

*Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein:
Los límites de la filosofía. Coloquio
Internacional en conmemoración del
centenario de su nacimiento (1889-1989).*

Con motivo del centenario del nacimiento de Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger se celebró en Madrid durante los días 6, 7, 8 y 9 de Marzo un Coloquio Internacional bajo el título «Los límites de la filosofía». La organización corrió a cargo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, el Instituto Alemán y el Instituto Francés. Las concurridas sesiones se desarrollaron en el Paraninfo de la Facultad y en el Salón de Actos del Instituto Alemán. En el acto de inauguración el Rector de la Universidad Complutense, don Gustavo Villapalos, impuso la medalla de oro de la Universidad al Director del Instituto Alemán don Michael Marschall von Bieberstein, quien viene colaborado activamente con esta facultad desde hace algunos años.

En el congreso participaron reconocidos especialistas europeos y españoles en la filosofía de Heidegger y Wittgenstein. A lo largo de las jornadas, sin embargo, pesó más la presencia del primero que la del segundo y no llegó a quedar clara, pese a la altura de las ponencias, la relación entre el pensamiento de ambos autores. Esto se vio reflejado en la articulación un tanto confusa del Programa del Congreso; las sesiones no se organizaron con criterios claros y, en consecuencia, las conferencias quedaban desconectadas sin propiciar el debate. La cuestión de los límites de la filosofía no sirvió de aglutinante de las distintas intervenciones y se impuso una multiplicidad de enfoques que, si bien muy valiosos por separado, tal vez resultaron difíciles de compaginar. Era evidente, por ejemplo, que los intereses de Hugo Ott, profesor en Friburgo, y los de David Pears, oxoniense de estricta observancia, no iban por el mismo camino. Así, se pudieron contar con los dedos de la mano las conferencias que insistieran en la relación entre Wittgenstein y Heidegger.

Se pudieron distinguir, con todo, varios registros: i) la discusión estrictamente filosófica de la obra de estos autores (Apel, K. O.; Navarro, J. M.; Pöggeler, O.; Pears, D.; Rodríguez, R., y Cerezo, P.); ii) las cuestiones exegéticas y biográficas (García Suárez, A.; Stegmüller, W.; Ott, H.;

Valdés, L. M., y Reguera, I.); iii) la vigencia de su pensamiento en la cultura contemporánea (Muñoz, J.; Garrido, M.; Sloterdijk, P., y Vitiello, V.), y iv) el asunto de la relación de Heidegger con la política, que se vio algo desdibujado por la ausencia de A. Finkielkraut y R. Augstein, a pesar de lo cual fue muy debatido y ocupó buena parte de la conferencia de L. Ferry y A. Renaut y de la de F. Duque.

En la reducida parte dedicada a Wittgenstein sólo destacó por su originalidad la nueva interpretación del profesor Pears acerca del argumento contra el lenguaje privado. El argumento, como todo el mundo sabe, depende de que los criterios que deciden si alguien está siguiendo una regla sean públicos, es decir, que un regla, para ser tal, no puede seguirse una sola vez y por una sola persona. Habitualmente, los intérpretes del segundo Wittgenstein precisan esta idea diciendo que todo criterio funciona sobre una base de evidencia lingüística ya dada. El profesor Pears, sin embargo, sugirió un modo alternativo de abordar la cuestión: para Pears, algunos juegos lingüísticos, como el de las sensaciones, se valen de criterios cuyo fundamento es previo al lenguaje. En concreto, sostuvo que hay bases conductuales y neurológicas que explican, por ejemplo, la diferencia de uso entre los juicios de dolor de primera y segunda persona. Esta exégesis entra en claro conflicto con la llamada «teoría de la comunidad», defendida sobre todo por S. Kripke, según la cual el criterio de seguir una regla lo fija la comunidad lingüística. Pears concluyó su conferencia reconociendo que hasta 1935 Wittgenstein había apostado por la teoría de la comunidad, pero que después, en las *Investigaciones filosóficas*, decidió dejar la cuestión abierta, sin inclinarse ni por la teoría de la comunidad ni por la explicación pre-lingüística. La parte esencial de la filosofía del segundo Wittgenstein, no obstante, sobrevive en cualquiera de estas versiones.

La conferencia del profesor García Suárez, «Solipsismo y realismo en el *Tractatus*», se propuso discutir la lectura realista del *Tractatus* defendida por Pears en su último libro, proponiendo a cambio una interpretación que se pueda hacer cargo de las múltiples manifestaciones solipsistas que se encuentran en la obra del primer Wittgenstein. García Suárez concedió que la defensa de un realismo acrítico en el *Tractatus* parece encajar con muchos de sus textos y explica, además, de forma elegante la transición a las *Investigaciones* como un abandono de éste, pero fuerza la interpretación de algunas cuestiones fundamentales como, por ejemplo, el «principio contextual». Tampoco resulta satisfactoria la visión de los objetos como objetos de familiaridad o la del lugar del sujeto en el mundo, que es asumido como un objeto dentro de él y no como su límite. Todo esto supone olvidar en su conjunto un importante aspecto de la filosofía de Wittgenstein que es, además, el que más le singulariza y distancia de filosofía anteriores como la de Russell. Lamentablemente, el profesor Pears, presente durante la ponencia, no pareció tomarla demasiado en serio, o si lo hizo no quiso tener en consideración al respetable

que esperaba con ganas sus respuestas a las objeciones que se le planteaban, limitándose a recomendar la compra de su libro.

El profesor Valdés, de la Universidad de Murcia, centró su ponencia en una crítica a la interpretación kripkeana de las *Investigaciones*. No dio nuevos argumentos y se limitó a recalcar algunos de los principales errores de Kripke: de acuerdo con este último, cabe hablar de un escepticismo de la regla en la medida en que toda regla está sujeta a diversas interpretaciones. Pero para Wittgenstein, dijo Valdés, no puede haber interpretaciones alternativas (y esto cierra las puertas al escepticismo) porque una regla se aprende mediante un adiestramiento que evita la necesidad de que para seguir sus dictados tengamos antes que interpretarla. Valdés no hizo sino repetir algunos de los razonamientos de G. Baker y P. Hacker. Menos original fue todavía W. Stegmüller, quien en poco más de media hora resumió la interpretación de Stenius de la teoría de la figuración del *Tractatus* y la de Kripke sobre reglas, sin añadir nada de su cosecha.

La intervención de Isidoro Reguera consistió en una presentación del así llamado Diario Intimo de Wittgenstein, sacado a la luz hace cuatro años. Se trataba, por una parte, de exponer sus contenidos y, por otra, de mostrar su relevancia para la interpretación de la obra filosófica de Wittgenstein. En cuanto a lo primero, la conferencia resultó amena e interesante para cualquier aficionado a cuestiones históricas, arrojando luz sobre muchos capítulos de la enigmática vida del filósofo vienés. Por lo que toca a lo segundo, la brevedad del tiempo impidió que llegáramos a escuchar las razones del Profesor Reguera para vincular este texto con las grandes obras de Wittgenstein. Entre los presentes hubo muchos que disintieron por principio de que pudieran darse tales razones pero, puesto que el horario nos privó de la parte genuinamente filosófica de esta ponencia, hubimos de contentarnos con un debate secundario sobre el derecho de un autor a que se mantengan en reserva sus escritos personales.

Entre las conferencias dedicadas a Heidegger, la del profesor Apel, titulada «Constitución de sentido y justificación de la validez en Wittgenstein y Heidegger. El problema de la filosofía trascendental», fue de las pocas que intentó poner en contacto ciertos aspectos de la filosofía de ambos pensadores. Según Apel, resulta inexcusable asumir la historicidad de la constitución de sentido reconociendo al mismo tiempo un ámbito de validez universal y atemporal; se trata, en suma, de pensar la posibilidad de una filosofía trascendental después de Heidegger. Para llevar a cabo esta tarea, hubo de criticar previamente las actuales interpretaciones «posmodernas» de Heidegger que buscan a toda costa des-trascendentalizar e historizar su filosofía. En Heidegger, dijo Apel, se asiste a una transformación fenomenológico-hermenéutica de la cuestión trascendental del sentido del mundo. Lo existente no se fragua en la relación sujeto-objeto, sino que está ya en el mundo pre-predicativo de significaciones (pre-estructura del ser en el mundo). Esta pre-estructura o pre-comprensión enlaza, a juicio de Apel, con la imbricación wittgensteiniana del significa-

do en formas de acción y con los principios trascendentales del discurso de la hermenéutica gadameriana. Pues bien, en las condiciones de posibilidad de toda pre-comprensión se encuentra el ámbito trascendental de la validez. No obstante, la conciencia trascendental debe partir de una pre-comprensión históricamente determinada; he ahí la novedad con respecto a Kant, una filosofía trascendental comprometida con la historia. En la última parte de su conferencia, Apel criticó a Heidegger por no haber tenido en cuenta los postulados de validez universal implícito en el discurso racional.

En un tono más heideggeriano, el profesor Navarro Cordón analizó las relaciones entre pensar y actuar en la época del nihilismo. El pensar debe desligarse del sujeto, la representación y el cálculo. Pensar, ante todo, es inquirir por las presuposiciones del mundo presente. Una vez desocultas éstas, puede llegar la decisión. Así, pensar la técnica es ya situarse fuera de ésta, descubrir su limitación y actuar y decidir en consecuencia. El pensamiento como crítica anuncia una separación de épocas, esto es, una crisis. ¿Cuál es la tarea del pensar en nuestra época? Pensar la esencia del nihilismo, aunque en un sentido diferente al de Nietzsche. Como explicó el profesor Navarro, el nihilismo para Heidegger consiste en la anulación del ser respecto del ente. En el nihilismo la acción es siempre acción causal, operativa y calculante. Pensar el nihilismo supone pensar otro actuar. La acción como poiesis, o lo que es igual, desocultar lo que está oculto. De esta manera, producir es desocultar. El actuar al margen de la técnica despliega las cosas en la plenitud de su esencia: las consume. Hay que pensar en la técnica, sí, pero no esclavizado a ella. El pensar, concluyó Navarro Cordón, tiene que abrir espacios para la diferencia en los que el hombre encuentre la salvación.

Ramón Rodríguez, profesor de la Complutense, trató en su conferencia un tema central en el pensamiento de Heidegger: la relación de la historia heideggeriana del ser con su crítica a la filosofía de la subjetividad. La historicidad del ser debe entenderse en el sentido de que el pasado forma parte del presente y el futuro: el ser que tiene historia es aquel que puede ser su pasado y, en consecuencia, asumirse a sí mismo. La filosofía que quiere ser histórica tiene entonces que apropiarse creativa y críticamente del pasado. En el análisis y rechazo de la filosofía de la subjetividad puede verse realizado este acercamiento histórico: Heidegger se instala dentro de la tradición de la subjetividad y sale de ella desde su seno. Se trata de advertir en este caso que en todo acto de comprender hay un «espacio previo» ajeno a la actividad del sujeto, poniendo así de manifiesto la limitación intrínseca a la filosofía de la representación. Es más, esta filosofía no puede dar cuenta de la relación entre la desvelación (lo previo al mundo) y lo desvelado (el mundo). La aparición del mundo implica que lo que permite esa aparición quede oculto; todo desocultamiento conlleva un ocultamiento. La historia del ser de Heidegger trata de pensar esta desvelación desde categorías que desbordan las de la filo-

sofía de la subjetividad. Esta, precisamente, al reducir el ser a lo presente, olvida y deja impensado el ocultamiento que acompaña al desocultamiento. Por eso pensar es en esta tradición «re-presentar». En su momento último, la filosofía de la representación se hace filosofía de la voluntad habida cuenta de que el hacer del sujeto cobra una importancia cada vez mayor: la culminación de la filosofía de la subjetividad es, por consiguiente, Nietzsche. Ramón Rodríguez, no obstante, expuso algunas dificultades del proceder heideggeriano en la historia del ser. En la conclusión de su conferencia preguntó si no sería excesiva la pretensión de Heidegger de que toda interpretación histórica disonante con la suya está en el fondo sometida al dominio de la filosofía de la subjetividad: ¿no cabría conservar la hondura hermenéutica de Heidegger y al mismo tiempo mantener una pluralidad de análisis históricos que disientan de algunos puntos centrales de su filosofía?

El profesor Cerezo, de la Universidad de Granada, dio su conferencia bajo el título de «Metafísica, Técnica y Humanismo en Heidegger». La crítica heideggeriana a estos tres conceptos y sus recíprocas implicaciones constituye el eje de su crítica a la modernidad y ha sido puesta de nueva actualidad por ciertas lecturas posmodernas que, como la de Vattimo, fueron aludidas no por casualidad en la conferencia. La cuestión para Cerezo es saber qué se entiende por el sobrepasamiento de la técnica y si la actitud de la *Kehre* propuesta por Heidegger es una solución suficiente al desarraigo ontológico que es el peligro de la técnica. En su opinión, Heidegger habría pretendido, en su recuperación de la *poiesis*, volver el mundo de la técnica al mundo de la vida. Este sería el sentido de la *Kehre*, que hace que el *Gestell* y el *Gefhül* no sean incompatibles, sino que pertenezcan a lo mismo. Cerezo criticó la interpretación de Heidegger de la metafísica y del humanismo como reduccionista. Queda como tarea recuperar un Heidegger mediado con lo mejor de la subjetividad moderna, dentro de una apuesta por el humanismo ético y la comunicación.

«Paisajes para después de una batalla: la situación de la ética tras Heidegger y Wittgenstein» fue el título de la conferencia del profesor Jacobo Muñoz. Para el profesor Muñoz Heidegger y Wittgenstein son testigos e intérpretes de un mundo que es el del nihilismo consumado. Heidegger insistió en no hablar de valores, en ir contra ellos; el Wittgenstein del *Tractatus* afirma que en el mundo no hay valores y que la ética es inexpresable. En la época del nihilismo consumado todo está bajo el dominio de la voluntad de voluntad, de la lucha por el poder: no hay espacio para una decisión racional, para una responsabilidad ética o política. Frente al pensar calculador de la metafísica y de la técnica, el pensar meditativo es un pensamiento por venir. Pero este pensar esencial no tendrá nada que ver con la ética. La otra cara del nihilismo contemporáneo sería en opinión del conferenciante el silencio wittgensteiniano, tópico en el que no abundó tal vez por estar demasiado manoseado; también se advertiría este fondo nihilista en el emotivismo del segundo Wittgenstein.

Vicenzo Vitiello, de la Universidad de Salerno, analizó la esencia del lenguaje en los textos de Heidegger que remiten a Rilke. Según su interpretación, se podría apreciar una inflexión entre los estudios dedicados a Hölderlin y aquellos otros sobre Rilke y Hebe. En los primeros, la alternativa a la metafísica pasa por un pensamiento poético, mientras que en los segundos la poesía aparece como un fenómeno derivado; el uso de unas determinadas secuencias lingüísticas no resulta ahora lo más relevante para el pensamiento, sino más bien el que éste se dé en un lenguaje público. Pero este lenguaje no es el lenguaje universal de la hermenéutica: es el de la tradición, puesto que la universalidad no puede ser nunca habitable y la morada del hombre se encuentra justamente en el lenguaje, en el lenguaje que vincula al hombre con su comunidad y con su tierra.

El profesor Garrido dedicó su conferencia a trazar ciertos paralelismos y diferencias entre Wittgenstein y Heidegger desde un punto de vista muy general. Así, por ejemplo, dijo que la relación entre Hegel y Schopenhauer es la misma que la que se da entre Heidegger y Wittgenstein. Los dos primeros, Hegel y Heidegger, se acercaron al mundo «auditivamente» y primaron el sentido temporal del mundo y las ciencias del espíritu; los dos segundos, por el contrario, adoptaron una perspectiva visual y prestaron mayor atención al espacio y las ciencias de la naturaleza. En cuanto a la temporalidad en Heidegger, Garrido habló de una tensión entre el tiempo del Dasein y el tiempo cósmico: parece que el Dasein y su temporalidad están «exiliados cósmicamente» (término quineano). El conferenciante trató de resolver este exilio mediante el principio antrópico hoy tan discutido en cosmología y que viene a decir, en esencia, que se puede explicar el actual estado del Universo por medio de nuestra presencia en él.

En cuanto al actual debate sobre Heidegger y la política, Luc Ferry y Alain Renaut, autores de un reciente libro titulado *Heidegger y los modernos* aparecido al calor de la polémica suscitada por el libro de V. Farias, *Heidegger y el nazismo*, expusieron las vicisitudes de la filosofía de Heidegger entre las últimas generaciones de intelectuales franceses. En Francia se ha pasado de un estado, alrededor de los años 50, en el que todos los intelectuales estaban más o menos vinculados al comunismo y ejercían desde él la crítica a la sociedad liberal, a un desprestigio casi absoluto del marxismo. Este tipo de pensadores habrían encontrado en la crítica heideggeriana al mundo técnico, tras el ocaso del marxismo, el instrumento para formular su rechazo de la sociedad moderna. Esto explicaría la conversión en masa a la filosofía de Heidegger de todos los pensadores franceses, dando lugar a una situación en la que, por citar una anécdota contada por estos autores, no se pueden aprobar unas oposiciones si no se acredita un grado razonable de heideggerianismo. Esto explica también porqué un libro como el de V. Farias puede levantar tanto revuelo en un lugar donde los escritores de izquierda, algunos judíos incluidos, han estado utilizando a Heidegger como moneda común.

Félix Duque atacó la cuestión de las implicaciones políticas del pensamiento de Heidegger desde un plano más teórico, analizando lo que él llamó «la tentación del abismo» al hilo de polémicos escritos como el Discurso del Rectorado, publicado en castellano durante la celebración del Congreso. En su opinión, resulta innegable la presencia de elementos fascistas en la primera etapa de Heidegger. Heidegger habría asumido el fascismo como alternativa tanto a la tecnologización del planeta como a la economía capitalista y burguesa. Esa alternativa se cifra en la expresión *Blut und Boden* (Sangre y tierra). Al mismo tiempo debe, sin embargo, reconocerse que Heidegger descubrió pronto la verdadera naturaleza del fascismo; de ahí su dimisión del año 34 y su apoyo a ciertos personajes judíos. En la evolución de su pensamiento se conserva el elemento del suelo (la radicación del hombre a su destino), pero la sangre pierde sus connotaciones racistas y se transforma en la pertenencia a un grupo social, a una comunidad, en la que se juega ni más ni menos la presencia del ser y la posibilidad de la Historia. En la mesa redonda de clausura del congreso, presidida por don Sergio Rábade, el público tuvo oportunidad de expresar sus opiniones encontradas sobre la cuestión política, que había quedado pendiente en sesiones anteriores.

El congreso, además de reunir durante casi una semana a destacados especialistas que profundizaron en la obra y el pensamiento tanto de Heidegger como de Wittgenstein, sirvió indirectamente para dejar claro que más allá de la casualidad de que nacieran en un mismo año resulta bastante difícil establecer vínculos filosóficos entre ellos, aunque su discusión por separado haya resultado de gran valor.

Alberto PENADÉS e IGNACIO SÁNCHEZ-CUENCA