

COMUNICACIONES

Lenguaje, verdad y sentido bajo la lupa pragmática

Knorr, Patricia Ema (Universidad Nacional de General Sarmiento)

La cuestión del lenguaje en relación con la verdad y el sentido se presenta como un problema desde los orígenes mismos del pensar filosófico. Ante la concepción instrumental del lenguaje y la relatividad de toda verdad, propia de la retórica sofística, el pensamiento socrático-platónico retoma la conexión de la cuestión semántica con la concepción gnoseológica y ontológica, ya iniciada por Parméides. Este vínculo entre ser, pensar y decir alcanza con Aristóteles su forma más acabada¹, la metafísica, que marca en forma decisiva el desarrollo de la filosofía desde Grecia hasta nuestros días.

Heidegger resume las interpretaciones de este pensamiento occidental sobre los entes, la coseidad de la cosa, que ya aparecen en la filosofía de Aristóteles: 1) la concepción de sustancia y accidente, donde se ve a la cosa como portadora de las características; 2) la unidad de la multiplicidad de las sensaciones; 3) el ente como una síntesis materia-forma (Heidegger, 1995 p.16-24). De una manera u otra, las reflexiones posteriores han retomado una o varias de estas variantes esencialistas. El cambio de perspectiva sobre la cuestión del ser propuesta por el pensar heideggeriano, supuso una transformación de la concepción del lenguaje, su función y la constitución del sentido. Esto ha puesto a la cuestión del lenguaje en el centro de la reflexión filosófica contemporánea.

Deconstruir la concepción de un lenguaje único, transparente, concebido como medio de representación de la realidad o de expresión del yo ha sido la clave del pensamiento del siglo XX y una parte central del debate entre modernos y posmodernos. El desafío del siglo XXI es asumir las consecuencias de esta reflexión: las metáforas de la opacidad del lenguaje, de la diversidad de juegos –juegos en los que siempre habrá ganadores y perdedores–, de las redes de sentido y poder tejidas con su trama discursivas o de las re-descripciones y re-narraciones de la realidad y la ficción, de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo.

Wittgenstein y Heidegger bajo la lupa pragmática.

Richard Rorty se presenta como un pensador crítico de la filosofía europea vinculada a la tradición metafísica. Su trabajo se orienta a rechazar todo intento de postular fundamentos o esencias últimas que sustenten un criterio de “verdad” y, en consecuencia, el supuesto rol de la filosofía como legitimadora del conocimiento de la ciencia, la ética o el arte. En este sentido, continúa la senda del pragmatismo norteamericano de Dewey y, a la vez, se alinea con la filosofía postnietzscheana – Heidegger y Wittgenstein entre otros– que retoma el valor del lenguaje poético y creativo, iniciado por el romanticismo, como camino a la reflexión.

¹ La noción aristotélica de verdad se funda en el vínculo entre pensamiento, expresado a través del lenguaje, y lo que ocurre en la realidad. La cuestión lingüística y el problema de la significación aquí presente, permite afirmar el carácter semántico de esta concepción. Esto se evidencia al tratar la cuestión del ser y las categorías como modos de enunciación: “οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς” (Metafísica, Libro IV, II, 1002b-33, 1003b-5/15).

En este aspecto, resulta clave su reflexión sobre el lenguaje y su contingencia, que se inspira en las concepciones de Wittgenstein y Davidson.

En su ensayo *Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje* (Rorty, 1993), propone una lectura “pragmática” de la posición de dichos autores frente a este tema. Con este fin establece un paralelo entre los recorridos filosóficos de Wittgenstein y Heidegger que se desarrollan en direcciones contrarias. En términos de Rorty, evoluciona el primero e involuciona el segundo: de una posición esencialista a una pragmática (Wittgenstein) y viceversa (Heidegger).

Para este filósofo, el llamado “giro lingüístico” no es más que un nuevo intento de mantener un ámbito “atemporal y trascendental” para la especulación de la “filosofía de sillón” que pudiera sustraerse de la realidad contingente y de las ciencias –las llamadas “ontologías regionales”, según Husserl– cuyo objeto de estudio se circunscribe al mundo “real”. La delimitación de dicho ámbito se alinea con la posición platónico-kantiana que busca fundamentar todo conocimiento empírico en la existencia de un espacio a priori de conceptos y categorías permanentes, universales o eternas.

La naturalización de nociones como “mente” o “conciencia”, operada por la psicología y la sociología, hace imposible recurrir al esquematismo kantiano, cuyo concepto de sujeto trascendental, unificador de las categorías y formas puras de la sensibilidad, se ve relativizado. Las condiciones de posibilidad de la experiencia son, según Rorty, el campo de reflexión delimitado para la “filosofía trascendental” por Kant y, también, el origen de las dificultades que encuentra para fundar una ética en la razón práctica, ubicada más allá de los límites que la construcción de la experiencia impone. En este contexto, la salida propuesta por Wittgenstein es sustituir la “experiencia” y su referencia a categorías, por las nociones de “lenguaje” y “significado”, ya que ambos términos se hallan a la base de toda indagación humana. En lugar de condiciones de posibilidad de la experiencia, se determinarían las condiciones de posibilidad de la describibilidad (Rorty, 1993 p. 82-83).

El primer Wittgenstein, el del *Tractatus logico-philosophicus*, se encuentra en esta postura por su intento de determinar el mundo –objeto de las ciencias– como dominio lógico constituido por el conjunto de proposiciones con sentido y limitado por el lenguaje. Su teoría pictórica del lenguaje convierte a éste en un espejo de la realidad, de sus hechos. El lenguaje “muestra” la realidad, no puede demostrarla en cuanto existente ni explicarla. Por eso, el sentido del mundo está fuera de él, lo cual, según Rorty, ubica las esencias, conceptos, sentidos –que denomina “objetos del tipo A”– en un plano extratemporal y extramundano respecto de los objetos empíricos explicados o del “tipo B”. Son la “sustancia del mundo” sin la cual no hay sentido ni verdad posible. Wittgenstein (*Tractatus*: 6.522) afirma que “hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico”, en línea con la tradición de que la esencia nos está oculta. El sentido, el valor, están fuera del mundo y, por lo tanto son inefables. La ética pertenece a este ámbito, pero –a diferencia de Kant– no trata de fundarla, pues sabe que está fuera de los límites del lenguaje y de las condiciones de posibilidad que establece.

No obstante, Wittgenstein percibe con claridad un problema común a todas estas estructuras de pensamiento que recurren al esquematismo y la delimitación de objetos explicativos del tipo A y objetos explicados del tipo B: el problema de la autorreferencia o *circulus vitiosus*. Esto se manifiesta en su afirmación “quien me comprende acaba por reconocer que [mis proposiciones] carecen de sentido” (Wittgenstein, *Tractatus*: 6.54). Toda la reflexión expuesta en el *Tractatus* es un sin sentido, ya que se refiere al lenguaje y su sentido, lo cual está fuera del mundo y no cumple las condiciones del

“mostrar” propias del lenguaje. Este metalenguaje, como todas las cuestiones de la filosofía, no representa nada que pertenezca al espacio lógico del mundo.

En el extremo opuesto de su recorrido intelectual, el segundo Wittgenstein reniega del idealismo lingüístico de su juventud y expone en las *Investigaciones filosóficas* una concepción del lenguaje vinculada a los modos de uso del mismo, uno de los cuales es enunciar hechos, único consignado en el *Tractatus*. La significación deja de constituirse en forma referencial y surge de cómo se emplea el lenguaje. No existe ningún rasgo de esencialismo, ya no hay un sentido identificable con rasgos esenciales de ningún tipo, sólo “aires de familia” que vinculan las palabras siempre cambiantes y nunca generalizables. El lenguaje no es un todo limitado, con significados universales y fijos, compartido por todos, sólo hay “juegos de lenguaje”. Rorty señala que Wittgenstein se reconcilia con la idea, inaceptable en su juventud, de que “el que un enunciado tuviera sentido dependía realmente de si otro enunciado era verdadero –un enunciado acerca de la práctica social de las personas que utilizaban las marcas y ruidos que componían ese enunciado–” (Rorty, 1993 p. 88), lo cual le lleva a calificar de holista a su posición y vincularla al holismo radical de Davidson, quien piensa al hombre como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines; por tanto el sentido de la conducta lingüística, como el de toda conducta, se vincula a los intentos de satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias; el sentido es solo un nodo en la red de relaciones significantes. En el pragmatismo, el papel de la filosofía –si es que algún lugar queda para la filosofía– ya no es concebible como el estudio de condiciones de posibilidad en lugar de condiciones de realidad.

El camino seguido por Heidegger es inverso. Partiría de una concepción pragmática y arribaría a una forma de esencialismo. Rorty señala que el rechazo por parte de Heidegger de la idea de filosofía como θεωρία, lo lleva a considerar al hombre en su condición contingente y a realizar un análisis del lenguaje y del sentido arraigado en la existencia mundana e histórica del Dasein, en su condición de “yecto”. Afirma, también, la hipótesis de que, si Heidegger hubiera leído el *Tractatus*, lo habría desechado “como un intento más por mantener la autonomía y autosuficiencia del filósofo dejándole representarse como alguien que está por encima, o más allá, del mundo” (Rorty, 1993 p. 80). Sobre este punto se volverá más adelante.

Por otra parte, siguiendo el paralelo, señala:

El joven Wittgenstein –no pragmático, místico- había deseado que las oraciones fuesen imágenes más que meros instrumentos. Por el contrario, el joven y pragmático Heidegger, el filósofo de la irreducible relacionalidad (Bezuglichkeit) se había limitado a dejarlas ser instrumento. Pero el último y más pragmático Wittgenstein se limitó a pensarlas como instrumentos, aproximadamente por la misma época en que el último Heidegger decidió que su pragmatismo inicial había sido una prematura entrega a la <razón [que] glorificada durante siglos, es el más rígido adversario del pensar> (Rorty, 1993 p. 81).

La relacionalidad que señala en el primer Heidegger refiere a la concepción de la comunicación no como la transferencia de deseos u opiniones de una interioridad encapsulada a otra, sino como un comprender en la coexistencia propia de la estructura de ser-en-el-mundo. En la comunicación en un sentido existencial fundamental “se constituye la articulación del convivir comprensor. Ella realiza el «compartir» de la disposición afectiva común y de la comprensión del coestar” (Heidegger, 1998 p. 185). Por otra parte, el sentido aparece como un existenciario de Dasein, no como una

propiedad del ente, y se lo presenta como articulación en la interpretación comprensora. La comprensión en su sentido original no mienta aquí al conocimiento teórico –el “ante-los-ojos”– sino a la condición de “ser-con-los-entes” del “estar-en-el-mundo” y su primera forma de acceso a los entes como “ser-a-la-mano”, como útil.

El segundo Heidegger se apartaría de esta postura en la búsqueda de un pensar postmetafísico alejado del λογος de la τεχνη (Heidegger, 1994), del sujeto-objeto tras el fin de la filosofía, simbolizado como Occidente. Es éste, según Rorty, el todo cerrado del cual Heidegger tomaría distancia, ubicándose por encima, en la misma posición del Dios atemporal o primer fundamento *absolutum*. En la historia del Ser, su obra se ubicaría al inicio de una nueva forma de filosofía. Rorty, burlándose de este tono mesiánico que atribuye a la última etapa de Heidegger y de las metáforas sugerentes referidas al lenguaje como “la morada del ser” donde también habita el hombre, lo presenta como un “un juego más del lenguaje” en términos del segundo Wittgenstein.

Las simpatías del autor claramente se vuelcan por este último Wittgenstein y, en segundo término, por el joven Heidegger, cuyo supuesto pragmatismo es analizado en varios artículos, como ocurre en *Heidegger, contingencia y pragmatismo* (Rorty, 1993). También compara el análisis de Heidegger sobre la evolución de la filosofía del λογος desde Platón hasta el nihilismo nietzscheano y el pragmatismo, resumido en los *Esbozos para una historia del ser como metafísica*², con los análisis del pragmático Dewey y señala sus coincidencias. Este paralelo lo establece también en *Superando la tradición: Heidegger y Dewey* (Rorty, 1996). En todos los casos, la crítica de Rorty se centra en un giro de pensamiento heideggeriano, catalogado de esencialista y concebido como un retroceso producto de la nostalgia, como señala Derrida, que le impide desprenderse totalmente de la tradición metafísica de la que tanto reniega.

Sin embargo, es inevitable pensar que donde más se pone de manifiesto el pragmatismo en los análisis de Rorty sobre el pragmatismo de Heidegger, es en el agua que aquél puede llevar a su pragmático molino, es decir el uso de las obras de Heidegger en beneficio de sus postulados pragmáticos. Lo que sobra es presentado como una desafortunada desviación del “buen camino” iniciado en *Ser y Tiempo*. Hasta aquí el análisis rortyano.

Volviendo a la primera etapa de Wittgenstein, la concepción referencial del lenguaje adopta la forma especular de reflejo del mundo, mundo recortado sobre el molde de las relaciones lógicas y los hechos que ellas conectan. Se define así como un dominio lógico dentro de los llamados “límites del lenguaje”. De este modo, separa lo que tiene sentido, las proposiciones sobre los hechos del mundo, y lo sin sentido, aquellas que no reflejan nada que esté en este mundo. Un enunciado sobre la propia lógica no es posible –“La proposición no puede representar la forma lógica, se refleja en ella” (Wittgenstein, *Tractatus*: 4.1211)–, ya que sólo está constituida de relaciones que se establecen entre los hechos, pero no es un hecho en sí. Se “muestra” en lo que se llamaría la sintaxis del lenguaje, y “lo que se puede mostrar no puede decirse” (Wittgenstein, *Tractatus*: 4.1212). Toda proposición sobre el sentido y el valor, todo metalenguaje, no es “falsa” sólo “no tiene sentido”. Nótese que la “verdad” no está relacionada con la adecuación de la proposición al hecho existente. Esto es producto de la lectura del *Tractatus* hecha por el Círculo de Viena y la consecuente necesidad de verificación del empirismo lógico. El límite establecido por Wittgenstein no pretendía separar lo verdadero de lo falso, sino lo expresable de lo inefable, aquello de lo que podemos hablar, los hechos del mundo, de aquello que es inenunciable, lo místico. La descripción de cómo es el mundo, su pintura, es lo que el lenguaje muestra. El “que sea

² En Heidegger, M. *Nietzsche II*, referido en el mencionado artículo de Rorty (1993).

el mundo” es lo místico, una nueva versión de la cuestión formulada por Leibniz: ¿por qué hay ser y no más bien nada?

Por otra parte, el autor del *Tractatus* califica su obra como “ética” y, aunque la ubicación de este ámbito está fuera del mundo, no por eso su posición en el pensamiento de Wittgenstein es insignificante. Al contrario, al igual que Kant, da un lugar preponderante a la ética, lugar místico fuera del mundo, pero que en cierta medida lo sustenta.

Su evolución en las *Investigaciones filosóficas* supone un cierto viraje a un relativismo escéptico, en tanto descrea de sus anteriores postulados de un lenguaje único, uniforme e inequívoco, común a todas las ciencias naturales –y a todo hombre–, y sustentado en una significación fija, el esencialismo de que habla Rorty. Por el contrario, ante la pregunta por la esencia del lenguaje, Wittgenstein (1988 p.121) reconoce: “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”. Tras referirse a la “explicación ostensible” del lenguaje empleado en la enseñanza de los niños para establecer “una conexión asociativa entre la palabra y la cosa”, plantea todo el proceso de uso de palabras como un “juego de lenguaje” con el que nombra al “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1988: 24-25), por lo que cada juego se asocia al ámbito social de uso como instrumento.

Así como comparte con Heidegger esa noción de mostración de su teoría figurativa, en este caso también la idea de una significación como articulación aparece en ambos. Sin embargo, varía la modalidad; ese “poner en relación” es “constitutivo” del ser del Dasein, en cuanto estructurado en la interpretación sobre la comprensión previa, y “ocasional” en los juegos de lenguaje de Wittgenstein, sólo dependiente de los usos, la práctica social y su finalidad siempre móvil y variable.

La vinculación que Rorty establece entre el segundo Wittgenstein y el pensamiento pragmático resulta aceptable, sobre todo tras la autocrítica de éste y su expansión del lenguaje a una gama de modalidades no limitada y en absoluta conexión con su uso. Respecto de Heidegger, el tema no parece tan sencillo.

La concepción del lenguaje surge, en *Ser y Tiempo*, del Capítulo Quinto de la Primera Sección, vinculado al comprender, a la interpretación y al análisis del enunciado (parágrafos 31, 32 y 33) y se desarrolla específicamente en *Dasein y discurso. El Lenguaje* (parágrafo 34). Su análisis se basa en la comprensión en cuanto el Dasein “proyecta su ser hacia posibilidades”. El comprender está dado ya en el estar ocupado en medio de lo a-la-mano; no es un proceso intelectual sino que deriva de la inmediatez de ese estar con los entes y los otros en el mundo, en una disposicionalidad afectiva. La elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender es lo que llama la interpretación y que se descubre en la “circunspección”, el mirar en torno, por la cual se explicita el para-qué de lo a-la-mano, los útiles, que como es sabido es la primera forma de acceso a los entes. Como dice Heidegger, este explicitar el para-qué tiene la forma de “algo en cuanto algo”, en tanto que el habérselas con algo supone una interpretación de su significado ya abierto en el comprender.

Por otra parte, la interpretación se funda también en “una manera previa de ver y una manera previa de entender”; la primera recorta lo dado en ese haber previo con una determinada forma de interpretación y la segunda anticipa su conceptualización, que no es necesariamente teórica sino que tiene un sentido vital y práctico. En este proceso de interpretación se construye una significación determinada, ya que el “sentido es lo articulable en la apertura comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo” (Heidegger, 1998 p. 175).

En esta línea, Heidegger advierte que “la interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (Heidegger, 1998 p. 176). Sugiere la existencia de un *circulus*, el propio de toda interpretación –el círculo hermenéutico–; entenderlo como una imperfección es “malcomprender radicalmente el comprender”, en tanto pertenece a la estructura del sentido y está enraizado en la constitución existencial del Dasein, en el ser del estar-ahí: porque está en el mundo, lo comprende, sólo hay comprensión si se está en el mundo.

Al analizar los enunciados, en el párrafo siguiente, los define según las tres significaciones que incluye como “una mostración que determina y comunica”. Mostración en el sentido de ἀποφάνσις, hacer ver el ente desde sí mismo sobre la base de lo ya abierto en el comprender. La determinación se vincula con el punto de vista nombrado en la interpretación, por el cual el sujeto es determinado por su predicado. Por último, la comunicación refiere a la enunciación como expresión verbal que comparte con el otro el ente que ha sido mostrado en su determinación. Respecto de los enunciados señala que existe una gama desde el comprender de la ocupación hasta el enunciado teórico (sobre sucesos del mundo circundante, descripción de cosas a-la-mano, narración, etc.). Finalmente, destaca dos condiciones que se vinculan a la articulación de la interpretación, y por lo tanto del sentido, el enlazar y separar (συνθεσις – διαρρῆσις) que permite la conexión de “algo en cuanto algo”, por lo cual una cosa es comprendida en relación con otra.

Es necesario en este punto señalar la coincidencia de la capacidad de “mostrar” del lenguaje según Wittgenstein y la mostración de los enunciados en Heidegger, aunque la limitación, impuesta por el primero para fundar el conocimiento, le impide ver otras funciones y modalidades –por lo menos hasta sus *Investigaciones filosóficas*– que aparecen ya en el segundo.

Por último, arriba a la reflexión sobre el lenguaje, sobre la base del concepto de discurso o habla (Rede). Éste vincula la disposicionalidad afectiva y la comprensión, y conforma junto con éstas los tres existenciales constitutivos del ser-en-el-mundo, cuya coexistencia –el estar con– se pone de manifiesto mediante el fenómeno de la comunicación derivado del lenguaje. La exteriorización del discurso es el lenguaje y a él le pertenecen dos posibilidades propias, el escuchar y el callar. La estructura del escuchar constituye la más primaria y auténtica apertura del Dasein, el estar abierto al otro y hacerse solidario con él. Esta noción tendrá un papel especial en el rumbo posterior de su filosofía. Luego destaca el “parloteo” como un habla repetitiva sin fundamento, donde no importa el comprender del ente, sino lo hablado en cuanto tal. La preocupación por el parloteo, como habla sin sentido, también aparece en Wittgenstein.

Posteriormente Heidegger evoluciona a posturas más radicales en la búsqueda del sentido del ser, que ahora será la verdad del ser. En *Cartas sobre el humanismo* (Heidegger, 2000) el lenguaje es visto como la “casa del ser”, en tanto que el hombre también habita en ella. Pues el pensar es el ámbito donde el ser se da y este pensar es inseparable de su expresión que es el lenguaje, donde se manifiesta. En él habita el hombre por lo cual es el lugar donde se produce el encuentro con el ser. El rol del poeta en la creación de un lenguaje original adquiere para Heidegger un papel central. Las palabras necesitan una resignificación, deben ser sugerencias, en cierta forma originarias, y cuando empiezan a adquirir una función como signo ya hay que abandonarlas. De allí la relación con el poeta como vigilante, junto con el pensador, de esta morada que es el lenguaje. Es posible vincular esto con su posición anterior frente al parloteo sin sentido y la búsqueda de lo auténtico, de lo originario.

Tras cierto halo de misticismo poético, pueden seguirse las huellas de algunas nociones ya enunciadas en *Ser y Tiempo*. La explicación de la evolución del

pensamiento metafísico como olvido del Ser adquiere sentido bajo la forma de la historia del Ser, la historicidad humana es fruto de esta donación del ser. Si el lenguaje aparecía como cooriginario del comprender y de la disposicionalidad en la estructura de ser-en-el-mundo y, siendo la comprensión el punto de acceso del ser, en este donarse del ser a la comprensión, el lenguaje aparece como el lugar donde se puede expresar, de allí que hay que estar atentos para escucharlo.

El pragmatismo que Rorty ve en el pensamiento del “primer” Heidegger se funda en el arraigo de las estructuras existenciales que determinan el ser del *Dasein*, en su condición de “yecto”, ser-en-el-mundo, y su relación primera con el útil, lo a-lamano. Por supuesto, esto conlleva un reconocimiento de la finitud e historicidad constitutivas del ser humano, pero no una adhesión de Heidegger a una visión utilitaria del hombre, fundada en el máximo beneficio para la mayoría o en el empleo práctico de los entes en sus relaciones con el mundo y los otros. Incluso los existenciaristas representan un esfuerzo por superar las categorías por detrás de las cuales sólo hay una abstracción, un sujeto trascendental, universal y atemporal inexistente, pero se constituyen como a priori en cuanto a la determinación de la existencia del *Dasein*, su particular modo de ser. En todo caso pueden considerarse “objetos del tipo A” ontológicos que permiten explicar la condición humana como “objeto del tipo B” óntico.

Por otra parte, Rorty –paradójicamente para un pragmático– pierde de vista la finalidad de Heidegger al realizar el análisis de los existenciaristas del *Dasein*, claramente planteada al inicio de *Ser y Tiempo*: el develamiento de la pregunta por el sentido del ser, pregunta que no parece encajar en el planteo pragmático del autor. Heidegger, en la búsqueda de otro comienzo del pensar del ser como acaecer, “insistió en abrirse camino, en esta época de acabamiento de la metafísica, en la vecindad de pensar y poetizar, por cuanto este último, fundador de la historia, acoge los signos de los tiempos y ofrece las medidas adecuadas para saltar del ente al ser y pensar desde lo originario” (Picotti, 1993 p. 607).

Si existe algún punto común entre ambos, es el rechazo de la tradición metafísica que sólo ha sido una especulación sobre el conocimiento teórico, el cual desconoce otras formas más originarias señaladas en la disposicionalidad afectiva y la comprensión del *Dasein*.

Volviendo a la hipótesis de la reacción que una lectura del *Tractatus* produciría en Heidegger, según lo expuesto por Rorty, es cierto que probablemente hubiera descartado la obra de Wittgenstein, pero tanto la primera como sus posteriores *Investigaciones filosóficas*. Sospecharía quizás que su evolución de una a la otra no era más que el reflejo de los pasos dados por la metafísica. El idealismo lingüístico y, en definitiva, esencialista, sólo podría llevarlo, previo paso por un silencioso nihilismo escéptico sobre el fondo de la negación de su anterior postura lapidante del *Tractatus*, a un pragmatismo relativista donde todo lenguaje no es más que un juego de palabras orientado y significado en el contexto de un uso práctico socialmente afirmado, un ejemplo más de la “escalera descendente” de los *Esbozos para una historia del ser como metafísica*. En cierto modo, sólo creyendo en un sistema donde la mística inefable está por encima o por debajo del mundo se puede por la vía del desengaño, como ocurre con Wittgenstein, llegar a un mundo desmitificado y pragmático, a un holismo de significados provisionales y siempre relativos.

En el pensamiento de Wittgenstein, Heidegger no vería más que la representación pictórica de la historia de Occidente.

Referencias Bibliográficas

- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1995) "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- (1998) *Ser y tiempo*. Chile: Ed. Universitaria.
- (2000) *Cartas al humanismo*. Madrid: Alianza.
- Picotti, D. (1993) "La hermenéutica y su redefinición". En: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XXVII (2). Buenos Aires.
- (2006) "El otro comienzo del pensar y las exigencias de las sociedades contemporáneas", En: J. P. Martín y G. Suazo. (comps.). *La política, las palabras y la plaza*. Los Polvorines: UNGS.
- Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Ed. Paidós.
- (1996) "Consecuencias del pragmatismo". Madrid: Ed. Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Tractatus logico-philosophicus* (edición electrónica) Escuela de Filosofía Universidad Arcis, www.philosophia.cl