

La tensión entre descripción e interpretación en la convergencia de Wittgenstein y Heidegger

JAVIER HERNÁNDEZ SOTO

RESUMEN. La presente investigación se centra en la tensión entre descripción e interpretación enfocada desde la lectura conjunta de Wittgenstein y Heidegger. Desde los aportes de Heidegger, en especial su rehabilitación ontológica de la hermenéutica, se examina su repercusión en la teoría de la proposición que sustenta Wittgenstein en el *Tractatus*. La alternativa planteada trata eludir dos posturas reductivas, afirmar que todo es interpretación (en un sentido subjetivo) o afirmar que solo hay hechos, a los cuales hay que remitirse sin más. El saldo final de la relación entre la descripción y la interpretación apunta hacia la convergencia de las propuestas filosóficas de Wittgenstein y Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Hermenéutica, enunciado, lenguaje, ontología.

ABSTRACT. This investigation concentrates in a tension between description and interpretation from Wittgenstein and Heidegger's lectures. From Heidegger's contributions, specially his hermeneutic ontological rehabilitation, it analyzes his repercussion in Wittgenstein's theory of proposition in *Tractatus*. The alternative tries to elude two reductive positions, to say that everything is interpretation (subjective sense) or to say that only there are facts, to refer them their self. Finally, the relationship between description and interpretation points to convergence of philosophical views of Wittgenstein and Heidegger.

KEY WORDS: Hermeneutic, proposition, language, ontology.

Introducción

El inicio de la filosofía en el siglo xx puede entenderse como un esfuerzo por liberarse de la dictadura de los hechos, es decir del positivismo¹. Tal corriente filosófica aseveraba que únicamente había que remitirse a los hechos, a una ajustada descripción de ellos. Por ello negaba toda mediación entre los hechos y el *sujeto* que captaba los hechos, se pretendía que los sentidos fueran puros y neutros en la recepción de los datos. Pero esta imagen de nuestra relación con el mundo empieza a sufrir serias críticas; las más importantes en influyentes son realizadas por E. Husserl y G. Frege.

Producto de estas críticas surgen las corrientes de filosofía analítica y fenomenología, las cuales de diferente modo van a cuestionar la relación directa entre el sujeto y los hechos que ingenuamente había asumido el positivismo. En este movimiento crítico se enmarcan los trabajos de Wittgenstein y Heidegger, precisando las diferencias en sus salidas y alternativas. El predominio de los hechos, la pura descripción de estos, conlleva hacia la tensión en relación con la subjetividad humana que capta estos hechos, de este modo el factor interpretativo es reducido problemáticamente. Para examinar esta cuestión se toma en cuenta dos obras fundamentales del siglo xx, el *Tractatus Logico-Philosophicus* y *Ser y tiempo*, donde no solo el problema en cuestión es tratado, sino los fundamentos de la propia filosofía². Por motivos de exposición vamos a comenzar presentado la obra Heidegger para luego dar paso a una crítica de la descripción como se da en el *Tractatus*.

Heidegger, ontología e interpretación.

Heidegger se da a conocer en 1927 con *Ser y tiempo*, elaborando allí una ontología fundamental a partir de la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser. Para este filósofo el ser es el oculto tema que mueve todo el pensamiento filosófico, por ello es necesario tomar conciencia de lo que es el ser, preguntarse por él. En su

1 El filósofo colombiano Carlos B. Gutiérrez en su artículo *La ardua liberación de la interpretación* presenta una visión panorámica de cómo la descripción cede a favor de una asunción no subjetiva de la interpretación. En primer término rescata la figura de Nietzsche y su célebre afirmación «solo hay interpretaciones» agregando al respecto: «Interpretar no es, sin embargo, una empresa subjetiva; quien interpreta y se interpreta es el ser de lo que es, la voluntad de poder, los instintos» (2008: 269).

2 El impacto de las propuestas de Wittgenstein y Heidegger han sido tomadas en cuenta en la filosofía contemporánea, leyéndolas en clave de convergencia. A este respecto los principales referentes en esta empresa son: K. O. Apel (1967) y Richard Rorty (1993). Sin embargo espero que se muestre que los resultados a los que se llega no son reductivos a estas posiciones. En primer lugar, en el caso de lo que plantea Apel, tomo distancia de sus posturas, porque se rechaza toda constitución trascendental (pragmática) del lenguaje y tampoco se apuesta por una reconstrucción de la racionalidad. Por otro lado no me parece convincente el relativismo cultural en el que desemboca los planteamientos de Rorty, pues considero que aún se puede dar cuenta de una descripción del mundo en términos de verdad o falsedad, y no por convención (aunque claro está, tal descripción ya no tiene de sustrato el vocabulario de las sensaciones o de la percepción de un sujeto, sino un sustrato lingüístico-pragmático-hermenéutico).

análisis la pregunta por el sentido del ser ha de ser contestada por el propio ente que se hace esta pregunta, el hombre, que en su terminología es el *Dasein*, en ser-aquí, pues es en tal aquí donde el ser se abre para constituir el mundo. Se investiga el ser tomando en cuenta la mediación que se da en el *Dasein*, por ello un punto medular es la pre-comprensión del ser, que se vuelve el hilo conductor de la analítica del *Dasein*³.

El *Dasein* se define desde su estar-en-el-mundo, este fenómeno encierra la facticidad de la existencia humana, por eso se plantea su análisis en tres aspectos unitarios: el mundo (destacando la significatividad), el quién es en el mundo (poniendo de relieve la publicidad del uno) y el estar-en como tal. Este último es decisivo en la apertura del ser, y a su vez se examina en tres aspectos: la disposición afectiva, la comprensión y el discurso. Estos conceptos existenciales muestran la textura de la apertura del *Dasein*, la constitución de su Ahí, de su estar abierto al mundo. Ya no se ve al hombre como una dicotomía de cuerpo y mente, tampoco desde la aporía de un mundo externo conjuntamente a un solipsismo corrosivo⁴, sino desde la facticidad de su existencia, la cual se da como un estar arrojado al mundo, que configura la esencia del *Dasein*, el cuidado; la condición de arrojado se da desde una disposición afectiva que tiembla anímicamente nuestro acercamiento al mundo, conjuntamente con la comprensión se expresan y se configura en el discurso, éste a su vez se despliega en la existencia como lenguaje, la expresión pública del discurso.

Deteniéndonos en el tema de la comprensión⁵, ésta se entiende como el modo de estar abierto del *Dasein* que le provee de cierto entendimiento previo en su trato con el mundo, es decir la comprensión nos dice que siempre estamos en una situación que de una u otra manera ya nos es inteligible. La comprensión se adelanta a nuestra experiencia, siempre nuestros ante-juicios, pre-juicios, se anticipan y nos abren el mundo. Según propone Heidegger, la comprensión y también la interpretación se pueden estudiar desde tres coordenadas que moldean su sentido: el *haber-previo*, el *ver-previo* y el *modo previo de conceptualizar*; estos conceptos se refieren a cómo ya desde su horizonte previo la interpretación en cuestión se va concretizando poniendo de relieve un componente ontológico (resaltando que un ente se capta según el «en

3 En lo referente a la explicación del proyecto de Heidegger remito a mi tesis *Diferencias y similitudes entre el primer Wittgenstein y el primer Heidegger a partir del concepto de mundo* (2011), en particular el apartado 3.2 *Alcances generales de sobre Ser y tiempo* (p. 114-134). Asimismo, puede encontrarse en ese trabajo las referencias de los términos técnicos en su lengua original, aquí nos dispensamos de ello.

4 El problema del mundo externo y el solipsismo es tomado como punto de partida en mi tesis, pues constituyen las aporías del proyecto filosófico de la modernidad, saliendo de estas aporías se da paso a una reflexión más cercana al mundo de la vida y la experiencia cotidiana. Véase al respecto Hernández (2011), especialmente el Cap. I *Historia del problema del solipsismo* (13-54), y los apartados 2.4 *La crítica wittgensteniana a los problemas del mundo externo y el solipsismo* (79-112) y 3.4 *La crítica de Heidegger al problema del solipsismo y el mundo externo* (164-199).

5 Las siguientes líneas son un resumen apretadísimo de los siguientes párrafos de *Ser y tiempo* (1997): §31 *Dasein en cuanto comprender*, §32 *Comprender e interpretar* y §33 *El enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación*. La manera de citar es doble, la primera paginación es de la versión canónica, Martin Heidegger *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 17. Auflage, 1993, y la segunda es la de la traducción de Eduardo Rivera Cruchaga (1997).

cuanto qué» previo), visual y lingüístico, derivándose de la existencia concreta a otros mundos en los que el Dasein se ocupa. En términos existenciales la comprensión se da como un estar abierto a posibilidades, a posibles modos de ser del Dasein, lo que significa que lo que el Dasein proyecta son sus propias posibilidades.

La interpretación aparece como la explicitación de lo contenido en la comprensión, como una elección entre las posibilidades que allí se abren, por ello mismo la interpretación es siempre parcial y limitada. Ésta se mueve en el plano lingüístico, mostrando la apertura desde la cual el mundo se da para el Dasein, es decir la interpretación tiene una carga ontológica, nos dice de las posibilidades que se despliegan en la existencia. Por eso cuando de la interpretación se deriva el juicio o enunciado algo ocurre con relación al mundo circundante, éste se oculta conjuntamente con el trato pragmático y solo se muestra el enunciado, dando la apariencia de ser autónomo, desvinculándose de la facticidad de la existencia.

Wittgenstein, lógica y descripción

Esbozada la postura de Heidegger sobre la interpretación y el enunciado, tenemos que toda descripción está siempre mediada por una interpretación. Ahora examinaremos hasta que punto alcanza e interpela esto a la concepción de Wittgenstein respecto a la proposición como modo en que se realiza la descripción. La proposición (que aquí equivale al enunciado) para Wittgenstein tiene una función descriptiva, es la figura con sentido y verdadera del mundo. De ese modo podemos interpretar la proposición como el privilegio de la mirada teórica, que surgen del *dejar-ver previo* teorizante⁶, que construye un modelo teórico de los hechos; la particularidad está en que la proposición wittgensteniana se constituye de modo distinto al enunciado de la lógica tradicional, pero prosigue en el radio de la mirada previa que busca la contemplación. Si la proposición se rige desde esta mirada, entonces tenemos que señalar el ocultamiento de la dimensión pragmática. El siguiente grupo de aforismo parece sugerir ello:

3.262 Lo que no alcanzan a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso.

3.326 Para reconocer el símbolo en el signo hay que atender al uso con sentido.

3.33 La sintaxis lógica no permite que el significado de un signo juegue en ella papel alguno; tiene que poder ser establecida sin mentar el significado de un signo; ha de presuponerse solo la descripción de las expresiones.

6 Asumimos que el *Tractatus* tiene una motivación esencialmente teórica, es decir quiere ver el mundo desde intereses cognitivos, en cuanto quiere limitar aquello de lo que se puede hablar. Pero esto no agota los intereses de Wittgenstein, pues el *Tractatus* constituye la parte escrita de su reflexión, la cual da paso a la no escrita, más importante, y que propugna un sentido ético-valorativo contrapuesto al descriptivo-fáctico de su obra escrita. Véase al respecto la carta a Von Ficker, citado en la introducción al *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001) de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, p. ix.

El conjunto de proposiciones se constituye como lenguaje, este lenguaje es un conjunto de signos empleados para representar el estado de cosas que les corresponde, es decir los signos están por los objetos y representan de acuerdo a un simbolismo determinado. En 3.262 se señala que el uso del signo saca a la luz lo que los signos no expresan explícitamente, esto es que los significados de los signos primitivos ya tienen que ser comprendidos, el uso tiene que mostrarnos que un signo primitivo tiene que corresponder a algo (3.263). Pero este aspecto remitido al uso es complementario, tiene un carácter secundario respecto a la configuración pura de los signos, de sus relaciones y determinaciones. El uso en 3.263 es un aspecto que se deriva de la relación pura entre los signos, de la sintaxis. Esta tendencia se hace más fuerte, a tal punto que subsume el uso en la dimensión sintáctica, postulando el privilegio del «uso lógico-sintáctico». Apreciamos que en 3.326 el uso con sentido alude a cierta visualización (comprensión) de la estructura sintáctica, lo que se traduce como una visualización de la determinación de lo que expresa un signo desde el modo de expresarse dado por el simbolismo (véase el aforismo 3.323). Si la proposición quiere ser una figura de la realidad (3.327), una figura lógica, la única capaz de figurar la realidad (2.181, 2.182, 2.19), tiene que atenerse al uso con sentido, el uso lógico-sintáctico, que más que privilegiar el uso privilegia la estructura sintáctica que sustenta al uso.

Se elige con resolución la sintaxis, la cual tiene que fundamentar las proposiciones con sentido sin recurrir al significado. La sintaxis por sí misma tiene que determinar las relaciones signicas, que permiten la representación y la figuración, la única condición que necesita es que los signos pueden estar en lugar de los objetos. Esto es solo un supuesto que se da por sentado, pues lo que se busca es el sentido de la proposición; la determinación puntual del significado lleva al tema de la determinación de la verdad de cada proposición, pero Wittgenstein sostiene que para que una proposición sea verdadera o falsa ya debe previamente tener sentido.

Confrontación entre descripción e interpretación

La crítica de Heidegger a la proposición señala que ésta privilegia el aspecto teórico-cognitivo; si bien así se descubre la objetividad de los hechos, se da a la par el ocultamiento de la trama de remisiones pragmáticas contextuales de la proposición. Examinando el *Tractatus* vemos que el plano del uso en la proposición aparece ya predeterminado por la asunción privilegiada de la estructura lógica-sintáctica. Desde tal asunción se constituye el uso formal del signo proposicional, el uso con sentido, pero este uso se ve restringido a la estructura lógica. De ese modo se oculta todo tipo diferente de abordaje de la facticidad, pues de entrada los otros usos son excluidos o reducidos al uso privilegiado⁷, sin embargo éste solo es posible desde el *ver-previo* que

7 Sin embargo esta reducción a la función figurativa no es restrictiva respecto a los modos de figurar. El profesor Álvaro Revollo pone de relieve el holismo epistemológico y el convencionalismo teórico del *Tractatus*: «... Wittgenstein estaría de acuerdo en que es la ciencia la que describe el mundo con sentido, pero eso no implica

configura incluso la asunción de la sintaxis lógica. Tal *ver-previo* se constituye como la estructura hermenéutica que predetermina esta reducción a un uso privilegiado, a un único modo de entender el lenguaje.

El privilegio de lo teórico (dado en el aspecto sintáctico) y el ocultamiento de lo pragmático-hermenéutico en la constitución de la proposición es un preámbulo de nuestra crítica. Ello porque la mirada previa que apunta a la teoría solamente es posible a partir de la apertura previa de algo así como un ente que solo es contemplado, que solamente está-ahí para la mirada teorizante. El *ver-previo* necesita de un *haber-previo* que muestre y abra al ente «en cuanto qué», es decir se requiere la apertura previa que constituye la pre-comprensión de «algo en cuanto algo». En este punto se da la ocasión de confrontar la ontología y lógica wittgensteinianas con la crítica heideggeriana al enunciado.

Para que la proposición se constituya como tal hace falta la modificación del «en cuanto qué» hermenéutico que dé paso al «en cuanto qué» apofántico (lógico-formal). En la explicación de Heidegger este paso implica un cambio de la configuración ontológica del ente, pues se pasa de un estar a la mano (útil) a un estar ahí (cosa), acompañada del *ver-previo* co-originario, destacando las propiedades que van a ser predicadas de la sustancia (presencia). El *haber* y *ver previos* configuran la aprehensión de la cosa y sus propiedades, que son llevadas al plano proposicional, en tanto sujeto y predicado, constituyéndose así el enunciado proposicional. Desde una óptica wittgensteiniana podemos calificar esta concepción como obsoleta, pues se toma distancia del esquema sujeto-predicado, y en su lugar se plantean conceptos lógico-matemáticos y funciones veritativas.

Considerando el cambio de lenguaje simbólico que opera Wittgenstein, y la relevancia filosófica que esto trae, hay que aceptar la particularidad de su empresa; pero lo que está en cuestión es la propia ontología que opera subterráneamente en relación a las modificaciones formales y simbólicas. Y esto es lo que se pretendía al destacar el *ver-previo* en la proposición, poniendo de relieve el privilegio de un tipo de uso; lo ya logrado con el *ver-previo* nos remite al *haber-previo* de la proposición wittgensteiniana, pues tal *ver-previo* solo es posible como desenvolvimiento de lo que ya está abierto. Asumiendo esto tenemos que la proposición tiene que pre-comprender «algo en cuanto algo» para figurar el mundo, aunque todavía no podamos determinar ese «algo en cuanto algo», pero sabemos que abre la noción de hecho, de relacionalidad

que el discurso científico desenmascare la naturaleza intrínseca del mundo a través de un método privilegiado, o que represente al mundo tal y como éste es desde los «hechos brutos». Como espero haber dejado en claro hasta esta parte, la ciencia a través de un sistema de proposiciones como instrumentos de medición, construye un mundo, pero hay varias maneras en que podría ser descrito dicho mundo, varios modelos o varias redes desde las cuales miraríamos (y mediríamos) el mundo» (2009: 43). La gama de posibilidades para describir el mundo con sentido (considerando que la descripción científica no implica esencialismo) es amplia y la elección de la red teórica con la que se describe, depende en buena medida de criterios pragmáticos. Desde la óptica del profesor Revollo tenemos que Wittgenstein ha avanzado respecto al positivismo, pues toma en cuenta la mediación lógica-lingüística, la cual pasa a convertirse en central para dar cuenta del mundo.

y de facticidad. En este «en cuanto qué» opera un nivel más elevado de formalización en relación a la lógica tradicional. Lo que se descubre en este *haber-previo* del «en cuanto qué proposicional» es la posibilidad de dar cuenta del sentido de la proposición. Se hace accesible el plano del sentido de la proposición, siendo lo central de ésta que apunte a los hechos, a la realidad. Este paso de las propiedades al sentido proposicional se hace posible porque Wittgenstein modifica la concepción estática de la realidad y más bien apuesta por una ontología basada en la facticidad, en el predominio del hecho sobre el objeto, con lo cual se supera el ámbito del esquema sujeto-predicado y se permite estudiar las relaciones de los signos proposicionales entre sí.

Lo relevante de una proposición no es que pueda predicar propiedades de un sujeto (sustancia), sino que asegure su sentido, que pueda estar segura de apuntar y representar la realidad, los hechos. Para establecer cuál es el sentido de una proposición, Wittgenstein se basa en el isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, y en la particular ontología que propone, veamos brevemente en qué consiste esto:

4.2 El sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.

Y estas posibilidades, donde se da la tensión acto-potencia en términos lógicos son llevadas a formalización con el fin de poder determinarlas mediante el cálculo, por ello dice:

4.4 La proposición es la expresión de la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales.

4.41 Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales son condiciones de la verdad y falsedad de las proposiciones.

La relación entre 4.2 y 4.4 señala que el sentido de la proposición es lo que se expresa en las proposiciones elementales, o sea, que la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas es la coincidencia y no coincidencia del darse y no darse efectivo de estados de cosas. Hablamos de posibilidades veritativas cuando englobamos el darse y no darse de los estados de cosas, con lo cual se determina la verdad, cuando el estado de cosas al que nos referimos se da efectivamente, y también se determina la falsedad, cuando el estado de cosas no se da. Basándose en lo que se determina como el sentido de la proposición y luego su expresión como posibilidades veritativas se plantean las funciones de verdad, es decir el cálculo de la validez de las combinaciones proposicionales.

El tema del sentido es el aspecto fundamental en la determinación de la proposición y de las condiciones veritativas. Pero para determinarse como tal, el sentido se basa en conceptos y nociones que habría que volver a revisar para sacar a la luz el «en cuanto qué» buscado. Se puede explicar el sentido de la proposición como la doble

coincidencia de la posibilidad de darse en la facticidad empírica o no darse; el sentido de la proposición consiste en aprehender estos dos polos de la facticidad, en servir de soporte lógico tanto a la verdad como a la falsedad.

La proposición en tanto figura tiene sentido cuando representa el estado de cosas, cuando se construye un modelo teórico que contiene la posibilidad de tal estado de cosas, para desde allí definir la verdad o falsedad. La figura representa la realidad porque los elementos de la figura se relacionan entre sí de la misma forma que los elementos de los estados de cosas también se interrelacionan, es decir se da una suerte de coordinación entre la estructura de los nombres y de los objetos (2.15 a 2.1515). Esta coordinación se conoce como el isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, pues supone que ambas dimensiones poseen la misma estructura. En el horizonte común que se abre con esta coordinación se plantea como fundamental la relación signo (nombre) y objeto, uno a uno, pues se asegura que esta relación garantiza la exigencia de la precisión de sentido (3.23). Tanto en el plano ontológico como en el lingüístico, la noción de «objeto alcanza un valor eminente», a tal punto que se la puede interpretar como fundamental en la constitución del sentido, pues lo que figura la proposición es un estado de cosas con relación al darse o no, y tal estado de cosas se define como un conjunto relacionado entre sí de objetos, como la posibilidad de estar en tal o cual combinación unos con otros⁸. Por ello considero que lo que se refiere al objeto es crucial en la determinación del sentido de una proposición y de lo que es la proposición misma, y desde el contexto de la problematización que aquí se plantea, el objeto se muestra como la noción que revela el sutil «en cuanto qué» que opera en la comprensión previa que se tiene del mundo, con la que se abre el mundo, y a la par se configura la proposición con sentido. Entonces cabe preguntar: ¿La experiencia ontológica del objeto wittgensteniano ha rebasado el horizonte de la ontológica tradicional, de la lógica y la metafísica aristotélica?

El objeto puede ser definido como la aplicación el principio «los compuestos se dividen en simples» (2.0201); de ello resulta que debe de existir lo simple en términos lógicos. ¿Tal definición lógica de lo simple, del objeto, es ontológicamente neutral, se desentiende de la ontología de la presencia? Los siguientes aforismos pueden darnos una idea de ello:

- 2.021 Los objetos forman la sustancia del mundo.
- 2.023 Lo que constituye esta forma fija son precisamente los objetos.
- 2.024 La substancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso.
- 2.026 Solo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo.

8 Hay que precisar que para Wittgenstein los objetos no son entidades autónomas, no subsisten por sí mismas; el profesor Revollo destaca esto al escribir: «La relación de los objetos en ese tejido (como nodos en una red) es la única posibilidad de los mismos objetos; no son vistos independientemente uno de otro, y por lo mismo no son cognoscibles (en una representación, una figura) sino solo en su relación dependiente a un entramado» (2009: 38).

2.027 Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo.

2.0271 El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.

El propio Wittgenstein nos habla de los objetos en tanto sustancia del mundo en 2.021, ello en el sentido de necesitar una suerte de punto de apoyo para poder figurar, para que la proposición tenga sentido capturando los dos polos del darse. Por ello, en tanto sustancia del mundo (exigencia lógica para la figuración) el objeto es entendido como forma fija (2.023) y además como «lo que persiste» al margen de la facticidad empírica, de la vorágine de hechos. En 2.026 se refuerza la idea de los objetos como condición y base para la forma fija del mundo y con ello cobra más fuerza la determinación del objeto en tanto lo fijo y lo persistente, contraponiéndose a lo que no es ni fijo ni persistente, a lo que cambia, a lo compuesto, al mundo de hechos en cuanto experiencia empírica. De todo esto podemos relacionar la noción de objeto a la forma fija, a lo fijo y lo persistente, a algo que es fijo y persistente. Pero justamente ¿no son estas determinaciones de una patente naturaleza temporal? ¿No se relacionan con alguna noción y/o concepción del tiempo el uso que se les da a los términos «lo persistente» y «lo fijo»? Al hablar de lo fijo y persistente se tiene previamente una comprensión del tiempo, cierta conceptualización no necesariamente elaborada, ni explicitada, sino asumida como un horizonte del que nos suministra la tradición, y que por ello mismo no podemos fácilmente sacar a la luz y cuestionar.

Al mencionar lo fijo y lo persistente estamos en un vocabulario que acusa nuestras creencias y asunciones sobre lo que es el tiempo, en el caso de las determinaciones mencionadas el tiempo se entiende desde el privilegio del presente, es decir comprendemos el tiempo como la sucesión de presentes, de instantes. El tiempo nos es inteligible (en un sentido amplio y no solo teórico) ya que comparece en nuestra comprensión como tiempo-presente, como lo que es, lo que de alguna manera persiste, cobra peso y presencia entre lo que ya ha pasado y lo que todavía está por suceder. Desde antiguo esta determinación temporal fue guiada subrepticamente por la experiencia ontológica del ser como presencia, primero como presencia pura del ser en tanto ser, como en el caso de los Presocráticos, y luego comienza la yuxtaposición y desplazamiento de la presencia del ser por la presencia del ente, tendencia que ese consume a partir de Platón y Aristóteles y de ahí en adelante la tradición filosófica occidental se fundamenta en este olvido del ser⁹.

9 Las siguientes líneas de Heidegger explican el tema: «... la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el «mundo» o, si se quiere, por la «naturaleza» en el sentido más amplio de esta palabra, y que, de hecho, en ella la comprensión del ser se alcanza a partir del tiempo... El ente es aprehendido en su ser como «presencia» e. d. queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo – el presente» (1997: 25/48). «Sin embargo, esta interpretación griega del ser se realiza sin un saber explícito acerca del hilo conductor que la guía, sin conocer ni comprender la función ontológica fundamental del tiempo, sin penetrar en el fundamento que hace posible esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es considerado como un ente entre otros entes, un ente cuya estructura de ser se intenta captar desde el horizonte de una comprensión del ser que tácita e ingenuamente se rige por el propio tiempo» (1997: 26/ 49). Cabe mencionar que Heidegger considera que la interpretación griega del ser y el tiempo determina aún la filosofía contemporánea.

La apelación de Wittgenstein a lo fijo y lo persistente para dar cuenta del objeto nos revela que el tiempo es concebido desde el privilegio del presente, es decir el tiempo se sustancializa en una fragmentación infinita de instantes que recorren la línea temporal desde el pasado, pasando por el presente, hacia el futuro. Al respecto este aforismo de Wittgenstein nos muestra su concepción temporal:

6.3611 No podemos comparar ningún proceso con el «curso del tiempo» —éste no existe—, sino solo con otro proceso (con la marcha del cronometro por ejemplo). De ahí que la descripción del curso temporal solo resulta posible apoyándonos con otro proceso.

Se señala que tenemos que limitar la línea del tiempo que queremos examinar, acotar un fragmento de la temporalidad en devenir constante. Lo que se hace para definir el tiempo es calcular un fragmento de tiempo con base en otro que sirve de medida, es decir se mide un proceso temporal con otro proceso temporal. Pero esta precisión metodológica que pretende definir/calcular el tiempo deja intacta la concepción del tiempo como una línea sucesiva, como un ir irreversible que recorre desde el pasado-presente-futuro y ello desde el privilegio del presente, de la presencia.

La concepción del tiempo que maneja Wittgenstein sigue en el radio trazado por la tradición, y como se mencionó respecto a ella, ésta se basa en el privilegio de la presencia del ente, ocultando el ser en cuanto tal. Vía esta concepción del tiempo, se saca a la luz la filiación y los compromisos del primer Wittgenstein con la ontología de la presencia, con la sustancialización de la facticidad; tal privilegio del presente de la presencia, se puede evidenciar en estos aforismos:

5.552 La «experiencia» que necesitamos para comprender la lógica o es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es ninguna experiencia.

La lógica está antes de toda experiencia-de que algo es así. Está antes del cómo, no antes del qué.

6.13 La lógica o es una teoría sino una figura especular del mundo.

La lógica es trascendental.

Desde Kant la experiencia es concebida espacio-temporalmente, y Wittgenstein se aferra a esto. Pero lo que configura y constituye propiamente la experiencia ya no se concibe desde las categorías a priori del entendimiento, sino que remite al plano fundante de la lógica. La apropiación de tal plano por parte del usuario no pasa por la experiencia, pues tal experiencia presupone la lógica; entonces podemos hablar de una «experiencia ontológica» de la lógica, la que apunta al acontecimiento de «algo que es», al ser. Esto significa que la experiencia necesaria para comprender la lógica es una experiencia que nos revela el presente, lo que es, el puro estar-ahí de lo ente,

en este caso el puro-estar ahí de las relaciones que constituyen la estructura sintáctica esencial a todo cálculo, de toda descripción. La aprehensión y comprensión de la lógica pasa por captar su carácter de pura presencia, ya no como cosa, sino como relacionalidad.

El puro estar-ahí es la expresión de la pura presencia, en el *Tractatus* ésta se vierte en la estructura sintáctica que funda la posibilidad de una aprehensión «objetiva» de los hechos. Con esto la presencia no pasa del plano óntico, se mueve en lo ente, en los hechos, en lo que se puede ser dicho. Y tal carácter de presencia funda la metafísica del espejo, pues para que el espejo sea reflejo esencial de todo, el mismo debe ser despojado de toda cualidad o determinación, no debe poseer ningún rasgo propio, excepto ser, es decir, solamente estar ahí presente. Por ello la trascendencia de la lógica cae por su propio peso, se constituye como la condición de posibilidad para que el mundo sea, para que se den los hechos; pero los hechos que se dan comparece como puramente descriptivos, como hechos sin valor alguno, desde otro aspecto es que los hechos pueden tener cierto valor, es decir que se puede hablar del valor, pero entonces se sale fuera de la facticidad, del mundo como descripción y se asume la ética como trascendental, como condición de posibilidad de la vida moral, que difiera de la facticidad, que está en oposición a los hechos.

Aquí se da que tanto la lógica como la ética son trascendentales en un sentido que habría que buscar compaginar; justamente en la dimensión ética es donde el carácter de puro estar-ahí de la presencia sale a relucir de modo patente, y nos indica la ontología que en verdad subyace al *Tractatus*, la ontología de la presencia:

6.4311 (2) Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual.

Wittgenstein al aludir a la eternidad define la presencia, lo que significa el puro estar-ahí, la presencia no tiene por qué entenderse como la extensión infinita del tiempo, es decir pensar en un infinito hacia atrás o hacia adelante, ello dentro del tiempo físico, de procesos y secuencia de instantes; más bien la eternidad tiene que entenderse como la supresión y abolición de tal temporalidad física, tiene que suprimirse el curso temporal. El suprimirse de la temporalidad se consigue con la hipostatización e hiperbolización de aquel momento desde el cual se comprende todo decurso temporal, es decir desde el tiempo presente. El privilegio del presente se hace patente en la negación de la temporalidad fáctica, se niega que el tiempo fluya y se lo congela en un único y absoluto momento, un aquí y ahora presente para siempre. Esta comprensión de la presencia y el puro estar-ahí desde la experiencia de la eternidad es posible por la supresión del yo empírico y el paso al yo metafísico, por una suerte de conversión que apunta a los valores absolutos, a la experiencia mística; por ello todo aquel que consiga ese giro se dará cuenta de golpe de la eternidad de su vida,

de la vida, de que él también está en un plano intemporal, que hay algo en él, lo más valioso, que está fuera de la temporalidad. De tal modo que quien vive en el presente, puede sentirse absolutamente seguro¹⁰.

Toda negación de la temporalidad, toda huida de la facticidad del tiempo y consiguiente consagración de la eternidad-presente se asume como una asunción metafísica. Justamente la crítica de Heidegger trata de mostrar que todo lo intemporal, supratemporal y/o atemporal, son temporales en la determinación misma de su ser, recuérdese que la comprensión del ser se da desde un horizonte temporal, lo cual puede traducirse como una radical historización del ser. Como puede notarse la crítica de Heidegger a la presencia, alcanza también a lo que Wittgenstein expresa con la eternidad, pues se halla en el radio de la metafísica tradicional y la ontología de la presencia.

Las referencias que se han mostrado apuntan a descubrir el *haber-previo* que opera en la proposición wittgensteiniana, es decir en el «en cuanto qué» por medio del cual se abre y comprende algo así como un hecho, y su descripción en términos de verdadero y falso. Se ha conseguido descartar que el «en cuanto qué» de la proposición se funde en el radio de la sustancia de la cual se predicen propiedades. Pero el «en cuanto qué» que se ha puesto de relieve se compagina con toda la tradición, pues lo que opera en la determinación ontológica de la proposición con sentido es justamente la presencia, es decir que los objetos estén presentes, que se den como tal en el estar-ahí puro, ya no de la cosa sino de las relaciones. Se da una suerte de cosificación de las relaciones, no en el sentido de hacerlas sustancia, sino que la misma determinación que servía para definir a la sustancia sirve para definir a las relaciones, lo que significa que la relación necesita estar presente, estar-ahí. La proposición en el *Tractatus* se abre desde ese presupuesto ontológico, que evidencia una determinación temporal que se basa en las nociones tradicionales del tiempo como un presente constante extrapolado al pasado y al futuro. Tal sustrato temporal en el «en cuanto qué», que hace presente al objeto, las relaciones, acusa una noción del tiempo tradicional, y ésta se basa en la ontología de la presencia, en haber experimentado el ser como pura presencia de los entes, de las cosas, es decir la reducción del plano ontológico, propio del ser en tanto ser, al plano óntico, propio del ente.

De ese modo se muestra que la proposición constituida desde la lógica formal y simbólica todavía está sustentada desde los presupuestos de la ontología tradicional, el privilegio de la presencia del ente. La reducción wittgensteiniana del

10 La vinculación Tolstoi y Wittgenstein es estrecha en estos asuntos, tal como se pone de relieve en las siguientes líneas de W. Baum: «Fue probablemente del relato de Tolstoi titulado *La muerte de Ivan Ilitch* de donde tomó Wittgenstein el concepto de «enigma de la vida y la muerte» que él inserta en la perspectiva filosófico-trascendental del *Tractatus* y al que no han prestado casi ninguna atención numerosos intérpretes de su obra» (1988: 96). De este modo creo que la crítica se hace común a Wittgenstein y Tolstoi, en el sentido en que se pone en evidencia los supuestos ontológicos-temporales que ya se infiltra en las consideraciones existenciales, que además tienen un cariz muy cristiano, que no se pone en cuestión desde lo que se asume como crítica filosófica (Wittgenstein).

problema de la palabra «ser» a un simple esclarecimiento simbólico y sónico, tiene como base tal pre-comprensión del ser como algo que solo está presente¹¹. Por ello es lícito decir que en *Tractatus* domina aún esta tendencia a poner en eminencia el plano óntico, de los hechos, de los acaecimientos puros, lo cual expresado en la noción de proposición con sentido se traduce como un intento definitivo de descripción de las formas puras de la facticidad, y que como tal oculta su carácter de interpretación, pues como Heidegger mostró el aspecto pragmático-hermenéutico se oculta cuando la mirada y el haber previo se dirigen a lo ente, a los hechos, con pretensiones cognitivas fundadas en la visualización teórica y sobre todo en la captación previa del estar-ahí, de la presencia de lo ente¹².

Conclusión

Lo positivo de la convergencia de *Ser y tiempo* y el *Tractatus* radica justamente en poder mantener la descripción de la facticidad empírica, el dar cuenta de los hechos por parte de la ciencia, a través de la asunción del carácter de interpretación de toda descripción, es decir comprender que las proposiciones con sentido son ya un modo mediado de dar cuenta de la facticidad, que parten de una interpretación. Del mismo modo se pasa a considerar que la figura lógica, la figura especular del mundo, que se presentaba como la esencia de la realidad y la descripción, no tiene tal privilegio, ésta también es una interpretación, es un modo como comprendemos ciertos aspectos

11 Apel señala al respecto: «... se sacan de estas reflexiones las consecuencias analítico-lingüísticas, resulta que no solamente el «es», *qua* reconocimiento de un estado de cosas como hecho existente, expresa una relación del hombre con el mundo, sino también ya el «es» como cópula del llamado «estado de cosas». Muy lejos de ser inessential para el estado de cosas mismo, el «es» de la cópula pone de manifiesto más bien la *circunstancia de que ya los miembros del estado de cosas, supuestamente solo por designarse, deben su constitución «en cuanto algo» a una síntesis, que corresponde a una relación de ser del hombre consigo mismo*. Ni un animal ni un espíritu puro, sino solo el hombre, que posee una relación inteligente hacia su ser en cuanto posibilidad, es capaz de «dejar-ser» algo como «libro» o «mesa», mas esto quiere decir, ganar para el mundo una significación» (1967: 127). Cabe mencionar que el énfasis que se le da al hombre, según como lo consideramos, se entiende como un fenómeno más bien ontológico que hermenéutico, es por la apertura del ser en el Dasein que se abre el mundo en tanto pre-comprensión y aparece «el en cuanto algo».

12 Este privilegio de lo teórico va ligado con el privilegio de una estructura independiente de las relaciones pragmáticas del trato con los otros y con los útiles, Rorty pone de relieve esta cuestión: «Desde el punto de vista tanto de las *Investigaciones filosóficas* como de *Ser y tiempo*, el error típico de la filosofía tradicional es imaginar que pueda haber, que en realidad y de algún modo *deba* haber, entes atómicos en el sentido de ser lo que son independientemente de su relación con cualquiera otras entidades (por ejemplo, Dios, el sujeto transcendental, los datos de los sentidos, los nombres simples). Para el último Wittgenstein, el mejor ejemplo de este error está en su propia esperanza anterior en descubrir la «forma inalterable del mundo», algo subyacente a lo que existe o que se encuentra en el extremo de lo existente, algo que constituye la condición de posibilidad de la existencia misma. Cuando en las *Investigaciones* critica el deseo del *Tractatus* de «algo como un análisis final de nuestras formas de lenguaje», dice que es como si tuviéramos en la mente «un estado de completa exactitud» frente a un grado relativo de exactitud necesario para un determinado propósito. Esta noción nos lleva, prosigue Wittgenstein, a formular «cuestiones como la de la esencia del lenguaje, de las proposiciones, del pensamiento». Para Wittgenstein, la necesidad de formular estas cuestiones se debe a la idea de que «la esencia nos está oculta». La obsesión por esta imagen de algo profundamente oculto nos lleva a formular cuestiones cuya respuesta valiese, según dice, «de una vez por todas e independientemente de cualquier experiencia futura» (1993: 91).

del mundo. Hay que entender que la interpretación no es la construcción subjetiva de cada yo, tampoco una suerte de pareceres caprichosos de cada subjetividad. *Ser y tiempo* muestra que la interpretación tiene una estructura ontológica, que nos dice de la situación existencial en la que se encuentra todo discurso, toda existencia; la interpretación es la forma como se nos abre y presentan las posibilidades múltiples del comprender. Por ello es crucial oír todas las interpretaciones, pues cada una abre un modo de ser, una posibilidad de la facticidad. En ese sentido lo que Wittgenstein logra en el *Tractatus* es una teoría de la proposición que da cuenta del mundo en términos de verdadero y falso, susceptibles a comprobación, esto se ha de conservar como una modificación de nuestro ver teórico que perfecciona la anterior mirada cosificadora, reconociendo empero que aún la dimensión de la presencia domina en la lógica formal, y que ésta es el fundamento ontológico de sus resultados.

En otras palabras, se trata de contextualizar la proposición con sentido, en la dimensión pragmática-hermenéutica que se logra en la analítica del Dasein. Se trata de poner la interpretación y el estar-en-el-mundo pragmático, en la base de la modificación teórica que nos permite un modo de dar cuenta del mundo que podemos someter a contrastación. Con esto se reconoce que todo nuestro humano discurso es una interpretación, pero ello no es una carga negativa, sino que desde la misma base de la interpretación ésta se modifica para llegar al mundo en una forma descriptiva, de modo que puede darse el conocimiento.

Referencias bibliográficas

- APEL, K. O. (1967). Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido de toda metafísica, en *Diánoia*, vol. 13, N° 13. México, pp. 111-148.
- BAUM, W. (1988). *Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial.
- GUTIÉRREZ, C. (2008). Lección inaugural: La ardua liberación de la interpretación, en *Revista Estética*, n° 9. Merida (Venezuela), pp. 269-268.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Ser y tiempo*. Trad. Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago: Editorial Universitaria.
- HERNÁNDEZ, J. (2011). *Diferencias y similitudes entre el primer Wittgenstein y el primer Heidegger a partir del concepto de mundo* (Tesis de licenciatura). Lima: UNMSM.
- REVOLLEDO, A. (2009). *Menos Platón y más Darwin*. Lima: Mantaro.
- RORTY, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición bilingüe. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial.