

HEIDEGGER Y RORTY: UN CRUCE DE CAMINOS

JULIÁN SERNA*

RESUMEN

Heidegger y Rorty representan dos de las más controvertidas opciones filosóficas del siglo XX. Entre ellos es posible reconocer por igual puntos de acuerdo y desacuerdo. Procedentes de distintas tradiciones de pensamiento: el filosofar heideggeriano en torno a la pregunta por el ser, parecería tener poco en común con quien como Rorty opera una simbiosis entre liberalismo y pragmatismo. Heidegger y Rorty, no obstante, se aproximan en lo que respecta a sus críticas a la tradición metafísica, y en general al racionalismo y al universalismo. Y es a partir del análisis comparativo Heidegger-Rorty, como además llegamos a avizorar las aperturas de mundo surgidas bajo el signo de una filosofía postmetafísica.

* Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia.

HEIDEGGER AND RORTY: A CROSSING OF ROADS

JULIÁN SERNA*

ABSTRACT

Heidegger and Rorty present two of the most controversial philosophical options in the 20th century. Both agreements and disagreements are discernible in these two philosophers who come from distinct traditions in thought. Heidegger's philosophy, centered on the problem of being, seems to have little in common with Rorty's symbiosis between liberalism and pragmatism. Heidegger and Rorty, nonetheless, become akin in their criticisms of metaphysical tradition, and, in general, of rationalism and universalism. Furthermore, it is through Heidegger's and Rorty's comparative analysis that we can have a vision of a widening world revealed through the postmetaphysical sign.

* Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia.

1. PUNTOS DE ACUERDO

CUANDO RORTY ALUDE al *canon Platón-Kant*, hace referencia a la tradición intelectual predominante en Occidente, es decir, a la tradición metafísica —si nos atenemos a un concepto de metafísica que no la identifica como sinónimo del filosofar propiamente dicho, sino como un caso particular de este último—, según la cual el mundo gira alrededor de un centro —la ιδεα en Platón, la subjetividad trascendental en Kant—, como estructuras ahistóricas y ecuménicas, amparadas en el racionalismo y el universalismo.

Ismos como el racionalismo y el universalismo se han definido de muchas maneras. Es menester puntualizar la acepción que queremos destacar en el marco de la crítica a la metafísica. Nos referimos al racionalismo en términos del pretendido primado del *logos* argumentativo sobre las demás modalidades de acceso al ser, es decir, sobre el *epos* y el *mythos*, como ha sido expuesto por Janke¹ al primado del *hombre teórico* en acepción de Nietzsche, del hombre que conoce las cosas sin necesidad de experimentarlas en primera persona; al universalismo, en términos de una concepción esencialista de la condición humana, cuyos alcances se reconocen por tanto ahistóricos y ecuménicos. Racionalismo y universalismo que ciertamente resultan problemáticos como se discute enseguida.

Cuando a través del *logos* argumentativo es posible, en principio, dirimir la disputa entre dos o más tesis rivales en torno a una misma cuestión, aquella que sobreviva a semejantes justas intelectuales puede aspirar —por lo pronto, es decir, hasta el próximo certamen— a una cobertura a-histórica y ecuménica, haciendo así evidente la conexión entre racionalismo y universalismo. Al reconocer lo infundadas de todas las pretensiones de verdad menos una, el *logos* argumentativo toma partido por un determinado modelo metafísico. ¿Qué acontece si tarde o temprano los diferentes modelos metafísicos terminan siendo refutados, cuando se coloca en entredicho la posibilidad de identificar un mundo en sí? El privilegio del *logos* argumentativo, en su condición de garante de la metafísica de turno quedaría sin piso.

¹ Cfr. JANKE, WOLFGANG, *Postontología*, traducción de Guillermo Hoyos Vásquez, Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana, Bogotá, 1988, p. 55;

Otras modalidades de acceso al ser, inadecuadas para dirimir la disputa acerca de un eventual mundo en sí, pero que posibilitan, en cambio, la construcción de realidades alternativas, como el mito y el arte, recuperarían su protagonismo.

La conexión entre racionalismo y universalismo no sólo se suscita a propósito de la idea de un mundo en sí, sino también del concepto de *historia universal*.

Inocente a primera vista, el concepto de *historia universal*, implica la existencia de una realidad, por decirlo así, oficial; frente a ella, los mundos alternativos sólo son ficciones, mundos imaginarios o simplemente juegos. Sin embargo, es menester preguntarnos: ¿cuál realidad oficial? No falta quienes cifren las expectativas de su vida en el fútbol, el cual terminaría haciendo las veces de realidad oficial, y a quienes insisten en que el fútbol es sólo un juego, aquellos pudieran replicar: ¿no juegan los políticos al poder, los empresarios al monopolio, los creyentes al más allá, los artistas a la novedad, mientras los filósofos resuelven intrincados crucigramas y los científicos se llenan la cabeza de ecuaciones? Si no existe realidad oficial, el mundo no está por descubrir, sino por construir y valen más los entrenamientos retóricos del sofista, que las rigurosas demostraciones del silogismo aristotélico. No en vano Derrida y Gadamer asumen hoy día la reivindicación de la retórica. Si no existe una interpretación última, la *historia universal* —más que en una diversidad de discursos, si nos atenemos a Foucault—, se fragmenta en una multiplicidad de historias superpuestas que se desplazan.

Entre los pensadores ajenos al *canon Platón-Kant*, es decir, al racionalismo y al universalismo, y que de algún modo comparten las reservas antes mencionadas, relativas por ejemplo a la idea de un mundo en sí y al concepto de historia universal, se ubican Heidegger y Rorty. Heidegger reconoce en la metafísica (de estirpe) platónico-aristotélica, el desvío del auténtico pensar. "(...) en Platón y Aristóteles ya se inicia la decadencia de la definición del logos"², en la medida en que se compromete con el primado de la objetividad, en

² HEIDEGGER, MARTIN, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1977, p. 206.

cuanto presupone la antítesis sujeto-objeto. No menos categórico resulta Rorty: "Yo no deseo poner al día ni el universalismo ni el racionalismo, sino disolver a ambos y sustituirlos por una cosa distinta³. Rorty reconoce, además, sus vínculos con Heidegger cuando afirma: "(...) considero a Heidegger (...) entre los escritores más potentes y fascinantes de mi época"⁴.

A pesar y a partir de su crítica a la metafísica, es menester ahora explorar las divergencias entre Heidegger y Rorty.

2. ENTRE CONTINGENCIA Y DESTINO

UNO DE LOS COROLARIOS del modelo metafísico, según el cual el mundo gira alrededor de un centro, lo constituye la teoría referencial del lenguaje, según la cual el significado de cada palabra está determinado por su respectivo objeto, que en su condición de tal ostenta una existencia en sí mismo. Saussure toma distancia de la teoría referencial del lenguaje cuando afirma que: "(...) la lengua es un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros"⁵; cuando el significado de las expresiones lingüísticas, el sentido por ellas generado, varía de un contexto a otro. Semejante *herejía* se erige en *lugar común*, entre los pensadores renuentes a la tradición metafísica.

El último Wittgenstein —en el marco de una tradición de pensamiento que nos lleva hasta Rorty— advierte: "El significado de una palabra es su uso en el lenguaje"⁶, es decir, a diferentes usos, diferentes significados, y en particular diferentes sentidos. Derrida —vinculado con una tradición de pensamiento que pasa por Heidegger— afirma categórico: "Todo concepto está por derecho y

3 RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 15-16.

4 RORTY, RICHARD, *Ensayos sobre Heidegger y otros*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 154.

5 SAUSSURE, FERDINAND, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1959, p. 195.

6 WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Editorial Crítica-UNAM, Barcelona, 1988, §43.

esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias"⁷, de tal suerte que el sentido de una palabra remite al contexto; en medio del juego de semejanzas y diferencias, las palabras adquieren su respectiva identidad; cuando varía el contexto —y el contexto no deja de variar— acontece otro tanto con el sentido.

El colapso de la metafísica —en ambas tradiciones antes mencionadas— equivale a la imposibilidad de identificar un mundo en sí, un objeto en sí. Heidegger se refiere, en ese orden de ideas, al ser-en-el-mundo como estructura irreductible, previa a la antítesis sujeto-objeto, como quiera que no existe sujeto sin mundo. Rorty advierte a su turno que nuestras aseveraciones no aluden al mundo en sí, sino a la imagen que nos hemos formado de él. Ello explica tesis como la siguiente: "El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos"⁸. Opuestos a la idea de un mundo *en sí*, Heidegger y Rorty extraen cada uno sus propias conclusiones.

Rorty rechaza, de manera enfática, la posibilidad de convalidar sus preferencias intelectuales, y en particular, su liberalismo, cuando no es posible dirimir desde un punto de vista neutral la eventual disputa entre diferentes concepciones del mundo: "(...) no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás"⁹, es decir, no existe un tribunal de última instancia para tales efectos. Rorty asume sin titubear las consecuencias:

Ello significaría renunciar a la idea de que es posible justificar al liberalismo y refutar a sus adversarios nazis o marxistas poniendo a estos últimos contra un muro argumentativo. (...) Desde el punto de vista que he estado proponiendo, todo intento de acosar de ese modo al oponente fracasa cuando el muro contra el cual se le acorrala pasa a ser considerado un léxico más, una manera más de describir las cosas¹⁰.

7 DERRIDA, JACQUES, "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 46.

8 RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 72.

9 *Ibidem*, p. 69.

10 *Ibidem*, p. 26.

Cuando más pudiéramos sustentar las preferencias por el liberalismo, destacando su empatía con determinadas tradiciones y convicciones, a las que no sería posible vacunar contra el escepticismo, cuando, además, son contingentes: "Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones"¹¹.

A la eventualidad de identificar mundo en sí, fuente de dogmatismos y totalitarismos variados a lo largo del acontecer histórico, Rorty opone el reino de la contingencia. No obstante, Heidegger pasa de largo ante semejante dilema, como se advierte a continuación.

Si todo cuanto decimos alude a los entes; el ser, en cambio, constituye el presupuesto del hablar de los entes, según Heidegger. Ello no conduce a una postura determinista a la manera de Hegel; tampoco se pudiera asimilar al reino de la contingencia postulado por Rorty. Heidegger sustenta una tercera opción, según la cual cada acontecer del ser —cada variación en los presupuestos— determina un repertorio de posibilidades plural, pero limitado. Al hacer su lectura de Heidegger, Vattimo lo expresa así: "(...) el ser no es otra cosa que la transmisión de las aperturas históricas y de destino que constituyen, en el caso de cada humanidad histórica (...) su posibilidad específica de acceso al mundo"¹², como quiera que un determinado acontecer del ser constituye un horizonte abierto y sólo allí los entes pudieran ser esto o lo otro.

Más que preguntarnos si es necesario o contingente el devenir del ente en la obra de Heidegger debemos trasladar esa misma pregunta en relación al ser. Entre los críticos de Heidegger, constituye un *lugar común* optar al respecto por una lectura determinista, tomando en consideración aquellos pasajes de su obra en los que alude a la gratuidad del ser, es decir, al ser concebido como don, cuando lo equiparan con Hegel, cuando al referirse a la obra de ambos Rorty sostiene: "(...) no hay en la narración espacio para la contingencia"¹³, lo cual equivale a taponar los resquicios de la libertad. En esos términos, el ser por su propia inercia iría jalonando sus respectivas

¹¹ *Ibidem*, p. 36.

¹² VATTIMO, GIANNI, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 155.

¹³ RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 119.

aperturas y clausuras de mundo, mientras el ser que somos nosotros se limita a ejercer una libertad adjetiva; cuando al decir de Habermas: "El *Dasein* se pliega a la autoridad de un sentido de Ser, que no está a su disposición"¹⁴. Sin embargo, tal interpretación se nos antoja discutible.

De la gratuidad del ser no necesariamente se sigue el determinismo del acontecer, cuando por ejemplo de la gratuidad de la existencia humana —en el marco de la teología tomista— no se infiere la negación del *libre arbitrio*. Si hemos asistido impávidos al acontecer del ser, si de momento no lo hemos perturbado, no significa que estemos incapacitados para adoptar una actitud diametralmente opuesta. Que el olvido del ser conduzca en última instancia al imperio del ente, originando así el fin de la metafísica —en la que el dualismo ontológico ser-ente ha sido reemplazado por un dualismo óptico ente-ente, superior-inferior, centro-periferia, en donde el primero de los entes todavía constituye un sucedáneo del ser o un pseudo ser— y el advenimiento del pragmatismo —cuando a propósito de ese olvido del ser ni siquiera hay ahora un ente que oficie su nostalgia—, lejos de ser una fatalidad, constituye (sólo) una de las opciones disponibles, acaso la que terminará por imponerse, cuando desde siglos atrás el hombre: "(...) ha obrado de más y pensado de menos"¹⁵, es decir, ha partido de unos presupuestos sin ocuparse de cuestionarlos, pero en ningún caso la única. En Heidegger textos como el siguiente corroboran nuestra interpretación:

La libertad no es la licencia para poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es sólo la disposición para algo exigido y necesario. La libertad antes que todo esto (que la libertad "negativa" y "positiva") es el compromiso con el desvelamiento del ente como tal¹⁶.

Primero toma distancia del pragmatismo, después del determinismo, por último asume su propia postura. El ejercicio de la

14 HABERMAS, JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad.*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 186.

15 HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 10.

16 Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, "De la esencia de la verdad", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1968.

libertad en sentido sustantivo, como un des-en-cubrir los presupuestos del acontecer, un alterarlos, además, equivale por tanto a lo que Heidegger denomina *existencia auténtica*.

Es probable que a partir del desarrollo y ulterior desenlace de la segunda guerra mundial, cuando la Alemania nazi adoptó, en definitiva, una postura biologista, y en particular, racista; cuando, además, la victoria de los aliados significó también el triunfo del positivismo, Heidegger se torne —hasta cierto punto— pesimista frente a la posibilidad de poner en cuestión los presupuestos del acontecer relativos al ser de lo existente, el proyecto de verdad y a la relación del ser que somos nosotros con el ser del ente¹⁷; cuando el cientifismo, el economicismo y el individualismo a ultranza constituyen la hipertrofia de una voluntad de poder —la última de las figuras de la metafísica— librada a su suerte, ese eventual pesimismo heideggeriano —salta a la vista— pudiera ser coyuntural.

Tanto Rorty como Heidegger rechazan la idea de un mundo en sí, Rorty sin embargo, extrae las consecuencias inmediatas de un mundo sin metafísica, es decir, de un mundo —fatalmente— descentrado, y lo hace en términos de pragmatismo, mientras que Heidegger, en cambio, profundiza en torno de los presupuestos del acontecer, los cuestiona, problematiza, y reconoce en ese ejercicio intelectual la vía a partir de la cual no sólo sería posible la superación de la metafísica, sino además del pragmatismo, como quiera que se trata, en ambos casos, de otras tantas figuras del olvido del ser.

Enseguida nos proponemos precisar los términos en los que Heidegger concreta su proyecto filosófico postmetafísico, el cual será objeto de crítica por parte de Rorty.

3. POETIZAR Y PENSAR

ES PROPIO DE LA METAFÍSICA el dualismo asimétrico centro-periferia, en desarrollo del cual la idea, Dios, etcétera, determinan el mundo sensible o el acontecer de las criaturas, si no en sus detalles,

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 91-92.

por lo menos en sus lineamientos generales. Si bien tanto Heidegger como Rorty rechazan el dualismo metafísico, el primero, a diferencia del segundo asume la vigencia de un dualismo todavía más originario, conocido como la diferencia ontológica entre el ser y el ente, es decir, entre los presupuestos del acontecer —el ser— y las cosas que de uno u otro modo son —el ente—, dualismo que ha sido objeto de críticas como la de Derrida, resumida en los siguientes términos:

Para nosotros, la diferencia sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos (...) pero sobre todo (...) cuando hablan de la determinación de la diferencia en diferencia del ser y el existente¹⁸.

A pesar del paralelismo registrado entre el concepto del ser, en Heidegger, y el de *diferancia*, en Derrida, cuando ambos apuntan a un substrato de realidad todavía más originario que el de los entes, el pensador francés advierte la existencia de un abismo entre ellos: mientras Heidegger sostiene que los presupuestos del acontecer definen el repertorio de posibilidades del respectivo pueblo o cultura, es decir, opera como destino, Derrida no reconoce la existencia de ningún cierre del universo del sentido, como quiera que la *diferancia* deviene como un entramado de significados en donde los unos remiten a los otros por un juego de diferencias, juego este último que, como la mar de Valéry *toujours recommencée*, siemore recomienza.

En lo relativo a la diferencia ontológica ser-ente, Rorty sustenta su crítica a Heidegger en una dirección compatible con la de Derrida. A juicio de Rorty, la primacía ontológica del ser como último léxico, asumida por Heidegger, llevaría a reconocer en los léxicos anteriores otros tantos momentos o etapas de su propio relato, es decir, a la manera hegeliana, aun cuando en este caso el relato del autor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* queda convertido en un capítulo más del relato del autor de *El ser y el tiempo*. La cadena se inició con Aristóteles, cuando en el primer libro de la *Metafísica* el Estagirita hace un relato de los filósofos precedentes tomando su

18 Diferancia, con *a*: traducción de *différance*, neologismo acuñado por Derrida, como síntesis de las acciones: diferenciar, espaciar, de una parte, y diferir, temporizar, de otra. DERRIDA, *Op. cit.*, p. 61.

propio sistema como patrón y medida. En su obra, *Los destinos de la tradición*, Félix Duque calificará ese tratamiento de los presocráticos como *praeparatio evangelii*¹⁹. Hegel hará de los filósofos previos, incluido Aristóteles, otros tantos momentos del desenvolvimiento de la Idea absoluta, es decir, de su propio sistema. Heidegger reconoce en las filosofías de sus antecesores otras tantas elaboraciones conceptuales gestadas a partir de los en-cubrimientos y des-en-cubrimientos del ser, es decir, del abanico de posibilidades de allí mismo derivado. Rorty ironiza así la situación de Heidegger, comparándola con la de Hegel, de la que acaso tampoco escaparía Aristóteles: "¿Cómo narrar un relato histórico que culmine con uno mismo y evitar parecer tan ridículo como pareció Hegel?"²⁰.

En medio de múltiples objeciones según las cuales la diferencia ontológica ser-ente constituye simplemente una metafísica más, es menester preguntarnos por qué Heidegger reconoció en ella una auténtica singularidad, como tal irreductible a un esquema metafísico.

La diferencia ontológica ser-ente supone la existencia de una ruptura entre la vía de acceso a los entes, al amparo del *logos* argumentativo, de una parte, y la vía de acceso al ser, irreductible a la primera, de otra parte. De allí que a Heidegger se lo señale como irracionalista —término usado por los racionalistas cuando se refieren, como Habermas, a *lo otro de la razón*—, en lo pertinente a la *patencia del ser*. Sin embargo, el primado del *logos* argumentativo en el ejercicio del filosofar ha sido cuestionado por más de un filósofo, Rorty entre ellos. Esa convergencia entre ambos pensadores se hace evidente en lo relativo al destacado rol atribuido al poetizar, modalidad del conocer alterna al pensar; profundizar en ella conduce, además, a reconocer también sus diferencias.

Antes del advenimiento de la filosofía, en Grecia, Heidegger advierte cómo la palabra inaugural de los poetas abre horizontes de sentido: "Poesía es fundación por la palabra y en la palabra (...) Poesía es

19 DUQUE, FÉLIX, *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 38.

20 RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 127.

auténtica fundación del ser"²¹, ariete por medio del cual el ser toma posesión de lo que antes era nada. Rorty también reconoce en el poeta su capacidad de construir nuevos léxicos cuando afirma:

Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como el forjador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie²².

De allí que su modelo por imitar no sea otro que el poeta. Ello lo lleva, además, a denunciar a los profesores de filosofía que: "(...) dicen solamente que están buscando la verdad (...) Algunos de ellos pretenderán incluso escribir de forma clara, precisa y transparente (...) detestando los recursos "literarios"²³, cuando los anima el interés por cerrar la discusión antes que abrirla; aun cuando lo prioritario sería esto último si se adopta un modelo de mundo descentrado. En abierta polémica con la academia, Rorty asume tesis del todo heterodoxas: "(...) creo que haríamos bien en concebir la filosofía únicamente como un género literario más"²⁴. En ello coincide con Derrida, cuyos vínculos con Heidegger él mismo reconoce, y quien termina por: "(...) considerar también la filosofía como "un género literario particular"²⁵. Tanto el poeta-pensador de Heidegger, como el pensador-poeta de Rorty, en síntesis, lejos están de concebir el avance del conocimiento como proceso de ajuste de la mente con el mundo a través de la argumentación, cuando aluden en cambio a una apertura, clausura y reapertura continua del mundo.

El pensador-poeta de Rorty construye nuevos léxicos a través de nuevas metáforas. Superada la concepción referencial del lenguaje, es evidente que una metáfora eficaz —a semejanza de lo acontecido con una mutación (biológica) eficaz— altera la red de relaciones de un léxico a tal punto que resulta ilegible para quienes no la han asimilado, lo cual se traduce tarde o temprano en la configuración de un nuevo léxico. Heidegger, a diferencia de Rorty, no reconoce en tales

21 HEIDEGGER, MARTIN, "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 61.

22 RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 40.

23 RORTY, RICHARD, *Ensayos sobre Heidegger y otros*, pp. 126-127.

24 *Ibidem*, p. 151.

25 DERRIDA, *Op. cit.*, pp. 333-334.

metáforas la posibilidad de modificar —en lo sustantivo— el léxico vigente, en tanto el ser-mismo permanezca incólume, es decir, en cuanto no varíen los presupuestos del acontecer. Se gestan aperturas de sentido, en cambio, cuando el poeta-pensador oficia la liturgia de lo sacro, en términos de fundación de un mundo a través de la palabra inaugural. Es cuando adquiere vigencia la afirmación del pensador alemán según la cual: "(...) el lenguaje es el supremo acontecimiento de la existencia humana"²⁶.

La oposición Heidegger-Rorty acerca del lenguaje alcanza su punto culminante cuando Rorty identifica en la palabra un instrumento: "El pragmatista considera que la tradición ha de utilizarse, igual que se utiliza una bolsa de herramientas"²⁷ —marcas y ruidos para alcanzar fines, de acuerdo con Davidson—. Heidegger, en cambio, atribuye a la palabra la capacidad de gestar mundo: "El lenguaje no es sólo una herramienta que el hombre posee (...) sino que el lenguaje es lo que obtiene la posibilidad de estar en medio de lo abierto del ser"²⁸. La palabra como instrumento constituye un ente más desde el punto de vista de Heidegger. Rorty, en cambio, veía en la palabra inaugural heideggeriana una metáfora más.

Si la metáfora multiplica o alarga la cadena de significados sin alterar los presupuestos, de acuerdo con Heidegger, es menester preguntarnos por la vía mediante la cual opera la *patencia* del ser y que tampoco sería el *logos* argumentativo. Irreductible a la concepción referencial del lenguaje, a la lógica y a la gramática ordinaria, también, el cruce del ser que somos nosotros con el ser-mismo, advierte Heidegger, nada más pudiera registrarse en términos de señas y gestos, difícilmente parafraseables; ello supone ingentes desafíos, a la par que despierta inequívocas sospechas. Leemos en Rorty: "(...) cómo mantener la diferencia entre "las señas y los gestos" y "los signos y las cifras"²⁹. ¿Cómo hacerlo sin recaer en la metafísica, sin

26 HEIDEGGER, MARTIN, "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, p. 61.

27 RORTY, RICHARD, *Ensayos sobre Heidegger y otros*, p. 25.

28 HEIDEGGER, MARTIN, "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, p. 58.

29 RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 134.

hacer de las señas y los gestos vehículo de una revelación privilegiada en detrimento de los signos y las cifras?

Como quiera que el ser se dice del ente, no así del ser, no es posible referirnos al ser-mismo, de acuerdo con Heidegger. Irreductible al *logos* argumentativo, al método científico y en síntesis al primado de la objetividad, al pensar en el ser, únicamente sería posible juzgarlo por sus efectos. No pudiéramos por tanto dirimir de una vez por todas, es decir, mediante una argumentación categórica o por lo menos convincente, si ese pensar en el ser tal como ha sido registrado por Heidegger, se erige o no en un lenguaje aparte de los lenguajes que se ocupan del ente. Acerca de la vigencia de la diferencia ontológica ser-ente como pensar postmetafísico —y que es también premetafísico cuando se lo vincula con los presocráticos— pudiéramos adelantar, no obstante, algunas consideraciones generales.

Hay quienes sostienen que todo intento por refutar la metafísica origina una nueva metafísica, es decir, un nuevo dualismo asimétrico entre un plano superior y otro inferior, o lo que es igual, entre un centro y una periferia gravitando alrededor suyo. De esa manera la metafísica permanecería inexpugnable. Se incurre allí en el viejo truco del aprendiz de lógica, cuando fácilmente resuelve el acertijo de refutar a quienes se precian de dudar de todo, es decir, a los escépticos, aduciendo que —también— debemos dudar de ellos. A raíz de la teoría de los tipos, Russell desmantela falacias como esa, cuando distingue los enunciados de tipo 1 referidos a los hechos, de los enunciados de tipo 2, referidos a los enunciados, y descalifica todo enunciado en el que se superpongan conceptos de diferente tipo. Si se clasifican las teorías metafísicas como enunciados de tipo 1, de una parte, y los enunciados referidos a esas teorías, como enunciados de tipo 2, de otra parte, resulta evidente que la diferencia ontológica ser-ente se clasifica como un enunciado de tipo 2, así también la crítica formulada por Heidegger a los sistemas metafísicos en general. Concebir la crítica a la metafísica como una metafísica más constituye un enunciado autorreferencial que viola la teoría de los tipos, cuando alude indistintamente a contenidos incluidos en enunciados de tipo 1 y 2 simultáneamente; tal enunciado autorreferencial por tanto no es evidente de suyo.

Que a los presupuestos del acontecer, es decir, al ser, no deba atribuirse la condición de centro, resulta evidente en atención a que la *patencia* del ser, lejos de constituir un fenómeno ahistórico y ecuménico de estirpe metafísica, le compete de manera específica a Occidente; cuando además esos mismos presupuestos del acontecer varían a través suyo, sin que esa variación obedezca a ley alguna, de acuerdo con el pensador alemán.

Desde la perspectiva de Heidegger también es posible abordar la crítica de Rorty, para lo cual el hilo conductor radicaría, empero, en la crítica del segundo al primero, como se evidencia a continuación.

4. ENTRE METAFÍSICA Y PRAGMATISMO

RORTY DESARROLLA la postura historicista —según la cual todo pensamiento es hijo de su tiempo, de tal suerte que no es posible observar desde afuera el acontecer histórico, es decir, verlo desde (un pretendido) *ojo de Dios*— hasta sus últimas consecuencias cuando advierte cómo esa postura historicista "nos ha ayudado a reemplazar la verdad por la libertad como meta del pensamiento y del progreso social"³⁰. Al modelo metafísico, en virtud del cual se reconoce la posibilidad de identificar de un mundo en sí, como referente del léxico proposicional gestado a su sombra, Rorty contrapone un modelo pragmático; allí el léxico proposicional sólo sería uno más.

La postura de Heidegger, a juicio de Rorty, sería una especie de híbrido en medio de los dos modelos anteriores, condenada por tanto al fracaso: "Lo que deseo excluir (...) es la tentativa de ser no proposicional (poético, abrir un mundo) y afirmar al mismo tiempo que uno llega a algo primordial"³¹, en inequívoca alusión a los presupuestos del acontecer.

Participa Rorty de un cierto maniqueísmo, según el cual las posturas *irracionalistas* —o superracionalistas: poéticas por ejemplo, y en todo caso no proposicionales— quedarían confinadas al horizonte de lo privado, cuando afirma: "El léxico de la creación de sí mismo es

³⁰ *Ibidem*, pp. 15-16.

³¹ *Ibidem*, p. 142n.

necesariamente privado, no compartido, inadecuado para la argumentación"³². A diferencia de lo privado, lo público resulta ser un ámbito idóneo "(...) para el intercambio de argumentaciones"³³. De allí que los léxicos gestados a través de obras como las de Nietzsche, Heidegger y Derrida, irreductibles al canon argumentativo, sean clasificados como juegos de lenguaje que proporcionan sentido a quienes participan en ellos, pero que lejos están de contribuir al mejoramiento de la condición humana, en términos por ejemplo de justicia social. Heidegger acaso respondería que sólo si nos atrevemos a cuestionar los presupuestos del acontecer, dispuestos a *saltar por encima de nuestra propia sombra*, emancipados de la lógica y la gramática ordinarias, decididos a recuperar niveles de profundización tiempo atrás perdidos, estaremos en capacidad de conquistar esa libertad sustantiva, sin la cual todo proyecto emancipatorio se revela, tarde o temprano, ficción —en un mundo regido por la racionalidad instrumental, cuando el dinero y el poder político se han convertido en Gólems—.

Heidegger, de seguro, reconocería tras el pragmatismo de Rorty, una sociedad que, habiendo dejado de cuestionar sus presupuestos, únicamente obedece al mandato de su inercia, amparada en el modelo de la técnica mecánica, resultado del cruce de la ciencia matemática y el primado del hacer. Rorty en ningún momento elude las implicaciones derivadas de su postura; por el contrario las asume hasta las últimas consecuencias, de manera ciertamente provocativa, cuando afirma: "(...) el marxismo, como el platonismo y el heideggerianismo, quieren para los seres humanos algo más que confort"³⁴, a tal punto que, a juicio de sus antagonistas, los vínculos de Rorty con el *statu quo* resultan insoslayables, cuando, además, reconoce que: "Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar "verdad", al resultado del combate, cualquiera sea el resultado"³⁵.

Clasificar la filosofía de juego o divertimento intelectual como aduce Rorty constituye, por último, una acusación que los filósofos

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ *Ibidem*.

³⁴ RORTY, RICHARD, *Ensayos sobre Heidegger y otros*, p. 117.

³⁵ RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 71.

no deben soslayar; desde el punto de vista del pensar heideggeriano es posible adelantar réplicas como la siguiente:

La pregunta por el ente, es decir, por la naturaleza, la sociedad o la cultura, no compete al auténtico filosofar, sino a las ciencias, de acuerdo con Heidegger; cuando un filósofo insiste en responder a la pregunta por el ente, incurre fácilmente en una especulación ociosa. La pregunta por el ser, en cambio, compete al filosofar, cuando no puede ser abordada por la ciencia matemática, cuando resulta irreductible a la antítesis sujeto-objeto. Especular en torno al ente, no es lo mismo que pensar en el ser; si la primera degenera (forzosamente) en actividad privada, no sucede lo mismo con la última.

5. CONCLUSIÓN

RORTY ASUME la concepción de un mundo descentrado, en términos de una multiplicidad de tradiciones gestadas a través de otros tantos usos; Heidegger, en términos del acontecer del ser cuyos encubrimientos y des-en-cubrimientos sucesivos dan lugar a diferentes presupuestos cada uno de los cuales determina su propio repertorio de posibilidades disponibles.

En virtud de su postura pragmática, la obra de Rorty revela una indiscutible confianza en el hombre y en el acontecer social. Heidegger, aun cuando toma distancia del humanismo —como quiera que éste se compromete con una determinada concepción de la esencia del hombre, lejos de reconocer en él un ser abierto a sus posibilidades—, aboga por una revolución permanente del pensar, como la posibilidad que nos compete de intervenir aquellas *estructuras profundas* del ser que somos nosotros, allí donde se decide nuestro destino.

Rorty no acepta más veredicto que el de los hechos y por ello invalida las pretensiones del pensar heideggeriano. Confiado en la acción revolucionaria del pensar, Heidegger calificaría a Rorty de cómplice del *statu quo*, no de cualquier *statu quo* por supuesto, sino precisamente del liberalismo burgués.

Heidegger y Rorty, pensadores postmetafísicos, de espaldas al nihilismo, asumen posturas intelectuales ciertamente disímiles. Rorty reivindica una determinada tradición, la liberal, reconociendo de antemano que no se trata de la única y menos de la última; Heidegger, en aras de subvertir una más que milenaria tradición, problematiza los presupuestos propios de la filosofía post-presocrática haciendo camino al pensar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, JACQUES, "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- , "Qual, cual: las fuentes de Valéry", en *Op. cit.*
- DUQUE, FÉLIX, *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- HABERMAS, JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad.*, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- HEIDEGGER, MARTIN, "De la esencia de la verdad", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1968.
- , "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983.
- , *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1977.
- , "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- , *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958.
- JANKE, WOLFGANG, *Postontología*, traducción de Guillermo Hoyos Vásquez, Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana, Bogotá, 1988.
- RORTY, RICHARD, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- , *Ensayos sobre Heidegger y otros*, Paidós, Barcelona, 1993.
- SAUSSURE, FERDINAND, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1959.
- VATTIMO, GIANNI, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Editorial Crítica-UNAM, Barcelona, 1988.