

Sobre juegos y silencio.

Consideraciones en torno a Wittgenstein y Heidegger.

Hermes Sebastián Flores.

Universidad de Chile.

Facultad de Artes.

Prof: Dr. Cristóbal Holzapfel.

Introducción.

El siguiente trabajo toma como ejes centrales los pensamientos de dos autores que, a su modo, problematizan el vínculo entre los juegos y el silencio: Wittgenstein y Heidegger. No obstante, de ninguna manera esto implica que en él se intente trazar un puente explícito y conclusivo entre las reflexiones que ellos dos nos entregan. Un puente que, por decirlo así, al terminar de ser recorrido los pusiera a ambos en el mismo lugar. Y es que, aunque ya a esta altura hay un importante número de pensadores que nos han entregado serios indicios que sirven para ligar algunos aspectos del trabajo que tanto Wittgenstein como Heidegger realizaron durante sus vidas¹ -situándolos, sobre todo, como los responsables de que la noción de fundamento halla sido puesta definitivamente en entredicho-, realizar una labor que vaya más allá de los meros indicios, de seguro representaría una empresa sumamente extensa, que excedería con creces las dimensiones de lo que aquí presentamos, suponiendo, desde luego, que ésta efectivamente pudiera ser realizada y llegara a su fin de una manera satisfactoria.

El propósito de este trabajo, por lo tanto, es mucho más sencillo. Se recogen aquí, por una parte, algunas afirmaciones de Wittgenstein que servirían para conectar el llamado a silencio que se realiza en el *Tractatus* (1921) con la reflexión sobre los juegos que se desarrolla en *Investigaciones Filosóficas* (1953), intentado mostrar la ligazón que habría entre el silencio y lo que se nos dice en esta última obra sobre el mero jugar. Por otro lado, se inspecciona el modo en que Heidegger enlaza el juego con lo no dicho en su estudio *Der Satz vom Grund* (1956), desarrollando, a su vez, su concepción del jugar por medio de la lectura de uno de los apartados de su *Introducción a la filosofía* (1929) y de su célebre conferencia *Das Ding* (1949).

¹ Deseo aludir principalmente al trabajo de Vattimo: [An-Denken. El pensar y el fundamento; en Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger](#) [Península. Barcelona, 1986]; el libro de Isidoro Reguera: [Ludwig Wittgenstein](#) [EDAF, Madrid, 2002]; y en Chile a un párrafo en particular de la obra de Oyarzún [El dedo de Diógenes](#) [Dolmen. Santiago, 1996], titulado [Dos miradas en la indicación: lingüística y filosofía](#).

En ese sentido, el escrito se bifurca en dos completamente independientes, cuya conexión se da por medio de las nociones tratadas en cada uno y sus respectivos alcances. Sin embargo, a pie de página, en los límites de lo dicho en el *corpus*, el lector podrá encontrar algunos párrafos, donde se ponderan las similitudes y diferencias entre los pensamientos que se discuten en ambos, y que tienen como objetivo hacer evidente que, hasta cierto punto, los dos se encuentran en una sintonía semejante.

Wittgenstein: mirar el silencio en el juego.

Las principales observaciones que Wittgenstein realiza con respecto a los juegos se hallan agrupadas en su “segunda época”, que es el modo como generalmente se denomina al periodo de su reflexión que corre desde finales de 1929 hasta su muerte. Un lapso que cuenta entre sus principales estandartes a obras como *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la certeza*, y que constituye un claro ejemplo de pensamiento pragmático. No es lo mismo que ocurre con la mayor parte de las indicaciones que el mismo autor hace en lo que concierne al tema del silencio, que se remontan hasta las proposiciones del *Tractatus*: libro que el vienés escribió en una etapa más temprana y que, por lo general, suele vincularse con el positivismo lógico. Sin embargo, es bastante claro que trazar una división como ésta responde ante todo a cuestiones de orden metodológico. Porque, aunque las diferencias entre estos dos momentos ciertamente existen, cuando se sigue el recorrido de un trabajo como el de Wittgenstein es posible encontrar tantos traslapes y yuxtaposiciones entre las ideas que en ambos se defienden que bien se podría hacer temblar la intención de llevar a cabo una división tajante entre ellos. Así pues, en contraposición a una propuesta como ésta y para los efectos del presente ensayo, lo que intentaré a continuación será, justamente, buscar un camino que sirva para conectar ambos instantes de su reflexión. ¿Cuánto queda de lo que compete al silencio tractariano en el pensamiento de los juegos que despliega el autor de las *Investigaciones*? ¿De qué modo se podrán enlazar en esa esfera ambas meditaciones?

Con el ánimo de otorgar alguna respuesta a estas preguntas lo que haremos a continuación será iniciar un examen destinado a despejar algunos aspectos del

tratamiento que en el *Tractatus* se implementa sobre la cuestión del silencio, para luego ir directamente hacia lo que concierne al juego y poder dilucidar, a la postre, la manera en que el primer asunto se liga con el segundo. Vamos a comenzar.

Resulta oportuno dar la partida apuntando hacia un detalle que muchas veces simplemente es soslayado cuando se habla del tema del silencio en lo que respecta al *Tractatus*: que en el volumen publicado en 1921 la cuestión del silencio solamente es mencionada indirectamente. De hecho, el asunto sólo aparece de forma implícita en el prólogo y en la última proposición del escrito, instancias en las que, antes que hablar derechamente del silencio, lo que se hace, más bien, es mencionar la necesidad de callar, el acto de guardar silencio. “De lo que no se puede hablar, hay que callar”, reza la popular sentencia tractariana, sin que en ésta se ocupe para nada la palabra “silencio” [T § 7]. Sin embargo, hay que reconocer que esto ya alcanza para suponer un ámbito de lo inexpresable, que se hallaría en tensión con lo decible. La existencia, en definitiva, de un dominio que excede el poder del habla y frente al que parece necesario callar. ¿Pero qué es lo que Wittgenstein nos dice –aparentemente sin hacerlo- sobre este asunto? ¿Cómo se enclavija la cuestión del silencio entre lo argumentos de una obra dedicada a la lógica como es el *Tractatus*?

Como es sabido, el libro del pensador de Viena es un estudio centrado específicamente en el lenguaje. Se puede afirmar que es un examen sobre las posibilidades y límites del habla: una crítica al más puro estilo de Kant, pero de corte lingüístico. Y es que todos sus esfuerzos están puestos en demarcar cuándo se habla con sentido y cuándo no se lo hace. Por lo mismo, el propio Wittgenstein asegura que lo que se busca con el escrito es trazar un límite a la *expresión* de los pensamientos, ya que, de otro modo, si lo que se intentase fuera marcar un límite *al pensamiento*, tendría que ser posible también que se pensase ambos lados de aquel límite, es decir, que se pudiera pensar lo que no resulta pensable [T, p.11].

En esa dirección, es posible señalar que lo que se pretende en el *Tractatus* es llanamente indicar el hiato que separaría al sentido del sinsentido, que lo que en éste se anhela no es otra cosa que una división de *dominios*. No obstante, la premisa que opera tras toda esta empresa –y que años más tarde el mismísimo Wittgenstein reprochará, por contar con un claro talante esencialista- es que las proposiciones que componen el lenguaje se hallan circunscritas al mundo, que éstas *únicamente*

pueden servir para figurar sus hechos. Lo que ocurre es que en la perspectiva tractariana el lenguaje es parte de un mundo que tiene el carácter de un supuesto incuestionable, que no requiere de nada más allá de sí mismo para existir, que se da sin fundamento alguno, y donde, por lo mismo, reina lo contingente.

En el fondo, la idea que se defiende en el *Tractatus* es que los límites del lenguaje son también los límites del mundo. Wittgenstein supone que ambos poseen una forma común, que es la que permite que el lenguaje con sus proposiciones se constituya en un ajustado reflejo del mundo y sus hechos [T § 2.161]. Y esto es lo que él mismo denomina “forma lógica”.

La forma lógica que postula el *Tractatus* es lo que hace posible toda figuración lingüística. Se la concibe como una condición de posibilidad, trascendental a todo hecho y a toda proposición. La forma lógica no es un hecho, no es una *parte* del mundo, constituye, más bien, el límite del conjunto de hechos que es el mundo. Por lo mismo, viene a ser un *sinsentido* que se intente decir cosa alguna sobre ella. La forma lógica no es susceptible de figuración alguna. Lo único que, por lo tanto, se puede hacer a su respecto, es indicarla como lo que es: una *imposibilidad* del decir. La forma lógica *no se dice*, se *muestra* como una instancia muda; ésta se hace patente como aquello que el lenguaje calla cuando se refiere al mundo. No por nada, después de haber efectuado muchas aserciones sobre ella en su escrito, Wittgenstein se ve obligado a declarar que todo lo dicho ha sido un sinsentido [T § 6.54].

Mas, he aquí, precisamente, donde se presenta la cuestión del silencio en la pesquisa del *Tractatus*. Todo lo que hay que decir en el libro del vienés sobre este tema sólo es posible en virtud de la diferencia entre aquello que puede ser dicho y aquello que únicamente puede ser mostrado, a raíz del límite que marca la forma lógica. Y es que junto con esta oposición pareciera abrirse un verdadero abismo de silencio, donde se precipitan muchas de las principales preocupaciones que siempre han ocupado a la filosofía. Wittgenstein *relega* al silencio a los discursos éticos, estéticos y religiosos, por considerar que en todos ellos se ambiciona ir más allá de los meros hechos, para intentar hablar sobre aquello que les otorga sentido, *que los fundamenta*. Una empresa que parece perdida desde un principio cuando se piensa

en un lenguaje que tiene al mundo como punto de partida o para el que este territorio es siempre lo *inmediatamente dado*².

De ese modo, lo que hace el *Tractatus* es *mostrar* la imposibilidad de erigir un discurso con el suficiente *poder* como para fundamentar el mero haber mundo, al mismo tiempo que hace evidente el gesto abusivo que encierra todo ámbito en el que se pretenda usurpar con la palabra aquello que es *dominio* del silencio. Un acto que, a fin de cuentas –y hay que decirlo–, siempre permite sospechar la intensión de exaltar un hecho por sobre otro, el ánimo de instalar lo necesario allí donde rige la *casualidad*. Un uso muy peculiar del lenguaje, pero que difícilmente puede ser abordado completamente desde el primer libro de Wittgenstein, donde, acorde con la idea de que el lenguaje sólo sirve para figurar hechos, únicamente puede ser indicado como un pseudo-uso lingüístico, que haría ostensión de un carácter falaz cuando utiliza las palabras para dar “forma de hechos” a aquello que, al plantearse como su fundamento, siempre debe, de algún modo, excederlos, y, por lo mismo, resultar indecible³.

Pero dejemos estas ideas en suspenso por un momento. Porque ya con esta exposición –quizá un tanto apretada– de la propuesta que Wittgenstein nos hace en su *Tractatus* sobre el tema del silencio, contamos con todos los elementos para ir sobre el segundo punto que debemos tratar aquí: sus ideas en torno al juego. Sigamos por ese camino.

Para nuestros propósitos, es correcto indicar que las primeras indagaciones que el pensador vienés realiza en torno a lo lúdico datan de 1929. Durante ese año, en las conversaciones con Waisman y Schlick, se puede notar cómo el autor del

² En consecuencia, no es incomprensible que cuando la proposición séptima del libro indica directamente que hay que callar, sobre lo que de por sí parece indecible, cobre la forma de un auténtico imperativo ético. Porque, aunque en un mundo de hechos contingentes como el que postula el *Tractatus* sea imposible reclamar una ética en sentido absoluto, no se puede descartar la idea de una ética negativa, que cobra esa forma, precisamente, cuando *niega* la posibilidad de hablar de cualquier valor, más allá del valor relativo que supone todo hecho cuando carece de fundamento.

³ Desde luego, la reformulación de muchos de los planteamientos de su pensamiento que llevará a cabo Wittgenstein, en los años posteriores a este escrito, hará posible que estos usos del lenguaje ya no sean comprendidos desde una perspectiva esencialista. Después de todo, como veremos, desde el horizonte de los juegos todo acto parece perfectamente legítimo. En dichas condiciones, de plantearse cualquier crítica a un uso específico del lenguaje, primero será necesario que la mismísima crítica asuma su particular carácter de juego, es decir, que se asuma como contingente, estratégica.

Tractatus se detiene en el análisis del juego de ajedrez para trazar un revelador paralelismo entre éste y el matemáticas, llegando a la conclusión de que, al igual que un peón en el ajedrez, lo que es un signo numérico queda determinado por un sistema de reglas [W&CV, p.132]. Resulta claro que con esto ya se ha empezado a abandonar esa idea –tan propia del *Tractatus*- mediante la que se aseguraba que para poseer sentido toda proposición debía ser una figura de hechos del mundo, dándole preferencia a una perspectiva que ve en el contexto en que se sitúa el signo proposicional lo más relevante.

Sin embargo, es sabido que en los años posteriores todas estas ideas hubieron de desarrollarse mucho más. Así, por ejemplo, en las lecciones que Wittgenstein dictó entre 1934 y 1935, y que fueron recogidas en los *Cuadernos Azul y Marrón*, queda en evidencia cómo la noción de juego pasa de ser un simple recurso para echar luz sobre problemas matemáticos a ser utilizada para representar sistemas de comunicación de carácter complejo, apareciendo junto con ello un neologismo que paulatinamente tenderá a ocupar un lugar estelar en la reflexión general del pensador de Viena: el término: *Sprachspiel*; juego de lenguaje [CAM, p.116].

Pero se puede aseverar que en el caso de Wittgenstein estas aproximaciones al pensamiento de los juegos sólo logran consolidarse durante los doce años que corren desde 1937 a 1949, el periodo en que elabora sus *Investigaciones Filosóficas*. Obra con la que llegará a sostener que el todo formado por el lenguaje y las acciones con que éste se halla entretelado puede ser considerado de forma análoga a un “juego”, dando cabida a que las palabras “lenguaje” y “juego” se tornen auténticos sinónimos [PhU § 7].

Siguiendo este recorrido, resulta fácil entender por qué es que en un estudio completamente consagrado al lenguaje como las *Investigaciones* se dedica tanto esfuerzo en “delimitar” la noción de juego. Un procedimiento al que, en realidad, es necesario referirse con muchísimo cuidado, porque, más allá de que tal vez pueda resultar paradójico, al “delimitar” lo lúdico, lo que hace Wittgenstein es, justamente, *poner en cuestión* sus límites. Así pues, quizá, uno de los párrafos más provocativos de su reflexión es el momento en que se interroga explícitamente si es posible postular una “esencia” o algo que sea “común” a todo juego. Es conveniente que nos detengamos en él, por lo menos un instante:

“Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a los juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? –No digas: «*tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos juegos*» –sino mira si hay algo común a todos ellos. –Pues si los miras no veras algo común a todos, sino que veras semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos [...]. ¿Son todos ellos ‘entretenidos’? Compara al ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y un perder, o una competición entre jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: aquí hay el elemento del entretenimiento, ¡pero cuantos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver como los parecidos surgen y desaparecen. Y el resultado de este examen reza así: vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y detalle” [PhU § 66].

Para el análisis de este fragmento es necesario comenzar prestando atención al hecho de que Wittgenstein pareciera darle un tono fenomenológico a su reflexión. Porque resulta difícil entender de otra forma su apelación a que se *mire* detenidamente el modo en que los juegos se dan, al mismo tiempo en que pareciera aconsejarse que se abandone cualquier afán por buscar alguna explicación teórica con la que dar cuenta de todas las posibilidades que conlleva el jugar: *¡no pienses, mira!*, parece ser el *dictum* del vienés. Visto así, no puede ser extraño que el autor de *Investigaciones Filosóficas* desee que se le preste atención a los detalles que hay en cada juego, a la manera en que las semejanzas que se puedan dar de un caso a otro asoman y se desvanecen, de forma discontinua, sin que, por lo mismo, haya algo que los determine a todos. Un poco más adelante, Wittgenstein se referirá a esta característica de los juegos con el término “parecidos de familia”, indicando que lo que sucede con ellos es algo parecido a lo que ocurre entre los integrantes de un grupo familiar: entre los que se pueden entremezclar facciones, modos de andar, carácter, color de piel, etc., sin que necesariamente exista un rasgo que los cruce a todos [PhU § 67]. Cabe entender, entonces, que los juegos, como los miembros una familia, no necesariamente poseen los mismos rasgos físicos, la misma sangre o las mismas maneras de comportarse y que, sin embargo, *son una familia*. Y es que, a fin de cuentas, no hay algo que los haga ser o no ser juegos.

Curiosamente, el desenlace de la labor delimitativa que Wittgenstein realiza sobre la noción de juego arroja que los juegos carecen de cualquier límite. Lo que todos los juegos comparten, en último término, es su *inesencialidad*. Una sentencia que, tal vez, si se la toma a la ligera, puede parecer algo escuálida, pero que sin duda cobra muchísimo peso cuando se agrega un elemento más: que para el vienés en la misma medida que hay una relación *indiscernible* entre los juegos y el lenguaje, existe un vínculo que hace imposible disociar el lenguaje de la vida del hombre.

Por lo mismo, vale recordar que en las *Investigaciones* se puede leer: “imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida” [PhU § 19]. Afirmación con la que, por una parte, se manifiesta que todo juego de lenguaje se encuentra estrechamente vinculado a un estilo de vida específico –y que, por lo mismo, hay tantos juegos de lenguaje como formas de vida-, pero con la que también se dice lo que ya adelantamos: que lenguaje y vida se funden en uno solo, que no hay hiato entre ambos.

En ese sentido, pareciera ser que todos los intereses de Wittgenstein se concentraran en dilucidar cómo es que el hombre vive en la medida que juega. No por nada, gran parte de las páginas que componen las *Investigaciones* están dedicadas a indicar la forma en que las reglas de los juegos dirigen la acción que un hombre realiza.

El argumento del volumen en lo que concierne a esto, ocupa una parte importante de la totalidad de sus páginas, pero lo central en él es que Wittgenstein rechaza la idea de que tanto el significado como la ejecución de una regla dependen, únicamente, de la manera en que ésta es interpretada [PhU § 201]. Y es que si esto fuera así, se podría decir que cualquier acción –la que sea- puede coincidir con la regla o, peor aún, que la interpretación es la que *justifica* a la regla, como si esta última encontrara en la interpretación *su* fundamento.

En oposición a esto, el pensador de Viena prefiere afirmar que “toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire”, y que, por lo tanto “no puede servirle de apoyo” [PhU § 198]. Lo que significa que la interpretación y la regla se dan juntas, al mismo tiempo. Las reglas penden en el aire, se manifiestan en su aplicación, de caso en caso, encontrando su fundamento al momento en que se

las *pone* en juego. Pero, entonces, ¿no hay nada que las justifique? ¿No hay nada que las fundamente? Sí y no. Lo que sucede es que las reglas se justifican en el mismo uso que se hace de ellas y no tienen más fundamento que el mero actuar o, más precisamente, el fundamento de la reglas se da *junto con* el mero actuar. Por eso Wittgenstein dice:

“¿Cómo puedo seguir una regla? Si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «así simplemente es como actúo»” [PhU § 217].

Así, lo que se nos revela es que jugar es un actuar sin fundamentos. Los juegos encuentran su justificación en la propia acción, en el jugar mismo. Ciertamente, es posible *darles* fundamento, pero esto es posible, justamente, porque *no* lo tienen. Al final, sencillamente, la pala se retuerce, los fundamentos se agotan, y lo único que queda es *reconocer* que jugamos, que no hay nada más en la profundidad, que no hay nada más que escarbar. “He llegado al final de mis convicciones –escribe Wittgenstein-. Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio” [Certeza § 248].

Ahora bien, en este punto, precisamente, es cuando es posible volver sobre el tema del silencio. Porque, visto así, los juegos carecerían de una justificación más allá del comportamiento humano, estarían faltos de ese fundamento último que Leibniz interpretó como la Razón Suficiente. Tal y como ocurría con el mundo y sus hechos en el marco del *Tractatus*, no hay nada al final del camino que sostenga al jugar o, mejor aún, llegando al final, resulta que el jugar se sostiene a sí mismo. Lo que parece razonable, pues un fundamento que estuviera, a su vez, fundamentado, no sería ya, propiamente, un fundamento. Pero, nótese, que aquí es cuando el silencio se hace presente nuevamente. Porque la pala se retuerce al instante en que ya no hay más explicaciones, cuando lo único que queda es constatar que actuamos de un modo y no de otro, es decir, cuando el lenguaje tiene que *replegarse* sobre sí mismo y reconocer que juega “en el aire” o que, en estricto rigor, ya no hay nada más

que decir. El silencio *se muestra*, entonces, en la imposibilidad de responder *definitivamente* por qué jugamos⁴.

Es cierto, como hace bien en señalar Carla Cordua, que después del *Tractatus* Wittgenstein solamente ofrece referencias indirectas sobre el asunto⁵. Pero, ¿es que acaso podría ser de otra manera? ¿Hay modos *directos* de referirse al silencio? Y, por otra parte, ¿es necesario hacerlo? Probablemente todo esto es discutible y excede los límites de este escrito entregar una respuesta definitiva a estas interrogantes, pero, en principio, puede que ya tenga valor el simple hecho de constatar la dificultad que representa elaborar cualquier respuesta, y tal vez eso ya constituya un modo de responder. Porque, como se dijo antes, ya en el volumen de 1921 todas las referencias respecto a la cuestión del silencio son también bastante indirectas y, por lo demás, la lógica indica que éstas no se escapan del sinsentido que el autor le achaca a todo su escrito. Quisiera proponer, por consiguiente, que lo que hace el pensador de Viena en su ~~mal llamada~~ “segunda” época es *radicalizar* la propuesta tractariana para la cual aquello que compete al silencio es un dominio del mostrar y no del decir.

En esa perspectiva, no resulta tan extraño que el mismísimo Wittgenstein haya optado en sus *Investigaciones Filosóficas* por un método eminentemente descriptivo, con el que lo primero que se hace es renunciar a dar respuestas y mediante el cual se recurre al uso de ejemplos para mostrar que a la hora de jugar no tenemos la necesidad de un porqué. Y es que, quizá ya se habrá notado, el silencio que se hace presente con el estudio de los juegos es un tanto distinto al que se defendía en el *Tractatus*. A diferencia de lo que ocurría allí, cuando se habla ahora de los juegos ya no hay un límite claro que marque el final del dominio del lenguaje y el comienzo del reino del silencio. Como ya se dijo, los juegos carecen de cualquier límite. Ahora, por lo tanto, el silencio se muestra en nuestro propio actuar, se *cuela*

⁴ En este punto, es posible hacer un paralelo con lo que Heidegger sostiene cuando cuestiona el principio de razón suficiente de Leibniz, apoyándose en el poema de Silesius: “Ante todo, recordemos la versión breve del *principium reddendae rationis* leibniziano. Reza: «nada es sin porqué». La frase Angelus Silesius la contradice rotundamente: «La rosa es sin porqué». La rosa figura aquí, manifiestamente, como ejemplo de todo lo que florece, de todo lo que brota, todo tipo de crecimiento. En este campo, según la palabra del poeta, la proposición del fundamento no tiene validez” [SvG, p65]. Así, si comparamos estas sentencias de Heidegger con las características que Wittgenstein aplica a los juegos, parece perfectamente posible asegurar que estos se encuentran en una situación parecida a la rosa de Silesius: ellos son sin “porqué”.

⁵ Cordua, C.; Wittgenstein y los sentidos del silencio; en Revista estudios públicos N°71. CEP. Santiago, 1998. www.cepchile.cl/dms/archivo_1775_280/cordua_pm.pdf

en el lenguaje. El silencio se muestra en el simple hecho de seguir reglas, se halla *en* el juego.

Así, se entiende también, que en *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein siga preocupado por el uso de las palabras que se hace en el ámbito de la filosofía, en el que se intentaría siempre dar un fundamento allí donde ya no es posible seguir cavando, donde solamente hay acción y silencio. Una preocupación, que se traduce todavía en una especie de trabajo crítico, pero que ya no se basa en ninguna esencia lingüística, sino que se sitúa *entre* los juegos, sin ningún emplazamiento especial, *como un juego más*. Una crítica que es, entonces, una *performance* de la crítica, y cuyo único fin consiste en mostrarnos que cuando intentamos buscar un fundamento para el jugar, ya estamos jugando.

Heidegger: el juego y el silencio en la proposición del fundamento.

Se puede asegurar que la mayor parte del esfuerzo que Heidegger realiza en su curso *Der Satz vom Grund* de 1956, dedicado a la proposición del fundamento o *principio de razón suficiente* de Leibniz, tiene que ver con cambiar el modo en que esta sentencia ha sido habitualmente escuchada. La Proposición del fundamento reza: *Nihil est sine ratione*; nada es sin fundamento. Lo que en el fondo quiere decir que nada acontece si no tiene una causa o razón determinada. Y lo cierto es que no se trata de una idea demasiado difícil de comprender, sobre todo porque es bastante familiar que el hombre se dedique a buscar fundamentos, tanto para sus acciones como para las cosas que lo rodean, como si esta proposición gobernara la totalidad de su comportamiento. Sin embargo, el autor de *Sein und Zeit* sugiere que cuando se oye la proposición del fundamento así, tal y como ésta se nos presenta, se queda en el silencio lo que a ella le es más propio: aquello que como hombres nos permitiría entrar al juego en que está puesta nuestra esencia [SvG, p.154]. Pero, ¿qué es lo que Heidegger nos quiere decir con todo esto? ¿Cómo es posible que por medio de *eso* que supuestamente la proposición deja en el silencio accedamos a este juego? Y, por lo demás, ¿qué es eso que en la proposición se queda en el silencio y cuál es su juego?

En el afán de dar respuesta a estas interrogantes, lo que haremos en esta sección de nuestro trabajo será desarrollar algunos elementos del examen que Heidegger lleva a cabo sobre la proposición del fundamento, lo que nos permitirá apreciar cómo éste desemboca paulatinamente en la necesidad de oír lo que ella deja en el silencio. Posteriormente, nuestro segundo movimiento, será volcarnos sobre el tratamiento que el filósofo realiza, principalmente en su *Introducción a la filosofía* y su conferencia *Das Ding*, sobre la cuestión del juego, de modo que, en última instancia, se nos haga posible apreciar la manera en que este tema se vincula con el primero. Pongámonos en marcha.

Como ya se dijo antes, la proposición del fundamento o el principio de razón suficiente asegura: *Nihil est sine ratione*; nada es sin fundamento. Por lo general, lo que con esta fórmula se dice es entendido como un principio que rige a nivel ontológico, abarcando por igual a todos y cada uno los fenómenos de los que se presume existencia, bajo el supuesto de que estos, por más que puedan parecer parte de la casualidad y contingencia, deben tener una razón para ser lo son y para comportarse de la forma en que lo hacen. Al abrigo de lo que el principio de razón suficiente enuncia, todas las cosas que son y sin excepción alguna únicamente pueden serlo en la medida que hay una razón que las haga ser así y no de otra manera. Sin embargo, acorde con el examen que Heidegger realiza en su curso –y como ha hecho bien en subrayar Holzapfel-, hay que comprender también que el principio de razón suficiente no sólo se presenta en un estadio ontológico, sino que tiene validez, igualmente, a nivel epistemológico⁶, como un principio para toda proposición o enunciado, pero, por sobre cualquier otra cosa, para proposiciones y enunciados científicos, operando, por lo mismo, como un principio del conocer, y gobernando desde esa posición a todo conocimiento que busque ser estimado como conocimiento verdadero.

No es extraño, entonces, que sea el propio Heidegger quien reitere constantemente –y quizá con un poco de ironía- los calificativos que se le pueden aplicar a la proposición del fundamento, como el *principium grande et nobilissimum*, el *principium magnum* o el principio grandemente poderoso [SvG, p.47]. Porque cuando

⁶ Cfr., Holzapfel, C.; Juegos y existencia; en Revista alcances N ° 1. Universidad de Chile. Santiago, 2005. Pág., 75-90.

se la toma como principio del conocer, no significa, en ningún caso, que se le esté dando algún tipo de restricción a sus alcances. Por el contrario, si se considera que en la época moderna, de la que Leibniz es parte, el conocer queda supeditado al representar, y se supone que algo es sólo en la medida en que valga como objeto para un representar *fundamentado* –esto es, como ente-, la proposición del fundamento no solamente reina en el ámbito del conocimiento, sino que gobierna todo lo cognoscible.

Así pues, se entiende que Leibniz no sólo formule la proposición del modo que con el tiempo se ha hecho más popular, es decir, como *principium rationis*, sino que, además, se refiera a ella como el *principium reddendae rationis* (principio de *volver* a dar el fundamento o *volver* a dar la razón). Y es que en esta última fórmula se puede apreciar mucho mejor su estadio epistemológico. Como *principium reddendae rationis* lo que la proposición menta es que todo *es*, como objeto representado y fundamentado, para un sujeto, por lo que si cabe decir que algo *es* debe hallarse en condiciones de que pueda responder a la exigencia de *volver* a dar su fundamento, contestar a la exigencia de siempre llegar a ser representado como una consecuencia de otra cosa. En esas condiciones, y tal como dice Heidegger: “Sólo aquello que se ofrece a nuestro representar, y que nos viene al en-cuentro de manera tal que está puesto y emplazado en su fundamento, vale como cosa que está segura; es decir, como objeto <obstante>. Únicamente lo que así está es de índole tal que de él podemos decir con certeza: él *es*” [SvG, p.55].

Para Heidegger el mejor ejemplo del poder con el que rige nuestra época la proposición del fundamento es el extremo predominio que junto con ella ha cobrado la ciencia moderna. En ese sentido, lo que parece ocurrir es que todo lo que pueda ser considerado como una ciencia en nuestros tiempos se halla sometido a la exigencia de dar el fundamento, se encuentra a la escucha del mandato que el principio de razón suficiente le grita. Pero hay que entender esto en toda su gravedad, porque tampoco se trata de que la ciencia sea capaz de resistirse a semejante demanda, cuestión que en realidad le resulta imposible, ya que ella es, más bien, parte de su propia constitución. “La exigencia de entregar el fundamento es, para las ciencias, el elemento en el cual su representar se está moviendo, como el pez en el agua y el pájaro en el aire. La ciencia responde a la exigencia, a la interpelación de la *ratio reddenda*, y además incondicionalmente. Si no, la ciencia no podría ser lo que es” [SvG, p.59]. Así, tanto sus intentos compulsivos por dar unidad a

los hechos como sus ardidos esfuerzos por llevar hasta la más mínima expresión toda contradicción entre las numerosas teorías que brotan de su seno, no representan para ella alternativa alguna, siendo, en realidad, la más pura expresión de su existencia.

Sin embargo, la paradoja sobre la que la reflexión heideggeriana nos hace detenernos es que mientras la ciencia presta oídos a la exigencia con que la proposición del fundamento la exhorta, no se encuentra en condiciones de deliberar sobre su accionar [SvG, p.59]. La ciencia, de ese modo, se hallaría destinada a desplegarse como un pensar calculador (*das rechnende Denken*), orientada siempre a la predicción, planificación y cuantificación de fenómenos, antes que como un pensar meditativo (*das besinnliche Nachdenken*), capaz de reflexionar sobre su sentido. Una situación a la que, después de todo, es llevada por la mismísima *Ratio* que resuena en el *principium rationis*, y que, como hace bien en notar Heidegger, es mentada en la modernidad como un “rendir cuentas”, pero no únicamente como un “rendir cuentas” en el sentido de fundamentar algo, sino, también, de calcularlo como correcto y, de esa forma, asegurarlo, poder “contar con ello” [SvG, p.145].

No obstante, no hay que pensar que los resultados de este examen atañen exclusivamente a la ciencia, como si ésta fuera un dominio cerrado sobre sí mismo. Porque la verdad es que los estertores de la proposición del fundamento alcanzan hoy todos los rincones de nuestra existencia. Basta –pensará Heidegger– con que notemos el rol que cumple en nuestros tiempos la energía atómica [SvG, p.57]. Y es que ella, sin lugar a dudas, está ligada al quehacer científico, a la física de partículas, y hoy en día, a pesar de sus riesgos, se vuelve cada vez más indispensable, hasta el punto de que se la promueve, incluso por encima de otras que son menos contaminantes, pero –según los cálculos– mucho más costosas. No se puede dejar de advertir, entonces, que lo que hace la ciencia con la energía atómica es *asegurarla* como técnica para su utilización, disponerla de tal modo que podamos *contar* con ella en la vida diaria.

Mas, ni siquiera es necesario que nos detengamos en los ejemplos que nos pone Heidegger, ya que en la actualidad hay muchas situaciones que se ligan directamente con el dominio del pensamiento calculante y que demuestran, en última instancia, que el hombre está a la escucha de la exigencia que emana de la principio que lo rige. Sólo hay que apreciar, por ejemplo, cómo hoy en día la palabra

“seguridad” cobra importancia en nuestra sociedad, colmando desde las tapas de los matutinos hasta los programas de trasnoche. Porque hasta en esa verdadera “batalla” por la seguridad ciudadana, que dice librarse sin cuartel en “beneficio” de las personas –y que se traduce normalmente en discursos que apuntan hacia la necesidad de *contar* con mayores efectivos policiales-, es posible encontrar el profundo anhelo de tener una sociedad *segura*, con la que se *cuenta* siempre, sin reparos. Otro caso semejante es lo que ocurre a nivel de las relaciones laborales, donde la utilidad pareciera representar el principal criterio para que la relación exista como tal. No es raro que, por lo mismo, hoy se hable de “recursos humanos”, contables o prescindibles, según el caso, en vez que de trabajadores. Y es que pareciera ser que el pensar calculador no dejara ningún ámbito sin tocar. A su sombra, tampoco es incomprensible que en los tiempos que corren, la palabra “política” tienda a usarse como sinónimo de “administración pública”, y que todos los temas relevantes pasen por los cómputos de las encuestas, como si en sus números lo real fuera aprensible.

Así las cosas, sólo cabe reconocer que la situación del hombre es inquietante. A la sombra del *principio de razón suficiente*, su destino pareciera entregado al dominio de lo calculable, una situación en la que incluso él mismo aparece como un objeto dispuesto para el cálculo, como un recurso contable más, completamente impotente y puesto así en una marcha sinsentido. Por esta misma razón, el propio Heidegger asegura que la exigencia que la proposición del fundamento nos hace escuchar amenaza todo cuanto le es hogareño (*Heimlich*) al hombre, despojándolo de cualquier suelo o terreno que le haga posible arraigarse [SvG, p.59]. Con lo que estamos ante una situación realmente paradójica, porque pareciera ser que justo en el tiempo en que el hombre intenta responder más enérgicamente a la exhortación de dar fundamentos, es cuando más lejos se halla de un suelo que le sea hospitalario.

Con todo, es justamente esta extraña relación entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y esa autentica imposibilidad de dar con un suelo donde arraigarse lo que Heidegger nos alienta a pensar:

“Lo que interesa es ver la forma en que este elevado juego entre entrega y retirada se mueve. Lo que interesa es pararse a pensar la proveniencia de ese juego. Lo que interesa es preguntar hasta qué punto tome parte en este juego el imperceptible hacerse valer del principio grandemente poderoso, del fundamento. Lo que interesa es

señalar la comarca en la que tenemos nuestra residencia cuando, al volver a pensar la proposición del fundamento, la pensamos hasta el fondo” [SvG, p.60].

Cabe preguntarse aquí a qué se refiere el filósofo con volver a pensar la proposición del fundamento *hasta el fondo*. ¿Significa acaso que hasta ahora no se lo ha hecho? ¿Quiere decir que hay algo que se nos ha pasado desapercibido o que hay algo a lo que quizá no hemos estado atentos? ¿Cuál es ese *fondo* que en el examen de la proposición se nos ha ocultado?

El principio de razón suficiente dice: *Nihil est sine ratione*; nada es sin fundamento. ¿Hay algo de lo que ella dice que se escape a nuestra comprensión? ¿Algo que se haya quedado en el silencio? Probablemente sí. Un detalle importantísimo, al que Heidegger hace bien en apuntar. Y este pequeño –inmenso– detalle es que, a pesar de parecerlo, la proposición del fundamento no es, rigurosamente, una proposición que diga algo respecto *al* fundamento [SvG, p.75]. Por el contrario, cuando se la analiza como una proposición enunciativa, buscando en ella cuál es su sujeto, resulta que de ningún modo es un enunciado cuyo sujeto sea el fundamento. Y es que, como sentencia, lo único que hace la proposición es *asegurar* que todos y cada uno de los *entes* tienen un fundamento. El fundamento, por lo tanto, no es lo central en la proposición, aparece exclusivamente como un predicado que se le atribuye a lo ente. La proposición del fundamento, en último término, no cumple con lo que promete. En el curso *Der Satz vom Grund* esto se dice con claridad:

“La proposición del fundamento, entendida al modo habitual, no es enunciado alguno sobre el fundamento, sino sobre lo ente, en la medida en que éste es, en cada caso, un ente” [SvG, p.75. *Cursivas en el original*].

Pero, nótese, que Heidegger ha subrayado que la proposición del fundamento es un enunciado sobre lo ente entendida al *modo habitual*. Cabe preguntarse, entonces, si hay alguna otra manera de comprenderla. Y el autor de *Sein und Zeit* nos responde afirmativamente, pero también nos dice que para ello es necesario darle a la proposición una entonación distinta, de modo que aquello que la proposición deja sin declarar y en el silencio pueda llegar al oído [SvG, p.77].

Por lo mismo, lo que Heidegger propone es efectuar un desplazamiento en la propia proposición, que nos posibilite dejar de atender a ella como un enunciado sobre lo ente, en el sentido de “*Nada es sin fundamento*”, y que nos permita, a su vez, escucharla como un enunciado sobre el fundamento: “*Nada es sin fundamento*” [SvG, p.77]. La idea es que en esta nueva forma de escuchar la proposición, el acento ya no esté puesto en la “nada” y el “sin”, sino tanto en la partícula “es” como en el “fundamento”. Con lo que se busca marcar cierta *consonancia* entre el ser –al que la partícula “es” indudablemente remite- y el fundamento. Y es que, en el fondo, el propósito de darle otra tonalidad a la proposición tiene como objetivo que ésta se exponga como una proposición acerca del ser. Razón por la cual, cuando se lleva a cabo esta operación el hombre se encuentra de camino hacia la formulación general de la cuestión del ser:

“Podemos escuchar la proposición del fundamento de doble manera: una, como proposición fundamental suprema sobre el ente; otra, como proposición acerca del ser. En el segundo caso, se nos orienta a pensar el fundamento como ser y el ser como fundamento. En tal caso comenzamos a pensar el ser en cuanto ser. El intento dice: no explicar ya ser por algo ente. Hasta dónde y hasta qué límites nos conduzca tal comienzo lo podrá mostrar el intento de decir el ser en cuanto ser. Ahora bien, el camino a tal pensar no es otra cosa que la audición de la proposición del fundamento como proposición acerca del ser” [SvG, p.102].

Sin embargo, ¿qué quiere decir que la proposición del fundamento en su nueva tonalidad nos lleve a pensar el fundamento como ser y el ser como fundamento? No quiere decir en ningún caso –y esto hay que tenerlo claro- que el ser *tiene* un fundamento, sino, más bien, que el ser es en cuanto fundante [SvG, p.156]. Así pues, se puede sostener que la pregunta sobre la que Heidegger nos desea colocar a pensar es hasta qué punto son ser y fundamento lo mismo.

En esa dirección, no es contradictorio que en su propio examen se intente rescatar el sentido que para Heraclito tenía la palabra *Lógos*, y que, según se conjetura, resuena aún en el término latino *Ratio* al que se refiere el principio de razón suficiente. Porque en el *Lógos* del temprano pensar griego se haría evidente que ser y fundamento se *copertenecen*. “*Lógos* nombra al ser –dice Heidegger-. Pero *lógos* es, al mismo tiempo, como lo que se halla ahí adelante, como lo puesto ahí adelante,

la pro-puesta y muestra previa, aquello sobre lo cual otra cosa se halla y descansa. Nosotros decimos el suelo: el fundamento” [SvG, p.149].

Cuando se entiende la proposición del fundamento de esta forma, Heidegger asegura que damos un salto de una región del pensar válida hasta ahora, y que nos encontramos saltando [SvG, p.154]. La nueva tonalidad que se le otorga a la proposición del fundamento desea, justamente, provocar este salto. Pero, ¿qué acontece en realidad cuando saltamos? La respuesta del filósofo es sumamente intrigante y nos tomará varias de las páginas que siguen acercarnos un poco a su comprensión. Empero, podemos adelantar que ella busca colocarnos, justamente, en ese ámbito de silencio que con el oír habitual de la proposición se ha ocultado:

“Gracias a este salto, el pensar accede a la amplitud de aquel juego en el que está puesta nuestra esencia de hombres. Sólo en la medida en que el hombre es llevado a este juego, y puesto allí en juego, es capaz de jugar él de verdad, y de seguir estando en juego” [SvG, p.154].

Así pues, se sostiene que con el salto el pensar se nos hace acceder a aquel juego en que está puesta nuestra esencia como hombres; un juego que aparentemente plantea la posibilidad de jugar de verdad. Como se puede notar, eso que la proposición del fundamento ha dejado en el silencio, nos hace saltar directamente sobre el tema del juego, por lo que aquí ya entramos de frente en el segundo de los movimientos que prometimos al comenzar. Mas, el problema que se presenta enseguida es que aquello que quiere decir Heidegger al utilizar el término “juego” entre sus afirmaciones es algo que, tal como dice Jorge Acevedo, sólo de manera larga y ardua podría ser esclarecido, suponiendo que efectivamente pudiera ser aclarado de un modo satisfactorio⁷. Principalmente, porque hay que considerar que estamos aquí frente a una noción sobre la que el filósofo no deja demasiado material. En el curso de *Der Satz vom Grund*, por ejemplo, sólo es mencionada en este pequeño párrafo que aquí se ha insertado y en unos cuantos más, pero en ningún caso se puede afirmar que se la llega a desarrollar de forma explícita; lo que se nota, entre otras cosas, en que sea el propio Heidegger quien se pregunte si no es forzado hacer referencias al juego en un estudio que se centra mayormente en la copertenencia de ser y fundamento. Una cuestión que, por supuesto, él mismo se apresura a descartar, alegando que esto sólo

⁷ Cfr., Acevedo, J.; En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente; en REVISTA PHILOSOPHICA N° 26. Instituto de Filosofía PUCV. Valparaíso, 2003. Pág. 9-28.

nos puede parecer así, en tanto sigamos descuidando “el pensar con-veniente”, que, como se puede intuir, no es otra cosa que el pensar del ser [SvG, p.155].

Entonces, por nuestra parte, únicamente queda pensar que estamos ante un tema relevante en términos ontológicos, y que, a pesar de todos los inconvenientes que con él se nos puedan presentar, merece la pena que le intentemos dar un poco – aunque sea sólo un poco- de claridad.

Por lo tanto, ¿qué es lo que pretende Heidegger al sostener que el *salto* al que nos lleva la *escucha* de la nueva tonalidad que se le ha dado a la proposición del fundamento nos hace acceder a la “amplitud del *juego* en el que está puesta nuestra esencia de hombres”? ¿Será acaso que lo que el principio de razón suficiente deja en el silencio se liga con el juego? Pero, ¿con que tipo juego se podrá conectar aquello que la proposición *no* dice? Para contestar estas preguntas es favorable que integremos dos escritos más del mismo autor. Se trata de un par de textos que, si bien cuentan con varios años de diferencia entre sí y otros tantos más con el estudio de la proposición del fundamento –permitiendo suponer, de entrada, la existencia de algunas discrepancias entre lo que en cada uno se plantea-, parecen estar en directa sintonía –*en el mismo tono*- con lo que ha sido expuesto hasta aquí, en cuanto a que al igual que en el curso *Der Satz vom Grund* es posible notar entre sus argumentos directas alusiones al juego. El primero de ellos es un apartado de 1929 que Heidegger incluye en su *Introducción a la Filosofía*: El mundo como “juego de la vida”. Vamos a examinarlo.

En *El mundo como “juego de la vida”*, Heidegger se halla frente a un problema de enormes proporciones: pretende dilucidar la relación entre la comprensión del ser y el ser-en-el-mundo. La premisa con la que opera su indagación es que, aunque la comprensión del ser y el ser-en-el-mundo no coinciden por completo, a partir de la comprensión del ser, igualmente, es posible abrirse un camino para clarificar qué es lo que quiere decir “mundo” en la expresión “ser-en-el-mundo”. Lo que supone, al fin, un movimiento con lo que no sólo se puede terminar echando luz encima de la primera de estas nociones, sino que, también, sobre el propio ser-en-el-mundo [IF, p.320]. Esto lo lleva a detener su análisis sobre una expresión muy particular que Kant nos deja y con la cuál se plantea la posibilidad de “delimitar” un concepto existencial de mundo, que el maestro de Königsberg jamás habría desarrollado. La

frase –como se nos adelanta en el título de su sección- no es otra que: “el mundo como juego de la vida”.

Heidegger piensa que como frase “el mundo como juego de la vida” remite al ser-unos-con-otros histórico de los hombres, es decir, a su inevitable convivencia. No obstante, asegura que si la existencia se puede observar de ese modo, es porque en ello debe consistir nada menos que su esencia. Lo que, a fin de cuentas, supone que dicho carácter de juego reside ya en la mismísima esencia de la existencia [IF, p.322]. Una idea atrevida, pero que Heidegger pretende desarrollar entregando algunas indicaciones sobre el juego.

Así, podemos observar cómo Heidegger se vuelca a la tarea de comprender el fenómeno del juego, realizando numerosas sentencias concernientes a la forma en que habitualmente es utilizado el concepto como tal; la mayoría de ellas directamente destinadas a socavar cualquier connotación pueril o infantil que se le pudiera atribuir a éste, al usarlo como antónimo de “lo serio” e “importante”, o como un ejercicio distante de la vida adulta [IF, p.323]. De lo que se trata, entonces, es de ir más allá de la expresión corriente, pero sin que por ello se llegue a un concepto del juego que luego se aplique a la existencia. Porque, muy por el contrario, el filósofo no se demora mucho tiempo en advertir que lo único que se puede indicar sobre el hecho de que el juego sea aparentemente un privilegio del niño es que él “pertenece en cierto modo al hombre” [IF, p.323].

En los párrafos que siguen a estas primeras aclaraciones, Heidegger efectúa trazos mucho más detallados de su modo de ver el juego, los cuales se orientan principalmente sobre el análisis del vínculo entre el hombre que juega y las reglas que supuestamente dirigen su acción. De ese modo, su propuesta parece ser que en el juego se da una *copertenencia* entre las reglas y los que las ponen en ejercicio, es decir, que jugar no se trata de un mero seguir reglas, como si éstas fueran *anteriores* a lo que los jugadores hacen con ellas. Y es que –el propio Heidegger nos sugiere-, en el juego hay algo todavía más radical, más *original*, pues lo esencial en él no estaría en el comportamiento como tal, sino en un cierto modo de *encontrarse* en la práctica

de jugar, en una suerte de goce [IF, p.324]⁸. Con lo que, como se podrá entender, se le quita relevancia a la acción que se lleva a cabo jugando, esto es, al comportamiento que se realiza en concordancia con una regla, dándole mucho más énfasis al puro hallarse en el juego y a la idea de que las reglas se *forman* al jugar, en el juego mismo. “Éste se crea, por así decir, el espacio dentro del cual él mismo puede formarse, lo cual significa también: dentro del cual él mismo puede cambiarse” [IF, p.325].

No obstante, Heidegger es cauto al asegurar que cuando se habla del juego en este sentido original, lo que se está caracterizando como juego no es el comportamiento fáctico de cada caso, sino lo que posibilita dicho comportamiento⁹. “El ser-en-el-mundo –asegura– es este original jugar el juego (es este original jugarse del juego o jugarse el juego) en el que toda existencia fáctica tiene que entrar y

⁸ Aquí es posible advertir una seria diferencia entre la forma de concebir el juego que Heidegger ostenta –al menos en esta etapa de su pensamiento– y lo que, por su parte, nos dice Wittgenstein. Y es que en la concepción de este último, no pareciera ser necesario ligar el juego con un goce o estado de ánimo. Por el contrario, ante su propensión a los ejemplos y su necesidad de quitarle cualquier resquicio de esencialismo a la noción de juego, parece perfectamente posible imaginar un juego que no implique ningún tipo de goce. Sin embargo, hay que decir también que, en este caso, el goce del que nos habla Heidegger parece estar ligado a un *encontrarse* en el juego y no tanto a un mero estado emocional, es decir, encontrarse como ser-en-el-mundo que juega y en su jugar forma las reglas del juego [IF, p.324].

⁹ Cabe comprender aquí que para Heidegger es necesario que el juego no sea tratado en términos de ente. Años más tarde, en su estudio sobre la proposición de fundamento, volverá directamente sobre esta idea, asegurando que la forma habitual de pensar toma al juego como algo que es y el resultado de eso es que se supone que “al ser de un ente y, por consiguiente, también al juego, le pertenece el fundamento” [SvG p154]. En este punto, probablemente, es posible que alguien encuentre algunas diferencias con lo que Wittgenstein nos dice, ya que, aunque el pensador vienés se dedica a mostrar la falta de fundamento sobre la que se instala todo juego, nunca realiza alusiones a que en su pensamiento haya una forma más *original* de pensar el juego, y que, por ende, se diferencie de la que habitualmente es concebida. No obstante, si se comprende este sentido original del juego del que nos habla Heidegger como un retrotraimiento de la noción de juego, desde su trato como mero ente hacia un pensar capaz de darle una relevancia ontológica, como si con esto se la regresara al suelo natal donde tiene su origen, nos encontramos con que este procedimiento no es muy distinto a lo que Wittgenstein considera una terapia en sus *Investigaciones*, donde lo que se hace es, justamente, retrotraer una palabra que ha sido fetichizada por un uso metafísico al lugar donde ésta tiene su origen y en el que debería mostrar su desfundamentación: la cotidianidad [PhU, § 116].

Por último, como nota aparte, es necesario decir que, en este sitio, el tratamiento que Heidegger realiza sobre el juego pareciera concordar con lo que, por otro lado, ha hecho Eugen Fink en su obra *Los fenómenos fundamentales de la existencia humana*, donde también se pretende pensar el juego en un sentido original, que sería dejado de lado por el pensamiento habitual. Así, en palabras de Fink, lo que normalmente ocurre es que se intenta “reprimir el juego del núcleo esencial de la existencia, de des-esencializarlo, de concebirlo como un “epifenómeno” de nuestra vida, de quitarle el peso de una genuina significatividad vital” [Fink, E.; Grundphänomene des menschlichen Daseins (Los fenómenos fundamentales de la existencia humana). Karl Alber. Friburgo, 1995. Traducción inédita de Cristóbal Holzapfel].

ejercitarse para poder desarrollarse, pasar, suceder, (jugarse) como existencia” [IF, p.325].

En este jugar original, terminara concluyendo Heidegger, el ser-en-el-mundo se coloca más allá de lo ente, lo trasciende, y lo envuelve en su juego, porque en dicho jugar, precisamente, se forma el espacio dentro del cual encontramos al ente. En el jugar, finalmente, “el ser-en-el-mundo en tanto que trascendencia, en tanto que juego trascendental, es siempre formación de mundo, *welt-bildung*” [IF, p.327].

Ahora bien, como ya se habrá apreciado, todo esto está en directa concordancia con lo expresado más arriba a propósito de la proposición del fundamento, sobre todo si subrayamos esta posibilidad que aquí se atribuye al ser del ser-en-el-mundo de *formar* las reglas del juego, de instituir las en la medida que juega –de *ser-fundamento*, si se nos perdona forzar un poco las cosas-. Sin embargo, también se han agregado algunos ingredientes que nos permiten sospechar cuál es ese juego al que nos hace saltar esa nueva tonalidad con que hemos escuchado a la proposición del fundamento. Pero todavía es posible revisar algunos elementos más si queremos llevar a cabo de mejor manera nuestra tarea. Porque como mencionamos con anterioridad, hay otro escrito donde Heidegger nos habla muy profusamente del juego. Se trata de la de la conferencia que éste pronunció en el club Bremen, en 1949, titulada *Das Ding; La cosa*. Revisemos lo que se nos dice aquí sobre el asunto.

En dicha presentación, Heidegger nuevamente hace referencias al juego vinculándolo con esa figura del ser que denomina la Cuaternidad (*das Geviert*), en la que el hombre en su ser, como el mortal que es, queda puesto como una pieza más de un juego que lo abriga y excede. Y es que la Cuaternidad contiene en su seno a tierra y cielo, divinos y mortales. Con ella, en última instancia, lo que se asemeja no es otra cosa que un juego de espejos, en que cada uno de los que integran la cuaterna se encuentra en posición de reflejar al otro, sin sobrepasarse. Heidegger señala:

“Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. [...] Despejando a cada uno de los Cuatro, este reflejar hace acaecer de un modo propio a la esencia de éstos llevándolos a la unión simple de unos con otros. En este juego, reflejando de este

modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este reflejar que hace acaecer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua” [DD, p.131-132].

Podríamos decir, como muchas veces se hace, que cada uno de los integrantes de la cuaterna *hacen* juego, mientras que, también, cada uno de ellos *da* juego a los otros tres, hallándose todos en una relación indiscernible, confiados los unos a los otros.

Pero hay algo más, porque, posteriormente, Heidegger agrega una afirmación que bien podría hacer llorar a todo aquel que desee refugiarse en el principio de razón suficiente: *que este juego de espejos es lo que llamamos mundo* y que, como cada uno de los integrantes de la Cuaternidad, el mundo no es explicable por algo que no sea él mismo [DD, p.132]. Con lo que, en definitiva, se quiere decir que el mundo –como *donación* de mundo, si se me permite usar aquí esta palabra-, se fundamenta a sí mismo, en su puro ser mundo. Una idea que, hay que reconocerlo, no puede dejar de resultar tremendamente radical, sobretodo para un intelecto humano que durante siglos se ha acostumbrado a buscar fundamentos. Porque, además –y para evitar confusiones-, ni siquiera se trataría de una imposibilidad que tenga que ver con que las causas excedan nuestra comprensión, sino con que la mismísima búsqueda de causas sería inadecuada para explicar este simple juego del mundo que la Cuaternidad juega.

Por todo esto, no es extraño que Heidegger concluya que de algún modo nos hallamos en situación de “asfixiar” a los cuatro integrantes de la Cuaternidad “si nos los representamos sólo como algo real aislado que debe ser fundamentado por los otros y explicado a partir de los otros” [DD, p.132]. Un proceder que, como se puede advertir, es justamente en el que el hombre cae cuando escucha la exigencia del principio de razón suficiente.

No obstante, estamos al corriente –y ahora podemos volver definitivamente sobre las cuestiones que dejamos en suspenso-, que en este mismo principio resuena también otra cuestión, algo que se queda en el silencio cuando normalmente andamos por la vida a la búsqueda de fundamentos: ese juego al que somos llevados cuando escuchamos la proposición del fundamento en la tonalidad que Heidegger nos propone. Ciertamente, con los fragmentos que hemos agregado en nuestro

examen, ya deberíamos estar más o menos en condiciones de avistar qué se juega en aquel juego. Vamos a verlo.

Heidegger ha dicho que al escuchar la proposición del fundamento en la tonalidad alternativa, el pensar da un salto que coloca al hombre en juego. La pregunta que agrega, enseguida, resume perfectamente todas las que nos hemos hecho nosotros: “Pero, ¿en qué juego?” [SvG, p.154]. Pues bien, por el apartado que revisamos en su *Introducción a la filosofía* sabemos que en una etapa temprana el pensador de Friburgo decide acercarse al juego en un sentido original, como el juego en que el ser-en-el-mundo trasciende lo ente y así conforma el mismísimo juego que es el mundo. Por otra parte, a partir de su conferencia *Das Ding* podemos comprender que, posteriormente, llegó a concebir al propio mundo como ese juego de espejos que juega la Cuaternidad, de la que, desde luego, el hombre es un miembro más. Entonces, a pesar del evidente desarrollo del pensar heideggeriano, desde una llana noción del mundo hacia la Cuaternidad, no se puede negar que entre ambos párrafos existe cierta *sintonía*, precisamente cuando se coloca al ser-en-el-mundo – que somos en cada caso nosotros mismos, los mortales-, como ser que juega y que, a su vez, participa de ese juego que resulta ser el mundo. Y es que pareciera ser que en este desarrollo de la noción de mundo, la idea del mundo como juego, donde el ser-en-el-mundo juega, persiste. Es posible sospechar –ya lo podemos decir- que es justamente este sentido el que Heidegger le otorga a ese juego en el que somos colocados por ese salto del pensar que se produce al escuchar la proposición del fundamento en su tonalidad alternativa.

Pero, ¿es posible darle un poco de cuerpo a nuestra sospecha? ¿Podemos hacer que sea algo más que una mera sospecha? Es posible hacerlo, pero únicamente si rescatamos en el curso *Der Satz vom Grund* esta frágil *sintonía*, por medio de la cual, en ambos fragmentos, el mundo y el ser-en-el-mundo se revelan como juego¹⁰.

¹⁰ Conviene remarcar nuevamente que esta ligazón entre los textos es posible gracias a que en todos hay una persistencia en la idea del mundo como juego. Pero no tanto así, en la manera en que en cada uno de estos se encara la *noción* misma de juego, respecto de la que sí se pueden encontrar algunas diferencias, principalmente de énfasis. Diferencias que, a mi entender, giran esencialmente alrededor de las indicaciones que en la *Introducción a la filosofía* tienen como fin aclarar la relación entre los juegos y las reglas, y de las que los textos posteriores que aquí hemos mencionado carecen. No obstante, como digo, estas diferencias serían solamente de énfasis, ya que, igualmente, como ha hecho bien en notar Vattimo, todo lo que se dice en *Der Satz vom Grund* da para sospechar que el juego aparece allí como “ese margen de libertad”, que, de algún modo, suspende las reglas, al revelarlas dependientes, en su carácter eventual [Cfr., Vattimo, G.; Las aventuras de la diferencia.

Porque, de algún modo, en su examen sobre la proposición del fundamento, Heidegger nuevamente vuelve a mencionarla. Ya llegando al final del estudio, pero sin terminar aún de dar vueltas sobre el tema del juego, decide regresar sobre esa autentica *copertenencia* entre ser y fundamento que se hallaría en aquel *lógos* que el viejo Heraclito nos insta a oír, asegurando que *eso* que con dicha palabra se nombra, se dice también de otras formas en el pensar heraclitano [SvG, p.155]. Así pues, con el *lógos* se haría referencia también a la “*physis*”, el brotar de por sí que <abre su> esencia, al mismo tiempo, como ocultarse; al “*kósmos*”, que alude, a la vez, al orden, ajuste y ornato que llega a brillar como relumbre y rayo; y al “*aión*”, aquello que se le atribuye propiamente como *lógos*: el “tiempo del mundo” o “el mundo que da mundo al mundo y tiempo al tiempo, en cuanto a que como *kósmos* lleva el ajuste del ser a resplandor que abraza” [SvG, p.155]. Pero una vez aquí, el pensador de Friburgo se detiene, sólo para dardos a entender que es justamente así como se expresa el juego en el que el hombre es puesto y su situación como jugador. El *aión*, tal como lo caracteriza Heraclito, es un niño que se divierte jugando a las tablas, pero que, simultáneamente, es el rey. Para Heidegger se trata del autentico sino del ser, en el que éste se muestra como un niño que juega, y que, en tanto que juega, reina, es decir, instituye, funda [SvG, p.156]. El *aión*, en ese sentido, viene a ser el juego del ser-en-el-mundo, el juego al que el hombre entra, en el que su esencia viene puesta, el juego que es el “tiempo del mundo” o “el mundo que da mundo al mundo”.

Con el *aión* se haría manifiesto un juego que se sostiene sobre el mero jugar, y donde, por lo mismo, el fundamento que se menta en el principio de razón suficiente muestra la fragilidad de su asentamiento. Un juego sin “porqué”, por lo tanto, y en el que solamente se nos deja asumir un “porque” –casual, contingente- en el juego

Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Península. Barcelona, 1986. Pág.121]. Una cuestión que, hay que decirlo, supone algo que, de algún modo, ya está presente en el tratamiento del juego que se realiza en la *Introducción a la filosofía*, ya que en ésta también se sabe considerar cierta eventualidad de las reglas, cuando se apunta que ellas “empiezan a formándose en el juego mismo” [IF, p.324].

Sin embargo, me gustaría discutir la idea de que con esto se revele, como asegura también Vattimo, la existencia de una “distancia abismal” entre el modo en que Heidegger concibe el juego y el juego definido por el hecho de tener reglas del que nos habla Wittgenstein [Cfr., Op. Cit. Pág. 121]. Y es que, después de todo, como debería haberse hecho visible en la sección de este mismo escrito dedicada al pensador vienés, la regla en el juego wittgensteniano se da *junto* con el uso que se hace de ella, lo que manifiesta su carácter eventual, en un sentido semejante a lo que ocurre en el caso de Heidegger.

mismo [SvG, p.156]. Un juego y un jugar, entonces, que se da en ese fondo-y-abismo que el mismísimo principio de razón suficiente deja no dicho o, mejor todavía, que asume en sí lo que éste calla. No sería otro, en definitiva, el juego al que nos llevaría esa tonalidad alternativa que Heidegger nos alienta a escuchar. Un juego que se conecta con la Cuaternidad, con el juego del mundo, con el silencio en la proposición del fundamento.

Bibliografía principal.

Obras de Ludwig Wittgenstein.

- CAM Los cuadernos azul y marrón. Tecnos. Madrid, 2003. Traducción de Francisco García Guillén
- Certeza. Sobre la certeza. Gedisa. Barcelona, 1988. Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga.
- PhU. Investigaciones filosóficas. Crítica. Barcelona, 1988. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.
- T. Tractatus Lógico-Philosophicus. Alianza. Madrid, 1999. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.
- W&CV. Wittgenstein y el círculo de Viena. Fondo de cultura económica. México, 1973. Traducción de Manuel Arbolí.

Obras de Martín Heidegger.

- DD. La cosa; en Conferencias y artículos. Serbal. Barcelona, 1994. Traducción de Eustaquio Barjau.
- IF. Introducción a la Filosofía. Cátedra. Madrid, 1999. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- SvG. La proposición del fundamento. Serbal. Barcelona, 2003. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.

Bibliografía secundaria.

- Acevedo, J. En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente; en REVISTA PHILOSOPHICA N° 26. Instituto de Filosofía PUCV. Valparaíso, 2003.
- Cordua, C. Wittgenstein y los sentidos del silencio; en Revista estudios públicos N°71. CEP. Santiago, 1998.
- Fink, E. Grundphänomene des menschlichen Daseins (Los fenómenos fundamentales de la existencia humana). Karl Alber. Friburgo, 1995.
Traducción inédita de Cristóbal Holzapfel.

- Holzapfel, C. Juegos y existencia; en Revista alcances N ° 1. Universidad de Chile. Santiago, 2005.
- Oyarzún, P. El dedo de Diógenes. Dolmen. Santiago, 1996.
- Reguera, I. Ludwig Wittgenstein, EDAF, Madrid, 2002.
- Vattimo, G. Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Península. Barcelona, 1986.