dejar atrás –lenguaje y realidad. El que desmontó tantos altares cayó en la santificación del lenguaje, un *nuevo ídolo* nietzscheano. No es de extrañar que Georg Trakl lo retratase como a un sacerdote³⁹. El tribunal que Kraus instaurase se lanza una y otra vez contra los límites del lenguaje. El escritor no sólo no tiró la navaja después de haberla usado, la puso en un pedestal y la veneró. Esto es lo mismo que le sucediera a Heidegger, que otorgó al lenguaje el título de casa del ser⁴⁰.

Wittgenstein “desmitologizó” el lenguaje (todos los posibles, incluso el formal), quedándose con la manera en que dicho lenguaje es usado⁴¹. El análisis filosófico deviene en la filosofía wittgensteiniana una manera de hacer gestos cuyo objetivo es ayudarnos a ver lo que tenemos delante de nuestras narices tras hacernos conscientes del peso de las gafas que llevamos puestas. La filosofía sólo debe ocuparse del lenguaje hasta lograr la disolución de los problemas que han devenido en él, digamos, por una cierta orientación filosófica, gracias a la llamada de atención sobre su uso. Después sólo cabe el silencio.

³⁶ Véase por ejemplo, MS 138 9a: 24.1.1949.

³⁷ No es de extrañar que Wittgenstein no se ocupase en detalle de esta metáfora. J. Margolis ha puesto de relieve en relación a las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida” que el austriaco ni siquiera se ocupó en detalle de los puntos más innovadores de su pensamiento, Gibson J., y Huemer, W., eds. *The Literary Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2004, p. 322.

³⁸ Cf. Cacciari, M., *Krisis: Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. Romeo Medina, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 140-141, 189-190.

³⁹ En su poema titulado ‘Karl Kraus’: “Blanco sumo sacerdote de la verdad, / cristalina voz en la que habita el helado aliento de Dios, / iracundo mago, / bajo cuyo flameante manto resuena la azul coraza del guerrero”, *Sebastián en sueño*, en Georg Trakl, *Obras completas*, trad. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1994, p. 123.

⁴⁰ Sobre esto, cf. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, op. cit., 95.

Cabe hacer hincapié en otra diferencia importante en relación a la noción de conocimiento intransitivo de Wittgenstein. Para Heidegger todo es lenguaje. Todo nuestro conocimiento es proposicional, como pone de relieve su concepto de *precomprensión*. La opinión de Wittgenstein era muy distinta. Wittgenstein puso de relieve que gran parte del conocimiento humano no es de carácter proposicional, cf. Wittgenstein, L., *Zettel*, trad. Octavio Castro y Ulises Moulines, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, §453. Es más, la parte que sí lo es descansa sobre la que no lo es. Véase por ejemplo MS 136 80a: 8.1.1948. Esto también fue lo que Wittgenstein quiso decir cuando insistió en que para entender una simple frase uno necesita entender el lenguaje (*Investigaciones*, op. cit., §199; *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. Anthony Kenny, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 50). Johannessen señala esta misma divergencia entre las filosofías de Wittgenstein y Gadamer en relación a la conexión establecida por Jörg Zimmermann en *Sprachanalytische Ästhetik. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, cf. “Philosophy, Art and Intransitive Understanding”, *Wittgenstein and Norway*, ed. Kjell S. Johannessen, Rolf Larsen y Knut Olav Amas, Oslo, Solum Forlag, 1994, pp. 220-221.

⁴¹ Sirvámonos de la claridad de A. Janik: “De hecho, donde Kraus apela al místico “Ursprung” del lenguaje, el Wittgenstein maduro desmitologiza *die Sache selbst* pidiéndonos que echemos un buen vistazo a la práctica, citando a Goethe todo el tiempo: Im Anfang war die Tat”, *Assembling Reminders*, Estocolmo, Santérus Academic Press, 2006, p. 155.