



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL VÍNCULO DE MARTIN HEIDEGGER Y RICHARD RORTY A LA LUZ DE SU
DIFERENCIA CON LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DIEGO MARTÍNEZ ZARAZÚA

NOMBRE DEL TUTOR:
MARÍA DEL PILAR GILARDI GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., agosto 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

| | |
|--|-----------|
| Introducción | 4 |
| a. Una idea de filosofía | 5 |
| b. Ser, validez y la interpretación de una sinonimia | 6 |
| c. Presentación del contenido del escrito | 10 |
| d. Dos breves advertencias hermenéuticas | 12 |
| I. Caminos previos de la filosofía | 14 |
| 1. El antipsicologismo neokantiano | 15 |
| 2. Historicidad, historicismo y Wilhelm Dilthey | 20 |
| 3. Consideraciones husserlianas en torno a la cuestión fáctica | 25 |
| II. Filosofía como ontología | 32 |
| 1. No contar un mito —un mito ontoteológico | 33 |
| 2. La condición de la ontología | 42 |
| 3. Fenomenología hermenéutica | 50 |
| III. Ontología como mayéutica | 60 |
| 1. Más preliminares hermenéuticos | 62 |
| 2. La epistemología y el diálogo | 66 |
| 3. La filosofía y el tábano | 74 |
| Conclusiones | 82 |
| Bibliografía | 85 |

A mi hermano Carlos.

Quiero expresar mi agradecimiento a la Dra. Pilar Gilardi, directora de este trabajo de obtención de grado, por su siempre rigurosa y paciente supervisión. También agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico recibido durante estos dos años de estudio.

Y quisiera llamarles la atención sobre el hecho de que lo que ven aquí en pequeño, la diferenciación de los hombres que filosofan dentro de la unidad de la problemática, eso mismo se expresa en grande de manera muy diversa, y que lo esencial en el confrontamiento con la historia de la filosofía es liberarse de la diferencia de las posiciones y de las tesis, para poder ver cómo precisamente la diferenciación de las posiciones es la raíz del trabajo filosófico. (Últimas palabras de Martin Heidegger en su discusión con Ernst Cassirer en Davos.)

Aunque admiro sin reservas la originalidad y la potencia de ambos pensadores [Heidegger y Derrida], ninguno de los dos puede evitar que sus lectores les contextualicen. Lo más que puede hacer una figura original es recontextualizar a sus predecesores. No puede aspirar a crear obras que sean en sí mismas no contextualizables, como tampoco un comentarista como yo puede aspirar a encontrar el contexto “correcto” en el que enmarcar esas obras. (Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others.*)

Introducción

En numerosas ocasiones Richard Rorty ha expresado su deuda con Martin Heidegger. A éste lo considera, junto a Ludwig Wittgenstein y John Dewey, uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Es notable que tan pronto da inicio *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty enaltece la figura del profesor alemán: fue Heidegger, escribe, quien de aquellos tres pensadores ha hecho un mejor trabajo fomentando en nosotros conciencia histórica,¹ sin la cual prolifera con mayor frecuencia la idea de que los filósofos se ocupan con problemas perennes.

Aquel libro pone a Rorty en circulación en la conversación filosófica angloamericana, misma que (ya deja de ser noticia) por años permaneció reticente a entablar diálogo con el arduo lenguaje de Heidegger. Y asimismo, en consecuencia, el pensamiento heideggeriano logra inmiscuirse dentro del circuito anglófono como algo inteligible: pocos han contribuido como Rorty —escribe su colega Charles Guignon— en hacer respetable el nombre de Heidegger en el mundo estadounidense.² Y es que de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* en adelante, Heidegger se convertirá en uno de los pensadores más recurrentes en los libros de Rorty.

A tres años de la aparición de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en 1983 John Caputo publica un artículo en el que presenta una examinación crítica de la lectura rortiana del pensamiento de Heidegger. Ahí Caputo escribe: “¿Cuán seriamente, uno se pregunta, Rorty se ha movido hacia Heidegger? O a la inversa, ¿qué tan cerca está Heidegger de decir la clase de cosas que dice Rorty?”³ Nuestro trabajo, al igual que el de Caputo, emerge de la misma interrogante. Pero a diferencia de aquél, nosotros no nos hemos afanado en señalar las distancias entre Heidegger y Rorty, sino los espacios que en efecto comparten.

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (en lo sucesivo *PMN*), Princeton University Press, EUA, 1980, p. 12.

² Charles Guignon, “On Saving Heidegger from Rorty” en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, no. 3, 1986, p. 401.

³ John Caputo, “The thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty” en *The Review of Metaphysics*, vol. 36, no. 3, 1983, p. 661.

Así pues, en este trabajo nos ocuparemos de esclarecer el vínculo entre las filosofías de Martin Heidegger y Richard Rorty, y el modo en que se distancian de cierta estela de la tradición filosófica: estela que conforman —aunque no exclusivamente— los neokantianos, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl. Es decir, mostraremos que la comprensión de la cuestión filosófica en Heidegger y Rorty es fundamentalmente semejante, a su vez que es fundamentalmente distinta en los otros pensadores mencionados. Ahora bien, acometer esto inevitablemente comporta el que se tenga *una* idea de lo que la filosofía es o en lo que la filosofía consiste, y en atención a la cual, en efecto, se vuelve posible notar los parentescos (entre Heidegger y Rorty) y discernir las oposiciones (entre ellos y los neokantianos, Dilthey y Husserl).

a. Una idea de filosofía

Cuando se tiene la intención de hablar de un concepto tan extenso como el de filosofía, aun si sólo es en el contexto de los pensadores ya aludidos, existe la obligación de ofrecer alguna indicación de lo que se entiende por tal. Pues ciertamente una disciplina tan longeva como la nuestra difícilmente se deja traer a concepto como algo simple. Acaso porque su larga historia trajo como consecuencia el que deviniera en algo heterogéneo; acaso también porque sólo *es* auténticamente lo que *es* cuando se constituye en oposición a su tradición, es decir, en cierta oposición consigo misma. Pero esta dificultad no exime de la obligación de decir algo al respecto. Mas lo que sí demanda es considerar la provisionalidad de tal obligación, el reconocimiento de que definir la filosofía, aunque necesario, es irremediabilmente circunstancial. Pero se debe empezar por algún lugar, a costa de correr con este riesgo.

Eso que la filosofía es puede expresarse por lo menos de tres formas que emplearemos indistintamente a lo largo de este escrito, a saber, como la interrogación por la consistencia de lo que hay, por el ser del ente o por la validez del decir. Considérese la siguiente formulación posible: *la filosofía se interroga por la validez de lo que hay*. Esto significa, por un lado, que previo a la filosofía *ya hay* algo, *ya hay* cosas. Puesto que sólo habiéndolas tiene sentido interrogarse sobre ellas. Por otro lado, también significa un respecto preciso de interrogación: de todo lo que las cosas tienen de cuestionable, la filosofía pregunta acerca de su validez (consistencia o ser), es decir,

acerca de lo que confiere fundamento a que cada cosa sea la cosa que es —a que sea *determinada* cosa.

Así por ejemplo, un cuestionamiento filosófico de corte epistemológico podría preguntar por aquello en que radica el que ciertas tesis sean verdaderas o falsas, mientras que uno de corte ético podría indagar en aquello por lo que determinadas maneras de conducirse son virtuosas o no. En cualquier caso quedará supuesta la posibilidad de distinguir entre una y otra cosa: lo verdadero de lo falso, lo virtuoso de lo vicioso. Consiguientemente, lo que por de pronto *ya hay* es eso: la posibilidad de discernimiento, cualesquiera sean los criterios que en él operen. Y la filosofía es eso que entra en juego precisamente cuando se hace cuestión de tales criterios, es decir, cuando se pregunta en qué consiste la verdad de las tesis o la virtud de las acciones. Felipe Martínez Marzoa, en cuyo modo de filosofar reposa esta exposición, explica el quehacer de la filosofía como la pretensión de “mencionar lo que siempre ya está, [las reglas del] juego que siempre ya se está jugando, aquel juego en el cual —y sólo en él— cada cosa es lo que es”.⁴ Nos mantendremos a tono con esta descripción, y de acuerdo a ella acometeremos el examen del vínculo entre Heidegger y Rorty, y el modo en que se distinguen de cierta estela de la tradición filosófica.

b. Ser, validez y la interpretación de una sinonimia

Ahora bien, es menester reconocer que la asimilación de las expresiones con que nos referiremos a eso *mismo* sobre lo que se filosofa, particularmente “la validez del decir” (desde la que cabe leer a Rorty) con “el ser de lo ente” (desde luego heideggeriana), puede resultar problemática a la luz de las consideraciones reprobatorias de Heidegger sobre la reflexión neokantiana de la validez de los juicios, y de la reticencia rortiana a prometer algo “ontológico”.

Sin embargo, en un sentido específico esta asimilación terminológica, lejos de problemática, resulta más bien provechosa. Pero como primero hay que justificarla, nos permitiremos ya desde ahora una digresión para presentar tres argumentos en favor de esta asimilación: el primero descansa en una forma de leer las premisas del propio Heidegger; en el segundo recurrimos a algunos elementos del contexto

⁴ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, Akal, Madrid, 2000, p. 21.

histórico-intelectual de Heidegger recabados por Jesús Adrián Escudero que pueden jugar a nuestro favor; y finalmente presentamos un análisis del decir sobre “las cosas mismas” que abreva de algunos textos de Martínez Marzoa. Desde luego, esto sólo cubrirá explícitamente la mitad del problema: quedará aún por esclarecer en qué sentido Rorty puede ser leído como un ontólogo. Pero para llegar a esto primero se requiere tener en claro el significado heideggeriano de la ontología (de lo que trataremos en el capítulo II), y es por este motivo que nos ocuparemos del caso de Rorty hasta que lo primero se haya cumplido.

Digamos por lo pronto y sin entrar aún en las aclaraciones de varios tecnicismos (pues ahora tan sólo interesa aclarar la posibilidad de la mentada asimilación) que a la noción misma de interpretabilidad del ente corresponde la de una cierta regulación. La interpretación [*Auslegung*] consiste en el trato práctico-discursivo con el ente. Este trato, sin embargo, siempre se encuentra orientado por lo comprendido de antemano. Pues según Heidegger, interpretar es explicitar o destacar aquello que ya se haya abierto en la comprensión.⁵ Así dice que “en la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo”.⁶ Y eso que siempre ya se ha comprendido es el ser del ente. Así, interpretar significa destacar algo dejándose orientar por la previa comprensión de su ser. Esta orientación, aunque vagamente comprendida, no es sino una forma de *regulación* del proyecto existencial, es decir, de poner en dirección el efectivo trato práctico-interpretativo con lo ente. Así pues, según premisas del propio Heidegger, cabría entender que el ente acontece conforme a su *regla* interpretativa (téngase o no claridad acerca de su consistencia y definición). Este ámbito de la *regla* es lo que nosotros llamamos validez, término que así entendido no debería entrar en conflicto con el pensar heideggeriano.

En segundo lugar, la correspondencia que ahora sugerimos entre ser y validez encuentra algún grado de confirmación en un estudio de Jesús Adrián Escudero sobre la obra temprana de Heidegger. En el contexto de la discusión neokantiana sobre el problema de la validez y la existencia, Adrián Escudero afirma que la “distinción de los ámbitos categoriales de aquello que ‘es’ y de aquello que ‘es válido’ contiene un primer

⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (en adelante *ST*), Trotta, Madrid, 2012, p. 167.

⁶ *Loc. cit.*

germen de lo que Heidegger llamará más tarde la diferencia ontológica entre ser y ente”.⁷ “Lo que siempre se conoce,” según reza una cita de Heidegger que refiere Adrián Escudero, “[...] pertenece al ámbito del sentido; sólo en él se puede conocer y juzgar. Únicamente en cuanto vivo en la validez puedo tener conocimiento de lo existente”. Y agrega Adrián Escudero: “vivir en un ámbito de la validez equivale, en el lenguaje de *Ser y tiempo*, a poseer una comprensión preontológica de la realidad”.⁸

Por último, presentamos un análisis sobre el decir de la cosa que abreva de varios textos de Martínez Marzoa.⁹ Como término técnico para referirse a las cosas, el acervo lingüístico de la tradición filosófica se sirve de la palabra “ente”. Ente significa “lo que es”, y lo que es *es* en cada caso algo determinado, delimitado, no indiferenciado. Una manzana es otra de la mesa en que reposa, lo mismo que la noción “unidad” es distinta de la “duplicidad”, o una conducta virtuosa lo es de una viciosa. La mera posibilidad de diferenciación supone que haya lo determinado. Porque la manzana es manzana, no es una mesa, un número o una acción virtuosa. Y viceversa: para que algo sea determinado, ha de ser distinguible. Pero en cualquier caso, hay lo distinto y determinado porque acontece un límite. Límite por razón del cual hay cosa concreta, cosa *delimitada*; en suma: por el cual se *es* cosa —ésta y no otra. Con esto debe quedar claro que la noción de límite (ser) es inherente a la de cosa (ente). Abstengámonos de decir algo acerca de en qué consiste este límite (i.e. en qué consiste ser); por ahora no deben ocuparnos cuestiones ulteriores como la de si procede de “más allá” o “más acá” de las cosas, o la de si posee un carácter permanente o contingente. En este momento basta con notar que la noción de límite —cual sea— es inmanente al haber de la cosa. “Cualquier reconocer, cualquier presencia, es límite”.¹⁰

Ahora bien sucede que nos referimos discursivamente a las cosas. Hablamos de ellas, decimos algo sobre ellas. En el decir acontece que algo determinado, “A”, un “qué” (p. ej. el color), se dice de una cosa determinada, “B”, un “de qué” (p. ej. de un

⁷ Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, España, 2010, p. 117.

⁸ *Ibid.*, pp. 121-122. Adrián Escudero está refiriendo Heidegger, GA I, p. 280. Las cursivas son nuestras.

⁹ De especial ayuda ha sido Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, España, 1989, cap. III.1, aunque nuestro análisis también se apoya en pasajes de su *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 2000, cap. I-II y su *Historia de la filosofía antigua*, *op. cit.*, cap. XV.

¹⁰ Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, p. 13.

gato). El decir consiste en señalar un “qué” de un “de qué”, en la composición o síntesis de A con B, composición o síntesis que tiene lugar como juicio. En el juicio se exhibe A de B (el color de un gato), o lo que es lo mismo, B (el gato) *es* A (pardo), donde la palabra “es” expresa la síntesis, la determinación de algo en tanto que algo (del gato en tanto que pardo).

Así pues recapitulemos. Antes hemos dicho que de suyo la cosa es delimitada, determinada, no indiferente. Ahora acabamos de revisar que el decir, en concreto el judicativo, expresa la composición de una cosa con otra. De conjugar estas dos tesis (la cosa de suyo delimitada y el decir como síntesis) se podrá atestiguar la relación entre ser y validez. Debido a que de suyo la cosa es limitada, no cabe decir *cualquier* cosa de ella —decíamos: la cosa no es indiferente. O sea, en el ámbito del juicio no es admisible sustituir cualquier valor por B cuando B está referida a A, ni sustituir cualquier valor por A cuando se busca componerla con B. La cosa, en cuanto determinada, delimita sus posibilidades de composición. “Pensando así”, escribió Heidegger, “estamos bajo la llamada de la cosa como cosa. Somos —en el sentido estricto de la palabra— los condicionados (los concernidos por la cosa)”.¹¹ Luego, hay límites para lo que cabe decir. Y en efecto, de acuerdo al límite que constituye a cada cosa, es que hablamos como cabe hablar de ella, decimos lo que es legítimo decir, enunciamos lo que es válido enunciar (aunque el problema de lo que de hecho quepa, sea legítimo o válido enunciar, continúe postergado; tan sólo digamos que en cualquier caso ahí se juega lo distintivo de una u otra oferta filosófica).

Así, la cuestión de la validez de un juicio se entiende como la posibilidad de síntesis, posibilidad que está referida al ser (o límite) de cada cosa. Esto significa que el problema de la validez posee un carácter ontológico. Sobre estas consideraciones ha de comprenderse la cuestión de la validez como *un modo determinado* (el modo judicativo-discursivo) de tematizar la cuestión del ser del ente.¹² Así que en el ámbito del decir, ser y validez juegan un mismo papel limítrofe —que no obstante es central para la filosofía. Con estos tres argumentos esperamos dejar justificada la posibilidad de sinonimia entre los términos con que nos expresaremos en lo sucesivo.

¹¹ Martin Heidegger, “La cosa” en *Conferencias y artículos*, Serbal, España, 1994, p. 133.

¹² Martínez Marzoa, *Releer a Kant, op. cit.*, pp. 30-31.

c. Presentación del contenido del escrito

El propósito general de este trabajo consiste en esclarecer los vínculos que guarda la mayéutica rortiana con la ontología heideggeriana, y cómo esa posición (en cierto sentido unitaria) se distingue de otra posición (aparentemente dual, pero también unitaria cuando se la mira de cierto modo) que describiremos como modelos fácticos e ideales de fundamentación, y de los cuales el neokantismo, Dilthey y Husserl son casos posibles.

Si bien ambos grupos de pensadores se ocupan con la cuestión del fundamento de lo válido, Heidegger y Rorty tienen una muy particular comprensión del modo de ejercer ese cuestionamiento. En lo tocante a Rorty (a quien trataremos en el capítulo III), esa singular comprensión se expresa como mayéutica (más exactamente como intermediación socrática¹³). Mayéutica es la actitud de quien se involucra en una conversación filosófica, es decir, una conversación acerca del fundamento de la validez de las cosas, sin pretender sugerir su propia posición. Quien hace mayéutica se cuida de tener un discurso *positivo* (un discurso que *pone*, que sostiene *tesis*) acerca de los criterios de validez de algo. Quien hace mayéutica se cuida de no ofrecer una opinión acerca del fundamento, mas no por ello renuncia a preguntar por él: Sócrates (clásico ejemplo de mayeuta) *no sabe nada*, y sin embargo mantiene vigente la interrogación acerca de la consistencia de lo que hay a través de reiterar la pregunta *¿qué es ...?* (el Bien, la Justicia, etc.) y la negativa de aceptar *algo* como respuesta.¹⁴ La mayéutica es, pues, una forma no positiva de investigación ontológica.

En lo que respecta a Heidegger (a quien trataremos en el capítulo II), su comprensión de la filosofía como ontología está mediada por lo que él ha llamado la diferencia entre ser y ente. Con un tono igualmente introductorio, por lo pronto digamos que tal diferencia significa lo inadecuado de referirse al fundamento (ser) de lo que hay (ente) en términos ónticos. Pero resulta que todas y cada una de las maneras en que nos referimos a lo que hay son de carácter óntico. Parece, pues, que desde el comienzo a la investigación ontológica subyace la irremediable tensión consistente en pretender someter a discurso positivo lo que por principio se le escapa. Así, la tarea de

¹³ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 317.

¹⁴ Cf. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, *op. cit.*, cap. XIV.

la fenomenología hermenéutica es hacer ver el escaparse o la sustracción de lo que, pese a todo, se anuncia a través del haber efectivo de lo que hay, esto es, mediante el trato práctico o discursivo con lo ente, trato siempre y cada vez regido por las reglas del juego que siempre ya se está jugando. En suma, la mayéutica pregunta en qué consiste el ser de algo, y revela a través del diálogo el fracaso de las tentativas de respuesta a esa pregunta; la ontología investiga en qué consiste el ser del ente, y muestra que no consiste en ente alguno (so pena de nivelar la diferencia ontológica). Ambas, pues, son formas de inquirir por el ser y de malograr una y otra y otra tentativa de respuesta.

Pero además, ya lo hemos advertido, también revisaremos otras formas de abordar la filosofía (otras formas de tematizar el problema del fundamento) que si bien no son propiamente afines a esta conexión que hallamos entre ontología y mayéutica, ayudan no obstante, por una suerte de vía negativa, a delinear con mayor precisión lo que están sugiriendo Heidegger y Rorty. Pues es de suponer que sus filosofías son reactivas a la discusión que examinaremos en el capítulo I.

Así pues, durante la etapa inicial de este escrito nos ocuparemos de presentar esquemáticamente algunas de las facetas dominantes del ambiente intelectual europeo, principalmente alemán, de finales del siglo XIX y principios del XX: el antipsicologismo neokantiano, el historicismo y la fenomenología husserliana. Estas escuelas no sólo marcaron los caminos para la filosofía del periodo referido, sino que también tuvieron parte en la formación temprana de Heidegger y fueron una referencia constante en los libros de Rorty.¹⁵ Sin embargo, la presentación de estos derroteros del pensamiento no se reducirá a la exposición de un panorama intelectual, ni menos aún al recuento de la vida de un filósofo en su etapa formativa; para esto ya hay muchos y más capaces estudiosos de la materia. En cambio, pretendemos exponer nuestra interpretación de las posiciones aludidas como casos de tendencias más

¹⁵ Estas escuelas y autores representan señalados antecedentes de Heidegger. Aun así, definitivamente no fueron del todo ajenos a Rorty: los neokantianos figuran en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* como precursores de la filosofía académica con la que Rorty tanto riñó. En esa misma obra, la oposición entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* (desde luego, en gran medida deudora de Dilthey) es interesantemente reinterpretada. *La filosofía, ciencia rigurosa* de Husserl cobra un papel muy importante, aunque antagónico, en el escrito "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política" con el que Rorty abre sus *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*.

generales de modelos de fundamentación de validez. Para efecto de una exposición concisa, propondremos dos clases de modelos: el *fáctico*, del cual el psicologismo y el historicismo son algunas de sus versiones; y el *ideal*, al cual pertenecen el neokantismo y la fenomenología husserliana.

Nuestro objetivo con ello será preparar el terreno para mostrar (si bien sólo hasta el capítulo II) cómo es que estos modelos, a pesar de sus diferencias, coinciden no obstante en conducirse por lo que heideggerianamente cabe describir como una concepción óntica del ser; o dicho rortianamente, que tales modelos son al fin y al cabo variaciones del proyecto epistemológico moderno del que convendría comenzar a desprenderse. En el capítulo I, pues, nos ocuparemos de exponer aquellos planteamientos que a la postre servirán como material de contraste para la demostración de la diferencia ontológica y, consiguientemente, para la adecuada comprensión de la filosofía de la contingencia de Richard Rorty, lejana del relativismo de corte psicologista e historicista no menos que de toda forma de idealidad metafísica.

d. Dos breves advertencias hermenéuticas

Daremos fin a esta introducción con un par de señalamientos a propósito de nuestro ejercicio como lectores. Primero y de manera particular, advertimos que para leer a Heidegger nos hemos ayudado principalmente de la obra de Felipe Martínez Marzoa. Es sabido en el mundo iberoamericano de estudios heideggerianos que Martínez Marzoa encabeza un modo original y productivo de leer el quehacer heideggeriano. Sin embargo, al estudiar sus libros no hemos podido evitar notar algunas semejanzas con ideas centrales al pensamiento de Rorty —de quien, hasta donde sabemos, no ha escrito ningún texto. Si cabe decirlo así, al leer a Martínez Marzoa, sobre todo sus escritos sobre la mayéutica socrático-platónica,¹⁶ nos ha parecido encontrar el camino para leer consistentemente tanto a Heidegger como a Rorty. De ahí que nos situemos en esa perspectiva interpretativa para señalar el vínculo entre los dos protagonistas de este trabajo.

¹⁶ Principalmente *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990; *Ser y diálogo: Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996; *Historia de la filosofía antigua*, op. cit.

Pero también quisiéramos advertir algo acerca del carácter general de toda lectura. Es bien cierto que ya en el solo reconocimiento de algo como *una* lectura, se ha dejado de admitir la univocidad de una intelección para dar cabida a interpretaciones equívocas. Con todo, al leer todavía podría conservarse la pretensión —muy legítima— de reportar sistemáticamente el pensamiento de alguien; o bien, de renunciar a ello y acometerse a una exégesis más bien ecléctica, sin embargo motivada por inquietudes concretas. Nosotros hemos renunciado a lo primero por razón de lo segundo: sacrificamos una lectura sistemática en aras de una interesada. Y no porque una excluya a la otra, sino porque para ganar en ambas se requiere de un genio que nosotros echamos en falta. Lo que quiere decir que nuestras lecturas presentarán cierto grado de deslealtad con respecto al texto. No sobra decir, sin embargo, que este estilo de exégesis jamás fue lejano a Heidegger ni a Rorty. Ni tampoco que actuar conforme a una absoluta fidelidad, conduciría al absurdo resultado de aquel cuento de Jorge Luis Borges en el que los cartógrafos elaboraron un mapa *que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él*. Con todo, las fuentes originales seguirán ahí.

I. Caminos previos de la filosofía

La discusión intelectual ocurrida en la Alemania de finales del siglo XIX y principios del XX dio lugar a una corriente filosófica cuya importancia no puede exagerarse: la fenomenología. Con ella su primer gestor, Edmund Husserl, intentó —entre otras cosas— aproximarnos a la resolución del problema de la validez del conocimiento; cuestión clave para entender lo que en aquel periodo, aunque presumiblemente durante toda la Modernidad, se había encontrado bajo disputa.

Especialmente característica de aquella época era la tendencia a fundamentar la validez del conocimiento en lo *fáctico*, y asimismo la contra-tendencia de fundamentación *ideal*. Y si bien ambas orientaciones hallaron expresión en diversos sectores de la conversación filosófica, resultan particularmente interesantes aquellos dos campos a los que Husserl dedicó especial atención: el lógico y el histórico. Como casos de las tendencias fácticas e ideales en el campo de la lógica, cabe mencionar la crítica neokantiana del psicologismo que resulta de la *Lógica* (1era ed. 1874; 2da ed. 1880) de Rudolf H. Lotze, por aquel entonces de gran influencia en el medio académico. Con respecto al campo de la historia, siempre es debido referir el proyecto metodológico para las ciencias del espíritu que funda Wilhelm Dilthey. Husserl mantuvo una fructífera y problemática relación con ambas vertientes, y por esta razón las abordó de manera temática en *La filosofía, ciencia rigurosa*. Cosa que, por otro lado, justifica que nos aboquemos principalmente a ese y no cualquier otro de los trabajos que figuran dentro del repertorio husserliano.

Así, en este capítulo queremos ofrecer una lectura de la mencionada discusión alemana mediante la consideración de la validez como su eje fundamental, esto es, como aquello que en cada caso y desde distintas caracterizaciones y presupuestos fue el *asunto* a tratar. Adviértase sin embargo que nuestro relato no incluye una exposición pormenorizada de la constitución del fenómeno de la validez en el ámbito de la conciencia fenomenológica. En cambio, nos interesa interpretar el itinerario histórico del problema de la validez y el modo en que Husserl, en efecto, le proveyó de una decisiva orientación. Con ello acaso contribuyamos a la explicación de los motivos históricos y filosóficos de que algo así como la fenomenología haya tenido lugar; por

cierto, uno que todavía conserva. Pero sobre todo, como hemos dicho en la introducción, este capítulo se supedita al propósito de generar material de contraste que sirva para dilucidar nuestra preocupación principal: el vínculo entre Heidegger y Rorty a la luz de su diferencia con la tradición.

La exposición seguirá el siguiente orden: iniciaremos con la presentación del psicologismo y la crítica que le mereció por parte de los neokantianos para sentar las bases de nuestro problema: ya la forma fáctica, ya la forma ideal de dar cuenta de la validez (1. *El antipsicologismo neokantiano*). Después procederemos a revisar la tensión subyacente al proyecto diltheiano de establecer una metodología objetiva de toda forma de comprensión hermenéutica; tensión que, nuevamente, anuncia el problema del estatuto del conocimiento humano: ora contingente, ora objetivo (2. *Historicidad, historicismo y Wilhelm Dilthey*). Finalmente presentaremos nuestra interpretación del motivo principal de *La filosofía, ciencia rigurosa* como una forma de introducir la fenomenología a través del énfasis en la distancia que la separa de los interlocutores precedentes (3. *Consideraciones husserlianas en torno a la cuestión fáctica*).

1. El antipsicologismo neokantiano

El neokantismo fue uno de los movimientos filosóficos dominantes en la Europa Central entre los años 1880 y 1920, cuyas sedes académicas se localizaron en las universidades de Heidelberg, Friburgo y Marburgo, y con cuyos miembros Heidegger mantuvo una estrecha relación personal e intelectual durante su juventud, ora como discípulo (p. ej. de Heinrich Rickert¹⁷), ora como crítico e interlocutor (cabe mencionar a Ernst Cassirer,¹⁸ Rudolf H. Lotze,¹⁹ Emil Lask²⁰).

¹⁷ Rickert conduce a Heidegger al doctorado. En el escrito de habilitación de Heidegger se lee una dedicatoria a su maestro. Cf. Alejandro Vigo, "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger" en *Signos filosóficos*, vol. VIII, no. 15, 2006, p. 70.

¹⁸ Con Cassirer Heidegger mantuvo dos debates en la década de 1920: uno en Hamburgo (1923); y otro, más conocido, en Davos (1929). Cf. Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca, México, 2011, p. 90.

¹⁹ Heidegger mismo reconoce influencias lotzianas en sus escritos tempranos, aunque a la postre ya sin el tono de agradecimiento que había mostrado en un inicio. Cf. Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, España, 2004, pp. 59-60.

²⁰ A Lask, muerto en combate en 1915, Heidegger recuerda con gratitud y admiración en el mismo escrito de habilitación dedicado a Rickert. Cf. Vigo, "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger", *op. cit.*, p. 70

Es cosa obvia que para ver de qué va el antipsicologismo neokantiano sea necesario dejar en claro qué es el psicologismo. Mas antes cabe recordar que el que ahora nos interese exponer la crítica neokantiana del psicologismo, y más tarde el historicismo de la escuela diltheiana, y por último las consideraciones husserlianas en torno a la cuestión fáctica, responde principalmente a nuestro interés por describir algunos modelos fácticos e ideales de fundamentación de la validez, respecto de los cuales la ontología heideggeriana y la mayéutica rortiana marcan una distancia importante. De ahí que nos permitamos tan breve y escueta exposición de este periodo de la historia de la filosofía.

El psicologismo fue un proyecto filosófico que consistió²¹ en la fundamentación de la lógica, como también de toda otra disciplina científica, en la estructura psíquica-natural de la mente, apuntando así a “la absoluta cosificación del espíritu [...] y la reducción de todo ser a lo corpóreo material”.²² La psicología es propuesta como matriz general de toda investigación, y se la convierte así en *philosophia prima*. Pero el debate, como lo hemos advertido, se gesta en el contexto de la filosofía de la lógica. ¿Cómo logra el psicologismo esta conexión entre la lógica (disciplina del decir válido) y la psicología (ciencia del alma), o mejor dicho, la subsunción de aquélla en ésta? Si la lógica se concibe como la doctrina de las normas del pensamiento correcto, el psicologismo deberá dar cuenta de tal normatividad en el ámbito de la vida psíquica. Las leyes del pensamiento habrá que extraerlas del acontecer psíquico del pensamiento. Así, el curso fáctico del pensamiento se establece como el espacio de fundamentación de las reglas lógicas.

De esto se desprenden consecuencias importantes, pues nos supone reconsiderar las razones por las que los fiables principios lógicos son tenidos por tales. Que, por ejemplo, resulte *prácticamente* imposible afirmar una proposición a la vez que negarla, es algo a lo que el psicologismo no puede atribuir un carácter axiomático, es

²¹ Dicho sea de paso, el uso del pretérito quizá no sea del todo correcto. El filósofo danés Dan Zahavi ha escrito un agudo texto en que revisa, con expresas simpatías hacia la fenomenología, el debate que con ésta entabla una de las versiones más renovadas del naturalismo (postura que comparte lo esencial con el psicologismo) en el contexto de las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente: el *realismo especulativo*. Cf. Dan Zahavi, “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”, en *Phenomenology and Naturalism*, Rafael Winkler (ed.), Routledge, Reino Unido / EUA, 2017.

²² Vigo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger”, *op. cit.*, p. 85.

decir, el de una tesis cuya validez opera al margen de la experiencia misma de dicha imposibilidad. La validez del principio de no contradicción queda sujeta a sus realizaciones fácticas. Tal principio sólo valdrá en tanto el curso de la vida anímica acostumbre a la conciencia a considerar excluyentes las tesis opuestas. La exclusión, pues, sería resultado de cierto atemperamiento psíquico. Dicho de otro modo, partiendo de las premisas psicologistas no puede afirmarse que el “principio” sea por principio, sino de hecho; no *de iure*, sino *de facto*. Así, la validez de la lógica se ve reducida a la constancia de nuestra conducta y nuestro ser, a la homogeneidad de nuestra manera de pensar.²³

Que esto conduce a la disolución de las certezas lógicas en la pura regularidad de la vida anímica, y por lo tanto a la relativización de la validez, no fue a las formulaciones más consecuentes del psicologismo. Así, Benno Erdmann escribió que

La necesidad de los principios formales que se fundamenta de este modo sólo sería incondicional [...] si nuestro conocimiento de ellos garantizara que la esencia del pensamiento que hallamos en nosotros y que expresamos mediante ellos fuera invariable, o incluso la única esencia posible del pensamiento, que aquellas condiciones de *nuestro* pensamiento fueran al mismo tiempo las condiciones de *todo* pensamiento posible. Pero nosotros sólo sabemos de *nuestro* pensamiento. No somos capaces de construir un pensamiento distinto del nuestro, ni por tanto tampoco un pensamiento en general como género respecto de semejantes modos diversos del pensamiento. Las palabras que parecen describir un pensamiento tal no tienen ningún significado que nosotros podamos constatar y que cumpla la exigencia que haya de plantear esta apariencia. Pues todo intento de producir lo que ellas describen queda sujeto a las condiciones de nuestro representar y pensar, se mueve en un círculo.²⁴

Por eso en sus lecciones de lógica Martin Heidegger sentenció que, de asumir el psicologismo, quedaremos sujetos al fáctum de la vida anímica, y por tanto a la contingencia y condicionalidad de lo fáctico.²⁵

²³ Heidegger, *Lógica, op. cit.*, p. 42.

²⁴ Benno Erdmann, citado en *ibid.*, p. 44. Resulta interesante constatar que esta forma de argumentar haya encontrado eco en los debates contemporáneos de la filosofía del lenguaje anglosajona. Pensadores como Hilary Putnam han insistido en abandonar la búsqueda de un metalenguaje que legisle sobre la diversidad de juegos lingüísticos particulares con los que nos las habemos en cada caso. Eso que Erdman llama en el extracto citado “las condiciones de todo pensamiento posible”, y que podría traducirse al contexto analítico como “las condiciones de todo lenguaje posible”, serían asequibles sólo al punto de vista del Ojo de Dios, y por tanto en ningún caso a quienes miran como miran los hombres.

²⁵ *Loc. cit.*

El psicologismo ganó no pocos detractores por la relativización del estatuto de la lógica; entre ellos figuran los neokantianos. Hemos visto que el relativismo inherente al psicologismo es consecuencia de colocar el principio de fundamentación en lo que, de manera general, podríamos llamar las condiciones fácticas de la existencia, y en este caso particular, el curso de la vida anímica. La crítica neokantiana es consciente de este presunto origen del error, y es así que emplea sus recursos en salvar el estatuto contrafáctico de la lógica.

El neokantiano Rudolf H. Lotze se ayudó del establecimiento de la heterogeneidad de lo lógico respecto de la realidad psíquica y la espacio-temporal,²⁶ y es así que distinguió entre *el acto de juzgar* y *lo juzgado como tal*. Mientras que el acto de juzgar se agota en su ocurrir en la vida anímica, lo juzgado como tal, según defendieron los neokantianos, se constituye por medio de una legalidad a la que resulta indiferente la ejecución efectiva del juicio. Sucede, pues, que lo que el psicologismo quiso identificar, el neokantismo buscó discernir de nuevo. Así entonces emerge la tarea de justificar la irrelevancia de lo fáctico en aquello discernido como *lo juzgado como tal*. El neokantiano hubo de acometerse a dar razón de la validez contrafáctica del juicio.

En atención a dicha tarea, Lotze volvió la mirada a Platón y su modo de lidiar con el problema de la mutabilidad.²⁷ Frente al incontrovertible hecho del surgimiento y decadencia de todo lo existente, Platón se acometió a pensar lo inmutable: las Ideas. Pues de aceptar que todo pensamiento es en el fondo inestable, sostuvo Lotze, “toda investigación y toda aseveración se tornarían imposibles”.²⁸ Pero si todo lo que es está sujeto al cambio, nada comprendido por el orden del Ser (esto es, ni la *res cogitans* —lo mental— ni la *res extensa* —lo sensible—) presentará los buscados rasgos de inmutabilidad. Por eso es que Lotze, siguiendo cierta lectura de Platón, hubo de postular un “tercer reino” ontológico que se distinguiese de los reinos de lo sensible y

²⁶ Vigo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger”, *op. cit.*, p. 80.

²⁷ Nuevamente es posible trazar paralelismos con lo que décadas después acontecería en la filosofía anglosajona. Richard Rorty nos refiere que “Russell había intentado resolver este problema [de la justificación del estatuto contrafáctico de la lógica] reinventando las formas platónicas. Había postulado un ámbito de objetos lógicos ultramundanos y una facultad de intuición intelectual con la cual aprehenderlos”. “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, España, 1993, p. 84.

²⁸ Rudolf H. Lotze, *Logic*, Clarendon Press, Londres, 1884, p. 434.

lo mental: el reino de la Validez. Los valores no forman parte del ser real no-consciente ni de la conciencia representadora, puesto que propiamente no *son*; a ellos no compete la existencia sino la validez.²⁹ Y este tercer orbe de lo real, en virtud de no *ser* sino de *valer*, puede conservar su estatuto contrafáctico y así también supratemporal.

Cuando él [Platón] localiza el hogar de las Ideas en un orbe supra-celestial, un mundo de pura inteligibilidad, o más aún cuando expresamente las describe como no siendo relativas a ninguna morada localizable, tal forma de hablar deja muy claro para cualquiera que entiende la mentalidad de la Grecia Antigua, que ellas [las ideas] *no* pertenecen a lo que llamamos el mundo real. Para los griegos, aquello que no es en el Espacio, no es en absoluto. Y si Platón relega las Ideas a un hogar que no está en el espacio, no es para hipostasiar lo que nosotros llamamos validez en algún tipo de existencia, sino para cuidarnos de siquiera intentar tal cosa.³⁰

Sólo que, en opinión de Lotze, “el lenguaje de la Grecia Antigua no contaba con término alguno para expresar la realidad simple de la Validez como algo distinto de la realidad del Ser, y esta constante confusión perjudicó la claridad de la fraseología platónica”.³¹

Con todo, Alejandro Vigo señala que la interpretación de la validez que se sirve del recurso del *topos hyperouranios*, genera un desequilibrio entre las dos exigencias nada fáciles de compatibilizar, en el marco de la polémica contra el reduccionismo psicologista, a la hora de dar cuenta de las relaciones entre lo lógico y lo psíquico, a saber: “por una parte, la exigencia de evitar toda mala reducción de lo lógico y lo categorial a lo psíquico, sin recaer para ello, por otra, en una mala cosificación de lo lógico, que lleva a concebirlo en términos de una idealidad hipostasiada”.³² El

²⁹ Rudolf Makkreel y Sebastian Luft, “Dilthey and the Neo-Kantians”, en Dean Moyar (ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Routledge, Inglaterra / EUA / Canadá, 2010, p. 579.

³⁰ Lotze, *Logic*, *op. cit.*, p. 443.

³¹ Lotze, *Logic*, *op. cit.*, p. 441.

³² Vigo, “La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger”, *op. cit.*, p. 87. Poco después del extracto citado, Vigo escribe que esta idealidad hipostasiada conduce a otra versión del naturalismo, ahora bajo la forma de un hipernaturalismo. Conviene señalar que tal conclusión nos parece imprecisa. Si bien lo que Vigo llama hipernaturalismo es lo que nosotros significamos con idealidad, el desacuerdo trasciende la mera diferencia nominal: el naturalismo, género del psicologismo y con el que comparte la misma pretensión de hacer surgir la legalidad del ámbito fáctico, no puede, consecuentemente, asemejarse con aquello de índole atemporal y contrafáctico. Es decir, en este punto Vigo parece no advertir que buscar el fundamento de la validez en una realidad hipostasiada (“hipernaturalismo”) es una empresa estrictamente opuesta a la naturalista, y no “una de sus versiones”.

neokantismo hasta ahora descrito, en aras de esquivar a toda costa la reducción de lo lógico a lo psíquico, parece sucumbir frente a esta segunda exigencia.

2. Historicidad, historicismo y Wilhelm Dilthey

En la discusión alemana sobre los saberes culturales había dos términos de uso corriente. Estos dos términos, que intitulan la sección en curso, llaman la atención por su aparente semejanza. Y es que no es un desatino suponer que “historicidad” e “historicismo” estén relacionados; a fin de cuentas alguna razón habrá para que ambas voces compartan una morfología tan similar. Mas no por eso cabe pensar que mantienen una conexión esencial, si por esto entendemos ineludible. Señalarlo importa, pues resulta interesante el que haya pasado desapercibido a la filosofía alemana del siglo XIX. Que así sucediera, lejos de constituir un simple despiste, hunde sus motivos en un prejuicio que dio dirección a todo el proyecto filosófico de la época, y que comporta consecuencias relevantes para lo que estamos por decir. Detengámonos brevemente en ello antes de clarificar los significados de historicidad e historicismo.

Hans-Georg Gadamer explica en un breve ensayo que lleva por título *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana* (de 1943) que con el cristianismo la comprensión del hombre en su relación con la historia se constituye de tal manera que la figura de lo finito se redime por fuerza de la figura de lo infinito:

El hombre se sitúa en la historia de la salvación definida por el acontecimiento único de la redención. Cada uno de sus instantes adquiere un peso absoluto, pero el conjunto de los destinos humanos está en manos de la providencia de Dios y a la espera de la consumación de las cosas. La existencia es finita, pero está referida a lo infinito.³³

Gadamer continúa explicando que desde este supuesto se concibió la historia con un sentido propio y positivo, y que, una vez secularizada esta postura, engendró la fe en el progreso durante la época de la Ilustración. Sólo tras la pérdida de este sustrato metafísico “el problema de la historia se convierte en tema determinante para la conciencia existencial humana. Pasa a ser el problema de la historicidad”, que ahora ya

³³ Hans-Georg Gadamer, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 34.

cabe ser definida como el carácter histórico de la existencia humana y de su conocimiento.³⁴

Ahora bien, es común que los estudiosos de Wilhelm Dilthey, al momento de ofrecer el panorama intelectual en que se despliega su pensamiento, destaquen repetidamente el predominio metodológico de las ciencias naturales durante el siglo XIX. Y no en vano, pues la cuestión de la historicidad fue considerada en aquella época bajo la perspectiva de este ímpetu metodológico. Más que ocuparse de la historicidad, se creyó que había que dilucidar las condiciones de posibilidad de su conocimiento objetivo. Es por eso que si bien Dilthey simpatizaba con Hegel en lo tocante a su reflexión sobre la relación del arte, religión y filosofía como desenvolvimiento de la historia humana,³⁵ en el fondo era más afín a la sobriedad kantiana con que se establecían límites a la desmesura de la dialéctica especulativa, y con la que a su vez Dilthey acataba la exigencia epistemológica de la época. Fue así que vio la luz aquel proyecto de título ilustrativo en su propósito y alcance: *crítica de la razón histórica*. El asunto que ha de revisarse, plantea Dilthey, es el de “si una epistemología de la historia, que el mismo Kant no ofreció, cabe dentro del marco de sus conceptos”.³⁶ Había que conferir a las ciencias del espíritu su propia conciencia metodológica.

Esto nos remite a la cuestión antes planteada sobre la diferencia entre historicidad e historicismo. Ya hemos dicho que la primera refiere al carácter histórico de la existencia; el segundo, en cambio, se constituye como un modo de tratamiento científico de la historicidad. El historicismo, también llamado por algunos “objetivismo histórico”, consistiría en el proyecto metodológico de fundamentar científicamente la posibilidad de conocer la historia y mirarnos a nosotros mismos a través de su lente.

Aunque la constante del pensamiento de Dilthey fue elaborar la metodología propia de las ciencias del espíritu, el enfoque utilizado para orientarse a tal meta fue modificándose en el curso de su obra. En primer lugar buscó fundamentar su proyecto en el ámbito de una psicología descriptiva. Dado que toda realidad está bajo las

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 33-34.

³⁵ Makkreel y Luft, “Dilthey and the Neo-kantians”, *op. cit.*, p. 557.

³⁶ Wilhelm Dilthey, “Esbozos para una crítica de la razón histórica” en *Dos escritos sobre hermenéutica*, Istmo, España, 2000, p. III.

condiciones de la conciencia, reflexionar sobre sus bases psicológicas haría posible fundamentar la objetividad de las ciencias del espíritu.³⁷ El objeto de la psicología descriptiva sería la experiencia vivida tal y como es accesible a la autoconciencia sin mediación alguna, es decir, sin mediación de los sentidos externos.³⁸

Pero hacia la fase final de la teoría sobre las ciencias humanas, quizá a partir de la conferencia *El surgimiento de la hermenéutica* dictada en 1897 y publicada en 1900, Dilthey comienza a manifestar recelo frente a la presunta transparencia de la autoconciencia de la experiencia vivida.³⁹ Es aquí donde sucede el viraje gradual hacia la hermenéutica, que no ha de entenderse como la intención de desplazar la psicología por esta otra plataforma teórica, sino como la incorporación de ambas hacia un mismo proyecto: el de la metodología de las ciencias del espíritu.

Pues hasta el último de sus textos, señala Gadamer, Dilthey mantuvo que el marco conceptual dentro del que habían de fundamentarse las ciencias humanas era la psicología y no la hermenéutica. “La importancia fundamental de la hermenéutica se ha tenido que ir afirmando despacio. [...] En el fondo es la recepción posterior de Dilthey, y sobre todo el influjo que ejerció su escuela, lo que acabó por afianzar la hermenéutica”.⁴⁰ En efecto, Georg Misch, discípulo y yerno de Dilthey, estuvo a cargo de la edición del volumen quinto de los escritos diltheianos, y en su estudio introductorio ofreció la hermenéutica como el hilo conductor del pensamiento de su suegro.⁴¹ Y así, a pesar de que la hermenéutica sólo aparece intermitentemente a lo largo de la obra de Dilthey, Misch contribuye así a la recepción de este pensamiento desde aquella clave exegética. Es entonces que la hermenéutica se convierte a las puertas del siglo XX en la palabra que ayuda a la joven generación filosófica a distanciarse de “los atolladeros teórico-cognitivos del neokantismo predominante” y a

³⁷ Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, España, 1999, p. 130. Nótese un punto en común con el psicologismo.

³⁸ Makkreel y Luft, “Dilthey and the Neo-kantians”, *op. cit.*, p. 565.

³⁹ *Ibid.*, p. 566.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” en *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 134.

⁴¹ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 26.

“aceptar a Dilthey como precursor de una filosofía no positivista y abierta a la facticidad histórica de la vida”.⁴²

Para introducir la cuestión hermenéutica Dilthey no abandona el entorno de la conciencia, pero muestra inmediatamente su insuficiencia:

La experiencia interna, en la cual yo accedo interiormente a mis propios estados, jamás puede hacerme consciente, por sí misma, de mi propia individualidad. Sólo en la comparación de mí mismo con otros tengo yo la experiencia de lo individual en mí [...]. Sólo a través de un proceso de reproducción de lo que afecta así a los sentidos en signos aislados, llegamos a completar ese interior.

Y es entonces que escribe sus líneas más decisivas:

A este proceso por el cual conocemos un interior [psíquico] a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos *comprender* [*Verstehen*]. [...] Este comprender abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica de la Razón*. El mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas, y precisa de interpretación [*Auslegung*].⁴³

Así pues, la validez del conocimiento histórico sólo es posible a través de la mediación de unas cosas con otras, puesto que las manifestaciones del espíritu se comprenden hermenéuticamente. La necesidad de esta mediación significa que el ejercicio hermenéutico se despliega sobre la base de una tradición cultural que le da orientación, y sin la cual la comprensión es imposible. Todo esto no hace sino sugerir que el fundamento de la validez, entendido por el historicismo como tradición cultural, es de carácter contingente, tanto como lo es el curso de la historia misma. Vale para este pensamiento aquel diagnóstico que Heidegger destinase al psicologismo, antes ya referido y que ahora recuperamos: quedamos sujetos al fáctum, y por tanto a la contingencia y condicionalidad de lo fáctico.⁴⁴

No obstante recordemos que el proyecto diltheiano gravita en torno a conferir un fundamento objetivo para las ciencias del espíritu; no en conceder su validez al relativismo. La idea de un fundamento objetivo excluye que en él habite contingencia

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Dilthey, “El surgimiento de la hermenéutica” en *Dos escritos sobre hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 25 y 27.

⁴⁴ Heidegger, *Lógica*, *op. cit.*, p. 44.

alguna. Y sin embargo, escribe Gadamer, “no existe conciencia en cuya presencia la historia esté suspendida y comprendida”.

¿Qué significa entonces el ideal de la ilustración histórica [o del objetivismo histórico o historicismo]? ¿Se toma realmente en serio su propia historicidad? ¿Acaso no comprende al final su propia razón finita bajo la óptica de Dios, es decir, en tanto omnipresencia de la historia en el comprender?⁴⁵

Pero el proyecto diltheiano jamás abandona “la búsqueda científicista de un apoyo firme para las ciencias del espíritu”, por más que persista en el “reconocimiento de la irrevocable historicidad de la vida humana que [sin embargo] convierte el proyecto metodológico en irrealizable”.⁴⁶ El mismo Dilthey no era ingenuo a esta cuestión. Ya en las primeras líneas de *El surgimiento de la hermenéutica* la hace explícita como un problema fundamental de la reflexión sobre las ciencias del espíritu:

Estas ciencias [son] dependientes, para su seguridad, de si es posible elevar la comprensión de lo singular a la *validez universal*. De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu nos encontramos ya con un problema que es propio de ellas, a diferencia de todo conocimiento de la naturaleza.⁴⁷

Con todo, no es por completo claro si Dilthey ofreció los medios apropiados para afrontar este problema. Lo cierto es que este conflicto le mereció fuertes críticas de ambos polos del espectro filosófico: tanto de aquellos con una orientación más esencialista como Husserl, como de quienes persistieron en el esfuerzo por mantenerse en un pensamiento correspondiente al devenir histórico, entre los cuales contamos a Heidegger y Gadamer.

Por eso Gadamer aconseja leer a Dilthey contra su propia autoconcepción metodológica.⁴⁸ En cambio, Rudolf Makkreel y Sebastian Luft, a cuyo estudio nos hemos referido ya varias veces, consideran que Dilthey fue mucho más cercano al neokantismo de lo que la historia intelectual ha dejado ver, pues con ellos no sólo compartió tierra, tiempo y lengua, sino también varias de sus preocupaciones

⁴⁵ Gadamer, “Los límites de la razón histórica” en *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁶ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁷ Dilthey, “El surgimiento de la hermenéutica”, *op. cit.*, pp. 21 y 23.

⁴⁸ Gadamer, “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, *op. cit.*, p. 35.

intelectuales y tópicos de reflexión⁴⁹ (como la preocupación por la fundamentación científica del saber cultural). Nosotros preferimos leer a Dilthey conservando esta tensión entre la búsqueda de objetividad y la atención a la facticidad, es decir, sin salvarlo de su propia concepción historicista, como quisiera Gadamer. Y optamos proceder así porque esta misma tensión subyace a la idea general de un modelo de fundamentación fáctico de la validez. Así pues, una lectura ortodoxa de Dilthey viene bien a los propósitos que ahora perseguimos. Con todo y que la sugerencia de Gadamer es recomendable, diluiría el material de contraste que estamos intentando elaborar con miras a la explicitación de la diferencia ontológica.

3. Consideraciones husserlianas en torno a la cuestión fáctica

De la cantidad de escritos que Husserl dedicó al problema de la cuestión fáctica, hemos decidido abocarnos al texto de Husserl *La filosofía, ciencia rigurosa*, publicado en 1910 en la revista alemana *Logos*.⁵⁰ En esta breve obra su lector encuentra una invitación a la fenomenología formulada a través de la crítica al naturalismo (género en que se ha de incluir el psicologismo) y del historicismo. De la crítica del primero se ocupó también el neokantismo aunque, como hemos constatado, siguiendo una veta más bien platonista; mientras que el segundo, del que recién hemos hablado, fue resultado de cierta lectura y recepción del pensamiento de Wilhelm Dilthey. En este tercer apartado nos ocuparemos de la posición que Husserl tomó con respecto a la discusión anterior, y la manera en que su fenomenología trascendental proveyó a la filosofía de una nueva orientación.

Husserl encuentra que a lo largo de su historia, la filosofía se ha autocomprendido como la ciencia suprema que persigue la inajenable pretensión humana al conocimiento puro y absoluto.⁵¹ Esta voluntad de constituirse como tal domina, según su entender,

el giro socrático-platónico de la filosofía y también, en los principios de la Modernidad, las reacciones científicas contra la Escolástica, sobre todo, el giro cartesiano. Su impulso se

⁴⁹ Makkreel y Luft, "Dilthey and the Neo-kantians", *op. cit.*, p. 557.

⁵⁰ *Logos* llevaba por subtítulo "Revista internacional para la filosofía de la cultura", y fue fundada en el círculo de la Escuela Neokantiana del Valor.

⁵¹ Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 8.

traspasa a las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII; se renueva con una potencia radicalísima en la crítica kantiana de la razón y domina aún en el filosofar de Fichte.⁵²

Cada uno de los momentos mencionados ha representado “giros decisivos” para el progreso de la filosofía hacia su consolidación como ciencia rigurosa.

Sin embargo, continúa Husserl, la aparición de Hegel en la historia del pensamiento marca una disrupción en este proceso de consolidación, y sobre todo en la *voluntad* que lo impulsa. Después de Hegel deja de ser del todo claro cómo orientar la filosofía hacia la rigurosidad, e incluso si tal orientación es de hecho deseable. Mientras que aquellos que aún apuntaban hacia el rigor, acabaron por *falsificarlo*, otros, sugeridos por el peso de la marcha histórica, propugnaron por *debilitarlo*. Así pues, surgen a propósito de Hegel dos posiciones: una, reactiva, denominada naturalismo, “que abandona por completo la idealidad absoluta y la objetividad de lo válido”, y que así, a pesar de sus “buenas intenciones”, falsifica sus productos sin percatarse de ello; y otra, el historicismo, que va en dirección del debilitamiento de la verdad y el afán científico de las filosofías, y enseña que todas ellas “están relativamente justificadas para su tiempo respectivo”.⁵³

En el texto en cuestión, Husserl acomete la crítica del naturalismo e historicismo con miras a esbozar positivamente su propuesta. Y si bien la crítica aparece separada en dos apartados (*Filosofía naturalista e Historicismo y filosofía como visión del mundo*), es menester comprender que el fondo de la cuestión es el mismo, por lo que el sentido de la objeción husserliana no difiere de un caso a otro. Para que esto se vuelva claro, es necesario entender lo que naturalismo e historicismo tienen en común, a saber, la pretensión de reconfigurar la relación entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti* en favor de la segunda. A costa de ser reiterativos, recuperaremos algunos puntos desarrollados en los apartados anteriores con miras a mostrar la esencial similitud entre ambas posturas.⁵⁴

⁵² *Ibid.*, p. 12.

⁵³ *Cf. Ibid.*, pp. 12-13.

⁵⁴ En el circuito de la filosofía anglófona, Richard Rorty también concibió la posibilidad de asimilar naturalismo e historicismo: “Voy a definir el ‘naturalismo’ como la concepción de que *cualquier cosa* podía haber sido de otro modo, de que no puede haber condiciones incondicionadas [y agrega en nota al pie: “según esta definición el historicismo es un caso especial de naturalismo”]. Los naturalistas creen

Podemos suponer que la dicotomía *iuris-facti* se introduce en el discurso filosófico de manera eminente a partir de nuestra entrada en la Modernidad. Esta época atestigua la búsqueda por establecer, en el orden del derecho, proposiciones de carácter apodíctico que sirvan para legislar sobre las cuestiones relativas a los hechos, que de suyo no anuncian más que asuntos contingentes. Qué instancia fundamenta el orden del derecho es quizá el meollo de la cuestión moderna; mas por lo general el filósofo de esta época defenderá que, cualesquiera sean los medios utilizados (ora el *cogito*, la *razón*, el *sujeto trascendental* o los valores *platónico-lotzianos*), la *quaestio iuris* es absolutamente distinta de la *quaestio facti*.⁵⁵

Ya hemos mencionado en el apartado dedicado a los neokantianos que el naturalismo, y en concreto la versión que refiere Husserl (el psicologismo como naturalización de la conciencia) pretende incorporar las cuestiones de derecho al dominio de lo que ocurre fácticamente, dando así pie al abandono de la “idealidad absoluta”. Por su parte, el historicismo hace con la dicotomía derecho-hecho *exactamente* lo mismo: partiendo del estudio histórico de las filosofías y ciencias, de que todas ellas brotan motivadas por el espíritu de la época, y de que se ocupan no de problemas universales sino tan sólo de aquellos circunscritos a su tiempo y cultura, se infiere —inductivamente— la imposibilidad de una filosofía o de una ciencia cuyas respuestas en efecto sean perennes. En otras palabras, el análisis de la historia *de facto* merma la fe en que el orden *de iure* logre alzarse sobre las contingencias históricas y situarse en el plano de la idealidad universal. Así pues, aunque al hablar de naturalismo e historicismo nos refiramos cada vez a un ámbito óntico distinto (en el caso primero, al de los estudios de la naturaleza; en el segundo, al del estudio de las

que toda explicación es una explicación causal de lo real, y que no existe nada semejante a una condición de posibilidad no causal”. En “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵⁵ En este sentido Husserl fue un decidido pensador moderno. Ya lo decía en su conferencia de 1931 titulada “Fenomenología y Antropología”, discutiendo el proyecto de Wilhelm Dilthey: “Una filosofía que toma su comienzo en la existencia humana [i.e. *quaestio facti*] recae en aquella ingenuidad cuya superación ha sido, en nuestra opinión, todo el sentido de la modernidad. Una vez que esta ingenuidad sea finalmente desenmascarada por lo que es, una vez que el genuino problema trascendental sea llevado a su necesidad apodíctica, no podrá haber marcha atrás. No puedo evitar considerar la decisión por la fenomenología trascendental como algo definitivo”. En Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Springer Science + Business Media, Alemania, 1997, p. 499.

manifestaciones espirituales), la mirada de ambos es común. Y así también a ambos será común la misma crítica.

Según se desprende del texto de Husserl, la supresión de la *quaestio iuris* como lo absolutamente distinto de la *quaestio facti* conduce indefectiblemente al absurdo. Si retrotraemos el discurso sobre el fundamento de una ciencia fáctica al orden mismo de lo fáctico, incurriremos inevitablemente en una petición de principio, pues estaremos presuponiendo la verdad —fáctica— de aquello mismo que había de mostrarse a partir del fundamento —asimismo fácticamente comprendido. Es por ello que

A la ciencia de la naturaleza [como también a la del espíritu] le son inmanentes por principio ciertos *enigmas* [...]. Querer esperar de la misma ciencia [...] la solución de un problema que es inherente a la ciencia de la naturaleza [y del espíritu] *como tal* —o sea, que le es inherente siempre, desde que empieza hasta que acaba—; creer siquiera que ella puede aportar algunas premisas para la solución de un problema tal, es moverse en un círculo absurdo.⁵⁶

Esto significa que ninguna ciencia puede suponer que el carácter de su legalidad es el mismo que el de los casos que sus mismas leyes rigen (por ejemplo, que el carácter de las leyes de la naturaleza es él mismo natural, como defiende el naturalismo; o que el carácter de las leyes que rigen la historia es él mismo histórico, como propone el historicismo), so pena de moverse en el círculo de suponer la validez de aquello que precisamente había que demostrar. A no ser que asumamos dicha circularidad, el proyecto de fundamentar la validez de un sistema partiendo de sus propias premisas es inviable por principio.

La fundamentación ha de provenir, según estas consideraciones, de *otro lugar*. De ahí que Husserl mencione que a las ciencias le son inherentes ciertos *enigmas*, a saber: las cuestiones que atañen a su propia fundamentación. Y dado que tanto las ciencias naturales como del espíritu se ocupan de legislar sobre cuestiones de *hecho* (naturales o históricas), la fundamentación de tal legislar habrá de ser elaborada desde una *idealidad*.

Como podemos ver, la fuerza de todo este razonamiento recae en la negativa de admitir circularidad en el fondo del planteamiento. Cabría preguntarse —y por lo

⁵⁶ Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa, op. cit.*, p. 24.

pronto sólo lo señalamos— si acaso asumir el compromiso con la lógica sobre el que se sostiene la negación de tal autofundamentación, no comporta ya la apuesta *a priori* por la idealidad de esta lógica; cabría preguntarse si acaso no procede esta misma forma argumentativa asumiendo de antemano el marco legal conforme al cual juzga los asuntos en cuestión; si acaso no es circular, pues, el planteamiento husserliano mismo, aunque con respecto a sus consideraciones particulares.

Cual sea el caso, llegados a este punto habremos de insistir en un aspecto que distingue al planteamiento husserliano del neokantiano, que también había postulado la idealidad como salida al problema en curso. No obstante el enemigo en común y la coincidencia —al menos nominal— de la vía de solución, la idealidad que ahora mentamos es de índole distinta a la respuesta platónica del neokantismo. Para entenderlo hay que recordar el carácter preeminente, ya de sobra conocido, que para Husserl detenta la conciencia:

Toda clase de objetos que deban serlo de un discurso racional, del conocimiento precientífico y, luego, del científico, han de dar noticia de sí en el conocimiento, o sea, en la conciencia misma y, conforme al sentido de todo conocimiento, han de dejarse traer a dato [...] De este modo es como hay que entender el sentido de la pregunta por su derecho que cabe plantear a cada acto de conocimiento; así es como se dejan aclarar plenamente la esencia de cualquier acreditación de legitimidad que esté fundamentada y la esencia de la validez ideal y la ideal capacidad de ser fundamentado.⁵⁷

En lugar de situarse en una suerte de *topos hyperouranios*, como fuese el caso del neokantismo, para Husserl la idealidad se acredita a partir de la conciencia vista desde una perspectiva trascendental o fenomenológica, y no entonces empíricamente considerada. La idealidad, en efecto, constituye el ser de las cosas en la medida en que resulta lo captado, determinado y fijado como su unidad objetiva.⁵⁸ La idea, es decir, el *eidos* entendido como apariencia, mas no como apariencia apócrifa y velada sino la apariencia en que efectivamente las cosas se hacen patentes, constituye la esencia de las cosas intuitas. La idea y no la existencia es pues objeto de la conciencia fenomenológica. Por eso Husserl afirma que el *matter of fact* común al naturalismo e historicismo, no tiene relación alguna con la posibilidad de una filosofía rigurosa

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

fundada en la intuición eidética. Pues “querer fundamentar o refutar ideas partiendo de hechos, es absurdo: *ex pumice aquam*, según la cita que trae Kant”.⁵⁹

En este mismo espíritu crítico, quince años después del artículo de *Logos* Husserl escribió en una carta al antropólogo francés Lévy-Bruhl:

Estoy seguro de que en este camino de un análisis intencional, que ya he desarrollado ampliamente, el relativismo histórico se demuestre sin duda justificado (como un hecho antropológico); pero también [estoy seguro] de que la antropología, como toda otra ciencia positiva y su universalidad, aunque la primera, no es la última palabra del conocimiento —conocimiento científico.⁶⁰

Su compromiso con la tesis de Kant habría sido duradero: “Pretender arrancar necesidad de una proposición empírica (*ex pumice aquam*), y con ella también universalidad [...] para un juicio, es franca contradicción”.⁶¹

Cae fuera de las intenciones de nuestro trabajo explicar pormenorizadamente la manera en que Husserl aborda en definitiva la cuestión de la validez en el ámbito de la conciencia fenomenológica; cosa que, por otra parte, no sucede de golpe sino a través de un largo y muy complejo desarrollo intelectual. Lo que en cambio nos hemos propuesto desde un inicio, y que a estas alturas esperamos haber logrado, es la interpretación de un relato, a saber: el recorrido de los caminos principales, y quizá también de algunos vericuetos, que la cuestión de la validez hubo de atravesar desde finales del siglo XIX hasta arribar al pórtico del padre de la fenomenología. Según lo advertimos en al inicio del capítulo, quisimos interpretar el itinerario histórico del problema de la validez y los encauces que Husserl mismo ayudó a cavar. Omitimos, pues, la exposición de la realización de un arribo, que sin embargo, nos recuerda Martin Heidegger, quizá importa menos en su realidad que en su posibilidad.⁶²

Para concluir este capítulo queremos recordar algunos de los propósitos perseguidos y lo que con esta exposición esperamos haber alcanzado. Nuestro principal interés es mostrar el vínculo entre Heidegger y Rorty en relación al modo en

⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁰ Edmund Husserl, “Edmund Husserl’s Letter to Lucien Lévy-Bruhl”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII, 2008, p. 5.

⁶¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, La Página, Buenos Aires, 2003, p. 11.

⁶² Heidegger, *ST, op. cit.*, p. 58.

que plantean la cuestión filosófica. Para ello hemos dicho que nos ayudaríamos de un material de contraste que ayudase a resaltar lo propio de nuestros autores —material que se constituye a partir de Lotze, Dilthey y Husserl. Pues algo es muy cierto: tanto Heidegger como Rorty surgen en gran medida como reacción a la tradición. De ahí la función del contraste.

Los autores que hemos revisado representan algunos de aquellos modelos a los que Heidegger y Rorty dirigieron su crítica. Ponemos el énfasis más bien en las *modelos* que en los *autores* individuales por los beneficios metodológicos que ello ofrece: cuando se supone que algunos pensadores son reductibles, según se los lea, a determinadas figuras, entonces se vuelve posible atisbar mejor las maneras comunes de situarse en la filosofía, maneras que por lo general rebasan a tal o cual pensador particular. Según nuestro relato, es posible distinguir entre dos modelos: el de fundamentación fáctica y el de fundamentación ideal. Ambos susceptibles de una crítica semejante por parte de Heidegger y Rorty, que explicaremos en los capítulos siguientes.

Pero hay aún otro beneficio metodológico que vale la pena notar. Los autores que hemos trabajado son señalados antecesores de Heidegger, mas no de Rorty, aunque ciertamente los conociera bien.⁶⁵ Sin embargo, cuando se trabaja a partir de modelos (aun si sólo implícitamente) entonces poco importa, por ejemplo, si fue Lotze quien postuló las idealidades platónicas para hacer cara al desafío relativista legado por el psicologismo, o si lo fue, casi medio siglo después y en Inglaterra, Bertrand Russell. Este modo de proceder permite, en suma, trasladarnos al ámbito de los problemas y dejar atrás el de los autores. Es un procedimiento metodológico que viene bien a cualquier trabajo que, como éste, convoque a un concierto tan variado de voces.

⁶⁵ Recuérdese lo dicho en la nota 15 de este escrito.

II. Filosofía como ontología

Recordemos nuevamente el propósito de este trabajo y los pasos que estamos siguiendo para alcanzarlo. Nos interesa mostrar el vínculo entre Heidegger y Rorty, a la luz de la distancia que marcan con determinadas figuras de la tradición filosófica. Los autores revisados en el capítulo I representan algunas de aquellas figuras que Heidegger y Rorty critican —y lo más importante: que critican de modo semejante.

En este capítulo nos ocuparemos del caso de Heidegger. Vamos a explorar el significado de que conciba la filosofía como una ontología, y las consecuencias que esa concepción acarrea en relación a los dos modelos tratados en el capítulo I. Nuestra hipótesis de trabajo es que con Heidegger, y a veces contra Heidegger, la filosofía puede comprenderse como una forma *no* positiva de investigación ontológica, o sea, como un desarrollo de la pregunta por el ser que estropea toda tentativa de respuesta, sin por ello renunciar a reiterar la pregunta.

La exposición del capítulo seguirá las siguientes etapas: comenzaremos recuperando la advertencia griega grabada a la entrada de *Ser y tiempo*, “*no mython tina diēgeisthai*” [no contar un mito], y evaluaremos lo que eso significa, por un lado, en relación a los modelos fácticos e ideales de fundamentación recuperados en el capítulo precedente, y por el otro, con la radical diferencia entre ser y ente (*1. No contar un mito —un mito ontoteológico*). Luego volveremos a insistir en que la ontología, entendida como el desarrollo de la cuestión del ser, es una posibilidad inherente al haber de las cosas, y nos esforzaremos por describir la circunstancia que *actualiza* dicha *posibilidad*. Según veremos, cuando reconocemos que en cualquier caso se está instalado en lo ente, jugando el juego en el que cada cosa es lo que es, entonces se entiende que el desarrollo de la cuestión ontológica significa un cierto arrancarse, un cierto interrumpir el juego, una cierta tematización del criterio que ocurre porque éste de alguna manera se pierde (*2. La condición de la ontología*). Por último, mostraremos cómo es que una vez asumido que todo haber tiene al decir como su correlato (esto es, que no hay cosa sin la posibilidad de que sea dicha), la filosofía se concibe como fenomenología hermenéutica; lo que en otras palabras significa que el que de suyo la

cosa sea cosa determinada, equivale a que se la reconoce interpretativamente (3. *Fenomenología hermenéutica*).

I. No contar un mito —un mito ontoteológico

Nuestra hipótesis de trabajo es que en Heidegger puede leerse el esfuerzo de plantear una forma no positiva de investigación ontológica, o sea, un desarrollo de la pregunta por el ser que estropea toda tentativa de respuesta, porque toda respuesta es *diferente* de aquello por lo que se pregunta. En el fondo, esto se piensa en atención a la *diferencia ontológica*, la diferencia entre el ser y el ente en la que Heidegger reiteradamente se obstinó.

Pero cabe preguntarse cuál es el significado de la diferencia ontológica, más allá de que miente la irreductibilidad del ser al ente. En su libro *Los caminos de Heidegger*, Hans-Georg Gadamer escribió sobre este difícil asunto:

Al recordar las primeras lecciones de Heidegger a las que asistí en Friburgo y en 1924 en Marburgo, me viene a la mente que entonces la expresión “diferencia ontológica” era como una palabra mágica. Siempre volvió a aparecer con todo el énfasis con el que un pensador concentrado hacía sentir que aquí estaba apuntando a algo muy decisivo, aunque no expresara realmente en palabras los detalles de las conexiones y el significado de lo que quería decir. Era casi como otra expresión corriente cualquiera, con la que nos desechaba a menudo cuando tratábamos de exponer nuestros propios pequeños intentos de pensar y contribuciones. Heidegger decía entonces: “Sí, sí; pero esto es óntico y no ontológico”.⁶⁴

¿Y es que qué significa la diferencia ontológica? ¿Cuáles son, en efecto, “los detalles de las conexiones y el significado de lo que quería decir”? Esa expresión, que como tal sólo aparece hasta 1927 en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*,⁶⁵ informa sin embargo la filosofía entera de Heidegger, desde su pensamiento temprano —según refiere Gadamer— hasta el tardío. Por eso no hace falta decir que *Ser y tiempo* supone en todo momento la diferencia ontológica. Examinemos cómo la introduce Heidegger.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica y diferencia ontológica” en *Los caminos de Heidegger*, Herder, España, 2003, p. 355.

⁶⁵ Cf. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1929*, Herder, España, 2009, p. 135.

Ser y tiempo lleva por epígrafe la confesión platónica de una perplejidad: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”.⁶⁶ El diálogo del que se toma el texto citado, *El Sofista* (o *Del Ser*), contiene otro pasaje del que Heidegger también recupera algo: “Me da la impresión de que cada uno de ellos [Parménides y aquellos otros antiguos que hablaron del ‘ente’] nos cuenta una especie de mito”.⁶⁷

Con estas referencias a Platón, Heidegger pone a consideración dos cuestiones distintas pero relativas: que aquello de lo que no sospechábamos guardar dudas, se ha vuelto cuestionable; y que los más antiguos pronunciamientos han contado un mito. Mejor cabría decir: porque sólo han contado mitos sobre el ser, cabe albergar sospechas acerca de tales pronunciamientos. Por eso al comienzo de *Ser y tiempo* aparece la siguiente indicación fundamental:

El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no *mython tina diēgeisthai*, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente.⁶⁸

Contar un mito acerca del ser, a ojos de Heidegger, en realidad significa contarlo sobre los entes, y por consiguiente no trata del ser. Según expondremos en lo sucesivo, lo relatado en nuestro capítulo I constituye este tipo de “mito”. Luego, lo allí relatado permanece ajeno a la cuestión del ser. ¿Pero por qué, y entonces a qué se mantiene atado?

A treinta años de la publicación de *Ser y tiempo*, treinta años de un pensar itinerante, Heidegger dicta una conferencia que, sin embargo, permite aclarar lo que

⁶⁶ Citado en Heidegger, *ST, op. cit.*, p. 21. Original en Platón, *El Sofista*, 244a. Nótese que en griego antiguo, *tò ón* significó con ambigüedad lo que en lengua moderna puede —y heideggerianamente debe— distinguirse, por un lado, como “ente” o “lo que es”, y por el otro, como “ser”. Cf. n. del trad. en Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1988, p. 384. Entonces, uno podría preguntarse con qué significación leer el extracto citado. Pero más importante que ofrecer alguna indicación filológica, lo filosóficamente relevante está en señalar que precisamente en no haberse notado la ambigüedad, reside el que se “cuenta un mito”.

⁶⁷ Platón, *El Sofista*, 242c. Traducción modificada.

⁶⁸ Heidegger, *ST, op. cit.*, p. 27.

significa contar un mito en el contexto del más importante de sus primeros escritos. La conferencia que dicta en 1957 lleva un título ya de suyo ilustrativo: *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. Suponemos que aunque es diacrónicamente posterior a *Ser y tiempo*, sincrónicamente se concentra en uno de sus motivos fundamentales: mostrar que el ser, en cuanto principio, no es un ente. Por eso se justifica que recurramos por un momento a esa conferencia antes de regresar a la órbita de *Ser y tiempo*. El pasaje más revelador de ese texto es el que sigue:

[Para la metafísica] el asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, es decir, el ser. Éste se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, “*proté arché*”. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la *causa prima*, que corresponde al retorno fundamentador a la *ultima ratio*, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a Dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como *lógos*, como *hypokeimenon*, como sustancia y como sujeto.⁶⁹

Así, la metafísica⁷⁰ se constituye onto-teo-lógicamente toda vez que piensa el fundamento del ente en términos del ente máximo: sea *proté arché*, *causa prima*, *summum ens*, etc. Aquí se debe precisar que el “error” de la metafísica no radica en la presuposición de un fundamento, sino en el modo de comprenderlo y caracterizarlo. Pues el ente mismo ya supone su estar fundamentado, su ser lo que es. Recordemos por qué.

⁶⁹ Heidegger, “La constitución ontoteológica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, Anthropos, España, 1988, p. 131.

⁷⁰ Ciertamente, el término metafísica sólo cobra un lugar preponderante en el pensar heideggeriano luego de la lección sostenida en 1929, “¿Qué es metafísica?”, y decididamente en el curso del semestre de invierno 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En ambos textos se da a entender que *metafísica es nombre de la filosofía*: “Metafísica como filosofar, como nuestro propio filosofar, como hacer humano”. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, España, 2007, p. 27. “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto. [...] El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la ‘naturaleza del hombre’. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo”. “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, Alianza, España, 2007, pp. 106-107. Debido a los propósitos de este trabajo, no cabe que nos detengamos en explorar las razones que llevan a Heidegger a modificar su vocabulario en la travesía que significa su pensamiento. No obstante estamos por lo menos obligados a reconocer las licencias interpretativas que nos estamos permitiendo al “saltar” de uno a otro periodo de su pensamiento.

Decíamos que es un hecho que toda cosa comparece como esto o lo otro, como algo determinado. También lo es que toda cosa siempre se distingue de lo demás por razón de ser lo que ella misma es. Y es que es distinta o determinada en virtud del límite que le es propio. Límite por razón del cual hay cosa concreta, cosa *delimitada*; en suma: por el cual se *es* cosa —ésta y no otra. Con esto dejábamos en claro que la noción de límite (ser) es inherente a la de cosa (ente). También advertíamos que esta descripción fenomenológica no exige pronunciarse acerca de en qué consiste el límite (i.e. en qué consiste ser). Basta limitarse a que ello acontece. Así, el análisis deja de lado cuestiones ulteriores como la de si el límite adviene de “más allá” o “más acá” de las cosas. Fenomenológicamente hablando, resulta suficiente con notar que la noción de límite —cual sea— es inmanente al haber de la cosa.

Así pues, que hay fundamento no es algo que se postule acerca de las cosas, sino lo ineludiblemente presupuesto en que se reconozca cosa determinada y distinta. Y si persistimos únicamente en lo así descrito, resulta cuestión aparte la de *qué cosa sea* el fundamento, es decir, la de cómo quepa caracterizarlo —si acaso cabe caracterizarlo. Sin embargo, la metafísica da este “salto” que de suyo la descripción no exige, y a la pregunta por el fundamento, por el ser, responde con el *summum ens*, con el máximo ente. Siguiendo a Heidegger, Arturo Leyte explica que tal respuesta es óptica (y quizá esta explicación habría satisfecho al joven estudiante Gadamer) porque a la pregunta “¿qué es el ser?” *se responde* “el ser, es... esto, lo otro, o lo de más allá. [...] En todos estos casos (y en cualquier otra “definición” que se pueda ofrecer), estamos contestando con algo determinado, con lo que Heidegger diría que es un ente. Pero un ente es algo que es, y no el ser”.⁷¹

Por eso Heidegger acusa a la tradición no sólo de haber omitido investigar el ser, sino también de haber obstruido el planteamiento de la pregunta propiamente ontológica.⁷² Y es que en efecto, si seguimos a Heidegger, ¿cómo habría cabido plantear

⁷¹ Estudio previo de Arturo Leyte en Heidegger, *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, pp. 13-14

⁷² En el §I de *ST* Heidegger expone tres prejuicios que han obstruido el planteamiento de la pregunta por el ser: 1. el ser es el concepto más universal, y por ende 2. es indefinible, puesto que toda definición requiere de género y diferencia; 3. además, es un concepto evidente por sí mismo, y que cualquiera comprende expresiones como “el cielo *es* azul” o “*soy* feliz”. Concluye diciendo que: “La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar [...] el *planteamiento* mismo de la pregunta”. *ST*, *op. cit.*, p. 25. A estos tres prejuicios

la pregunta por el ser, cuando al ser la metafísica lo representó como el ente máximo, ente del que se deriva, como dice en *Ser y tiempo*, la determinación del resto de los entes? Por eso Alejandro Vigo explica que la ontoteología, entendida como un retroceso óntico hasta el ser comprendido como causa primera (aunque así se lo malcomprenda por completo), “trae consigo una tendencial nivelación de la diferencia entre ser y ente, y, con ello, acarrea también un oscurecimiento de la propia pregunta por el ser, en su sentido más propio”.⁷³ Así, si antes dijimos que no contar un mito significaba no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, la constitución ontoteológica de la metafísica equivale a una constitución mítica.

Sobre estas consideraciones, cabe volver a preguntar por aquellas otras aproximaciones a la cuestión filosófica que recogimos en el capítulo I: ¿en qué sentido yerran con respecto a la pregunta por el ser?⁷⁴ O sea, ¿cómo es que en ellas ocurre la nivelación de la diferencia entre ser y ente? Según veíamos, la discusión alemana del siglo XIX supuso el problema de la validez fundamentalmente de dos maneras. Por un lado, hubo aquellos que, impulsados por los excesos especulativos de la metafísica moderna, asumieron que la validez se constituye a través de regularidades contingentes del *más acá* (ora de los procesos psíquicos, ora del momento histórico), y por lo tanto no admitieron, a riesgo de dogmatismos, el establecimiento de legalidades por principio perennes. Por el otro lado, presentamos la posición opuesta que, incómoda con el relativismo resultante del primer procedimiento, insistió en salvar la perennidad del orden legal en el *más allá* de la idea.

Hablábamos también de cómo estos últimos, en aras de elevarse por encima de las contingencias fácticas (psíquicas o históricas), fracturaron la realidad en dos: la de los hechos (donde consignaron la contingencia y el cambio), y la de las ideas (*topos* de la necesidad y permanencia). Pero si ambos orbes son tan absolutamente diferentes, cabe

acaso cabría agregar esto que se viene diciendo sobre la nivelación de la diferencia ontológica que obstruye un auténtico preguntar por el ser.

⁷³ Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 139.

⁷⁴ Recordemos que según lo expusimos en la introducción de este trabajo, la cuestión ontológica no significa exclusivamente lo que desarrollan los ontólogos o los metafísicos, sino lo puesto en juego toda vez que se interroga, sí por el ser, pero también por la consistencia y la validez. De ahí que el psicologismo, neokantismo, historicismo y fenomenología trascendental, no sean ajenos a la cuestión ontológica, al menos en el preciso sentido que ahora señalamos.

preguntar cómo es posible, por un lado, que seres mortales accedan a entes eternos, y por el otro, que la eternidad se manifieste en el reino del devenir.

Heidegger, formado desde sus inicios dentro de esta discusión (se sabe: pupilo de Rickert y Husserl, así como asiduo lector de Dilthey y Lotze), dedicó cumplidos a medias a ambas posturas. En contra de dicha fractura, dictó en su curso de *Lógica* que

Quizá la pregunta aparentemente profunda por el franqueamiento del abismo entre lo real y lo ideal, lo sensible y lo no sensible, lo temporal y lo atemporal, lo histórico y lo suprahistórico es una empresa desatinada [...]. Después de todo, el desatino sólo obtiene la apariencia de legitimación del hecho de que primero se construyen dos ámbitos y luego el abismo entre ellos: ahora se busca además el puente.⁷⁵

Para luego, en *Ser y tiempo*, preguntarse si acaso “¿No tiene razón el psicologismo cuando se cierra frente a esta separación [...]?”⁷⁶ Y sin embargo, éste tampoco queda exento de objeciones. Pues en definitiva los modelos fácticos de fundamentación se sirven de un *ente* privilegiado, sea el flujo de la conciencia o el de la historia, para dar cuenta de la cuestión de la validez. Y caracterizar el fundamento a través de un ente es la forma más burda de nivelación de la diferencia ontológica, que se deja por tanto indiferenciada. Por ello es que Heidegger también dedicó otro elogio a medias al idealismo: éste representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica, siempre que el proyecto se comprometa a jamás explicar el ser por medio de entes, sino a reconocer su carácter trascendental respecto de todo ente.⁷⁷ Sin embargo, ocurre que el idealismo reconduce todo ente a una conciencia o sujeto “que sólo se distinguirían [del ente] por quedar *indeterminados* en su ser, y, en el mejor de los casos, negativamente caracterizados como ‘no cósmicos’”.⁷⁸ Por ello compartimos la opinión de Vigo de que Heidegger se encuentra desarrollando el motivo antinaturalista de *La filosofía, ciencia rigurosa* —característico del programa fenomenológico—, aunque “en una dirección completamente diferente, que conduce a una radicalización de la intuición fundamental que le subyace”.⁷⁹

⁷⁵ Heidegger, *Lógica*, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁶ Heidegger, *ST*, *op. cit.*, p. 233.

⁷⁷ *Ibid*, p. 225.

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹ Vigo, *Arqueología y aleteología*, *op. cit.*, p. 140.

El problema para Heidegger es que en cualquiera de estas posiciones se contesta a la pregunta ontológica con algo determinado: sea la psicología empírica, la conciencia histórica o los valores platónico-lotzianos. Y según se ha dicho, determinado es lo ente, no el ser. Pero entonces, planteada en estos términos, la discusión parece hallarse en aporía respecto de la cuestión ontológica. Pues resulta que todo responder al *qué* del fundamento contribuye, a ojos de Heidegger, a la constitución ontoteológica de la metafísica y, en consecuencia, al olvido del ser y la trivialización de su pregunta.

Leyte advierte bien este problema. Los unos plantean que el ser viene de *más allá*, donde la verdad y el bien son los únicos soberanos; aunque así visto, el ámbito no deja de ser óntico, por privilegiado que sea. Los otros plantean la imagen opuesta, según la cual todo pertenece a este “*más acá*” porque no hay “*más allá*” alguno:

En realidad, no se trata ni de más acá ni de más allá, al modo en que el platonismo habló de dos mundos. Haber, por haber, sólo hay entes [...]. Pero eso no quita [...] que precisamente porque todo lo que es resulta ser ente, el “es” propiamente dicho no sea tal ente. En definitiva, todo es ente y en ese “es”, que se juega fuera del todo, reside la diferencia”.⁸⁰

Y es que el verdadero extravío no consiste en que, dentro de esta dualidad entre más allá y más acá, uno u otro lado detente la verdad de su contrario. A la hora de aclarar estas posiciones, escribe Heidegger, “se trata no tanto de dejar las cosas claras entre ellas ni de decidir cuál de ellas sea la solución, sino de llegar a ver que las dos se sostienen sólo sobre la base de una omisión”,⁸¹ a saber, del ser en cuanto tal.

¿Entonces cómo encarar la aporía? Si una u otra posición se extravió de camino a la cuestión ontológica, fue por responder al *qué* de la pregunta del ser con un ente. Pero ente es todo posible contenido de referencia. ¿No será más bien que el auténtico error sea haber respondido en primer lugar? Pues con respecto a la cuestión ontológica, *nada* es alternativa como respuesta. Y en efecto, *nada debe ser la respuesta*. ¿Mas cómo así que de camino al ser ahora tropecemos con la nada? Y sin embargo, Platón ya lo había advertido en *El Sofista* (mismo diálogo que Heidegger cita al inicio de *Ser y tiempo*): dado que el ser y la nada comparten la dificultad de ser irreductibles al

⁸⁰ Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, España, 2005, p. 82.

⁸¹ Martin Heidegger, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, España, 2006, p. 278.

modo de ser de las cosas, “nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará”.⁸²

A pesar de haber sido tratada con brevedad en el §40 de *Ser y tiempo*, la *nada* reaparece como objeto temático eminente en una lección redactada en 1928⁸³ (aunque sostenida en 1929): *¿Qué es metafísica?* Ya sólo la cercanía cronológica de ambos textos da para pensar que deben haber continuidades entre uno y otro objeto temático (el ser y la nada), y que las diferencias entre una y otra investigación al cabo deberán ser destacadas sobre el trasfondo de tales continuidades. Y es que pronto llama la atención que se trate la cuestión de la nada de manera casi paralela al modo en que se trató la cuestión del ser. Por ejemplo: las dificultades que entraña el preguntar por uno u otra, de modo que la pregunta misma no encubra aquello que interroga.⁸⁴ O que la esencia de la nada es el desistimiento, de la misma manera que ocultarse es propio del ser.⁸⁵ O también que en su desistir u ocultarse, la nada o el ser remiten a lo ente; y más aún, hacen posible el carácter manifiesto de lo ente.⁸⁶

Al notar todas estas semejanzas uno no puede evitar preguntarse: ¿a qué responde que, para dirigirse al mismo *asunto*, a un año de *Ser y tiempo* Heidegger haya cambiado de términos? Para explicarnos esto, seguimos a William Blattner en que el recurso heideggeriano a la nada en *¿Qué es metafísica?* (1929) y posteriores desarrollos (p. ej. el *Epílogo* [1943] y la *Introducción* [1949] a ese texto), se debe a la reticencia de decir algo “*disciplined, wissenschaftlich, theoretic-conceptual*” a propósito del ser.⁸⁷

⁸² Platón, *El Sofista*, 250e - 251a

⁸³ Las fechas las hace notar el propio Heidegger en el prólogo a la tercera edición del texto “De la esencia del fundamento”. Cf. *Hitos*, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁴ En *ST*, *op. cit.*, §§1-2; “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, pp. 96-98.

⁸⁵ En *ST*, *op. cit.*, §7-C; “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 101.

⁸⁶ En *ST*, *op. cit.*, §7-C; “¿Qué es metafísica?”, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁷ William Blattner, “Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice” en *Transcendental Heidegger*, eds. Steven Crowell y Jeff Malpas, *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, California, p. 26. Donde sin embargo mantenemos ciertas reservas es con respecto a su opinión de que el recurso a la nada es una medida desesperada que negocia entre la ontología científica de *Ser y tiempo* (según Blattner, en algún sentido todavía positiva), y la posterior visión poética del discurso sobre el ser que emerge en la década de 1930. Nuestras reservas se deben a la lectura que hacemos de *Ser y tiempo* como un esfuerzo en conformidad con la diferencia ontológica. Por ello, la idea de que Heidegger va en búsqueda de una ontología científica, entendida como discurso positivo (temático, óntico) sobre el ser, debe rechazarse ya incluso desde la obra de 1927 —a pesar de que la propia fraseología heideggeriana a veces resulte poco afortunada.

Y es que el nombre “ser” significa el fundamento de la quiddidad —del ineludible *qué* de cada cosa. No de este o aquel contenido de referencia, sino de la quiddidad en cuanto tal. Y si también recordamos el motivo antinaturalista característico del programa fenomenológico, el ser, en consecuencia, no puede ser a su vez él mismo un contenido de referencia, una quiddidad. De ahí que la mejor manera de referir al ser sea no a través de la adjudicación de contenidos, sino de la ausencia de tales, ausencia que mienta la noción heideggeriana de la nada. Así, Heidegger dirá en el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* que “la nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser”⁸⁸ porque, “a diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro, en comparación con lo ente es lo no-ente”.⁸⁹

Por eso es que, si como dice Blattner, la exploración de nuevas formas de expresarse responde a la reticencia de decir algo “*disciplined, wissenschaftlich, theoretic-conceptual*” a propósito del ser, entonces tampoco debería trivializarse el hecho de que el problema fundamental de *Ser y tiempo* esté formulado como una pregunta (*Seinsfrage*), y no como una tesis. Y es que a la hora de leer a Heidegger, debe tenerse presente que lo que está en juego es el planteamiento de una forma no-positiva de investigación ontológica. Esto es, una forma de inquirir por el ser que soslaye toda *pro-puesta*. Después de todo, quien pregunta no afirma, puesto que pregunta. Así lo concluyeron Sócrates y Alcibiades, cuando el joven le achacó al maestro tener una opinión:

Sóc. — ¡Y bien!... en una palabra, en una conversación de preguntas y respuestas, ¿quién afirma una cosa? ¿el que pregunta o el que responde?

Alci. — Me parece, Sócrates, que el que responde.

Sóc. — ¿Y hasta ahora no soy yo el que ha preguntado?

Alci. — Sí.

Sóc. — ¿Y no eres tú el que me ha respondido?

Alci. — Seguramente.

Sóc. — ¿Quién de los dos ha sido, tú o yo, el que ha afirmado todo lo que hemos dicho?

Alci. — Tengo que convenir en que yo. [...]

⁸⁸ Heidegger, “Epílogo a ¿Qué es metafísica?” en *Hitos, op. cit.*, p. 258.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 253.

Sóc. — Se te puede aplicar, Alcibíades, este dicho de Eurípides: *tú eres el que la ha nombrado*, porque no soy yo el que lo he dicho, sino tú; y no tienes motivo para achacármelo.⁹⁰

Recapitemos. En este apartado nos hemos ocupado de elucidar el objeto –si se quiere, auténtico– de la ontología heideggeriana: el ser, a *diferencia* del ente. Ello nos llevó a exponer la exigencia de “autenticar” tal objeto al hilo de la indicación platónica de “no contar un mito”, que relacionamos con la noción heideggeriana de ontoteología. Luego volvimos sobre los autores revisados en el capítulo I para verificar en qué sentido, según Heidegger, yerran con respecto a la pregunta ontológica. Constatamos que ni una ni otra posibilidad de respuesta cumplía con las exigencias del objeto de la ontología, por tratarse en todo caso de cuestiones ónticas. En consecuencia, se dijo que *nada debe ser la respuesta*. Fue entonces que concluimos que el recurso a la nada, y también al preguntar, contribuyen a una lectura del proyecto heideggeriano como una forma no positiva de investigación ontológica.

2. La condición de la ontología

En esta sección abordaremos el problema de la condición de la ontología. Hemos visto que la ontología pregunta por el ser, ¿pero bajo qué condiciones emerge este cuestionar? Según veremos, las dos exigencias estructurales para la emergencia de la ontología son, por un lado, que *haya* cosa, y por el otro, que ésta se torne problemática. Empecemos por la primera.

Nuevamente hay que insistir, según lo hemos hecho repetidamente, en que la cosa es de suyo determinada, y lo que en ello siempre ya anida: la posibilidad de un desarrollo filosófico. Según lo exhibimos en un análisis previo, en el haber de cada cosa se esconde la aplicación de algún criterio —cual sea, pero siempre alguno— de determinación o distinción, contraconceptos que en definitiva refieren a un límite. Límite en virtud del cual determinada cosa consiste en esto y no en aquello, y por cuya razón decimos de la cosa (puesto que “todo decir se refiere a algo, trata de algo”⁹¹) lo que efectivamente cabe ser dicho; o sea, hay para determinada cosa expresiones judicativas (composiciones, síntesis) legítimas e inadmisibles. De esta manera estamos

⁹⁰ Platón, “El Primer Alcibíades” en *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo I, Madrid, 1871, pp. 139-140.

⁹¹ Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, op. cit., p. 28.

mentando eso que en el vocabulario de *Ser y tiempo* se dice como que el ser es “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre”.⁹² Si el límite es aquello en virtud de lo cual hay determinación, entonces límite es equivalente a ser.

Ahora bien, es de notar que en esta exposición la noción de ser o de límite no constituye ningún agregado al ente o a la cosa. Hay, es verdad, el reconocimiento de una distinción entre cosa y límite, entre ente y ser, o en sus formas adjetivas, entre lo óntico y lo ontológico. Pero es preciso insistir en que no se llega a ese reconocimiento por medio de la yuxtaposición de dos formas diferentes de haber, “al modo en que el platonismo habló de dos mundos”. Introducir alguna suerte de dicotomía platonista, escribe Heidegger, equivale a tergiversar el problema “ya en su planteamiento inicial, en la separación —no aclarada ontológicamente— de lo real y lo ideal [...]”.⁹³ En lugar de esto, hay que comprender que “el ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, [...] en el estar ahí, en la consistencia, en la validez, [...] en el ‘hay’”.⁹⁴ Así que sólo ahí, en la consistencia, en el haber, y en ninguna otra instancia (porque no hay otra instancia), debe reconocerse la susodicha diferencia. El desdoblamiento debe ser interno, ha de acontecer en la cosa misma. Y así es según lo hemos mostrado: puesto que la cosa es de suyo determinada y distinta, puesto que siempre es *esto* o *aquello* pero no lo *otro*, le resulta inherente la noción de un límite, esto es, le resulta inherente ser.

Así, el desarrollo de la cuestión ontológica consiste en la exhibición de aquello que mora en el ente constituyendo “su sentido y fundamento”.⁹⁵ Tal es la pregunta por el ser. Pero como el “ser es siempre el ser de un ente”,⁹⁶ y “el ser constituye lo puesto en cuestión, [...] tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser”.⁹⁷ Es decir, la pregunta del ser será siempre la pregunta por el ser del ente; la ontología sólo será posible en referencia a lo óntico. De ahí que Heidegger escribiese que tal preguntar no es “una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades”, sino que por

⁹² Heidegger, *ST*, *op. cit.*, p. 27.

⁹³ *Ibid.*, p. 233.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

arrancarse de las cosas mismas, es “la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta”.⁹⁸

Pero así como el ser siempre es el ser de lo ente, ente sólo hay por mor de su ser. Esto significa que dado que hay cosa, entonces su ser “ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición”.⁹⁹ Por eso se afirma que la comprensión del ser, aunque mediana y vaga, es un *factum*.¹⁰⁰ Y sólo desde ahí, desde la vaga pero efectiva comprensión del ser del ente, puede acaso “brotar la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto”,¹⁰¹ o sea, arrancar un desarrollo ontológico.

Resulta, pues, que sólo desde la comprensión del ser del ente, sólo porque reconocer la cosa significa reconocer que hay determinación, que no hay indefinición,¹⁰² esto es, que hay en definitiva límite, es que puede haber filosofía. Sin embargo, y por así decirlo, con esto sólo hemos expresado la primera condición de que la haya. Falta todavía entender cuándo emerge la filosofía; por qué ocurre que se interroga al ente respecto de su ser; o si se quiere, qué *actualiza* la *posibilidad* de la pregunta ontológica. Estas interrogantes no son accesorias a la cuestión filosófica, sino constitutivas, al menos con respecto al pensamiento de Heidegger. Pues según es nuestra interpretación, en que se pase del operativo estado preontológico (del que la cosa *sea*) a la investigación ontológica explicitante (al *qué es* la cosa), sobreviene aquel recurrente motivo de la ontología heideggeriana, referido por una variedad de términos como el olvido, pérdida, desistimiento, ocultamiento, etc., del ser.

Por mor del argumento que vamos a presentar, recordamos al lector la expresión habitual con que Martínez Marzoa describe el quehacer de la filosofía: “mencionar lo que siempre ya está, [las reglas del] juego que siempre ya se está jugando, aquel juego en el cual —y sólo en él— cada cosa es lo que es”.¹⁰³ Según creemos, la metáfora del juego que siempre ya se está jugando vierte en cierto vocabulario un aspecto fundamental en *Ser y tiempo*, a saber, “la condición respectiva y

⁹⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁰ *Loc. cit.*

¹⁰¹ *Loc. cit.*

¹⁰² Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰³ Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, *op. cit.*, p. 21.

la significatividad como constitutivas de la mundaneidad del mundo”.¹⁰⁴ La virtud de aquella metáfora es que permite encarar la pregunta antes planteada por la condición de la emergencia de la filosofía entendida como ontología. Así pues, al hilo del motivo heideggeriano de la praxis y el trato (*Umgang*), luego potenciado por la metáfora del juego que siempre ya se está jugando, cabrá que abordemos la pregunta por aquello que actualiza la posibilidad de la cuestión ontológica, esto es, la explicitación de la segunda de las condiciones bajo las cuales hay filosofía.

En los §§14-18 de *Ser y tiempo* Heidegger se encarga de elucidar el fenómeno del habérselas pragmáticamente con el ente, es decir, el trato con los útiles (*Zeug*). Heidegger expone que al martillar (ejemplo ya clásico) no se aprehende temáticamente el martillo

como una cosa que se hace presente para nosotros, ni [se] sabe en absoluto de la estructura pragmática en cuanto tal. [...] Cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. [...] Lo a la mano no es conocido teoréticamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección. Lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, “a” su estar a la mano para estar con propiedad a la mano.¹⁰⁵

Así, en su trato efectivo el útil acontece estando respecto hacia la obra que sirve, en relación a otros útiles, etc., pero siempre de manera irrelevante. De ahí que sea dado decir que, siendo verdaderamente útil, el ente no acontece como tal, no es patente, no destaca ni “llama la atención”, sino que meramente se emplea. La empleabilidad, pues, de alguna manera supone que el ente caiga fuera de la mirada temática. Es no siendo visible como el martillo logra ser en verdad el útil que es. De tal manera se pone de relieve, por lo pronto en el ámbito de la pragmaticidad, que para que la cosa sea en verdad, debe ser imperceptible, debe —en cierto sentido— *dejar de ser*.

Ahora bien, Heidegger continúa preguntándose si acaso hay alguna manera de acusar el silencioso quedar vuelto del útil hacia ..., o sea, si acaso es posible patentar la condición respectiva. Y sí que hay la manera, *pero sólo a costa de que la respectividad se*

¹⁰⁴ Heidegger, *ST, op. cit.*, §18.

¹⁰⁵ Heidegger, *ST, op. cit.*, p. 91.

interrumpa. Fallando es como el martillo deviene temático. En verse impedido el trato para emplear el martillo con respecto a ... (el clavo, la madera, la obra, etc.), se acusa la previa condición respectiva presupuesta en el trato mismo. Pero ello, insistimos, sólo a expensas de perder la remisión. Y si antes hemos dicho que el ser del útil es fundamentalmente su estar remitido, *acusarlo en su ser equivale a perderlo* —aunque por lo pronto sea perderlo en cuanto útil... ¿y sin embargo no es esto ya perderlo del todo?

Sin sobreestimar todavía el alcance de esta pérdida, nótese que desde el §9 de *Ser y tiempo* Heidegger ya había escrito que para los antiguos

La previa referencia al ser en todo hablar (*lógos*) que dice del ente es el *kategoreisthai*. Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos. En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, es decir, hacerlo ver a todos en su ser.¹⁰⁶

¿Acaso no se anticipa ya de alguna manera que si lo que se pretende es acusar públicamente al ente en su ser, la acusación devendrá en su pérdida, ya no sólo del útil, sino del ser del ente en cuanto tal? Todavía no cabe más que bosquejar este posible desenlace, que por lo pronto sólo se deja indicado.

Así pues, recordemos nuestra pregunta conductora: ¿bajo qué condiciones hay la filosofía? Hemos dicho que su emergencia supone que la cosa sea; mas no sólo eso, sino también que se torne problemática, es decir, que de alguna manera la cosa deje de ser. En *Identidad y diferencia*, Heidegger compara esta segunda condición con la de un litigio. Un litigio que, sin embargo, el pensar no provoca. “El asunto del pensar es lo que un litigio tiene en sí de litigioso. [...] El asunto del pensar apremia al pensar hasta llevarlo a su asunto y desde éste a sí mismo”.¹⁰⁷

Lo que en *Identidad y diferencia* se dice como que el asunto del pensar es de suyo un litigio apremiante, nosotros lo hemos recuperado al expresar que, para que haya filosofía, la cosa precisa tornarse problemática o en cierto sentido dejar de ser, pero porque algo en ella se ha frustrado y es entonces que nos interpela saliendo de su silencio. Pues la cosa es cierta, en verdad, cuando no se tematiza.¹⁰⁸ Cuanto menos se lo

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁷ Heidegger, “Identidad y diferencia” en *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁸ Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, p. 14.

contemple, decíamos con Heidegger, cuanto mejor se eche mano del martillo, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es. Por eso la inempleabilidad del martillo es exigida para la llamatividad de la condición respectiva. O según los términos de Martínez Marzoa, el juego sólo se visibiliza cuando a su vez se interrumpe:

si hemos dicho que la detención es inherente a que el juego sea relevante, entonces lo que estamos diciendo es que la detención, por muy excepcional que sea y por más que signifique la pérdida, [...] es con todo ello exigida, requerida, pues lo que en ningún modo —ni siquiera excepcionalmente— comparece o es relevante, eso sencillamente no acontece.¹⁰⁹

Así, la filosofía se abre paso sólo en esa ambigua situación consistente, por un lado, en que la cosa sea, es decir, que sea temática, y por el otro, en que la cosa deje de ser, puesto que la tematicidad ocurre a costa de la interrupción del “juego en el cual —y sólo en él— cada cosa es lo que es”. Con todo, entiéndase que no se trata de un doble significado de la palabra “ser”, a saber: por un lado, ser en cuanto el carácter de lo tematizado, de lo que acontece, y por el otro, en cuanto la efectiva operatividad, que por no ser relevante “sencillamente no acontece”. Más bien resulta que

el único significado de esa palabra está justamente en la bisagra —en el dobléz— de eso de que la relevancia es la pérdida, de que [...] el juego tiene lugar en cuanto que a la vez se esfuma. En otras palabras: “ser” significa siempre a la vez e inseparablemente “ser” y aquello en que “ser” siempre ya ha quedado atrás.¹¹⁰

Este dobléz no es de ninguna manera ajeno a Heidegger —es justamente Heidegger. Ya lo acusaba en *Ser y tiempo* al decir que, modernamente, *substantia* “mienta tanto el *ser* del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*”. Y de manera refleja, en Grecia *tò ón* significó “1. lo ente (el estar siendo), 2. los entes”, La ambigüedad, además anota, “no es casual”.¹¹¹

Cabe concluir esta sección señalando el modo en que estas reflexiones afectan el vínculo de la filosofía con otro tipo de discursos. Esto que venimos diciendo, que se filosofa sobre la frustración de la cosa, o que el asunto del pensar es litigioso, impacta

¹⁰⁹ *Loc. cit.*

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹¹¹ Heidegger, *ST, op. cit.*, p. III. Véase también la nota 66 de este escrito.

directamente sobre la relación interna que la filosofía, en tanto desarrollo de la cuestión ontológica, guarda con las formas del decir propiamente ónticas.

Hay una gran variedad de desarrollos discursivos que se preocupan por discernir, con distinto grado de sistematicidad y coherencia, lo que es de lo que no es, qué hay y qué no, los predicados que valen y los que no se admiten. Lo que de manera esquemática e incompleta podemos enlistar como ciencia, economía, derecho, género, historia, etc., son todas ellas posibilidades ónticas —aunque privilegiadas— de desarrollo discursivo, esto es, casos de *discernimiento óntico* en que se procura definir “qué cosas son y qué son esas cosas”.¹¹² Por ejemplo: *qué* enunciados acerca del mundo son verdaderos, *qué* sistemas administrativos de una sociedad favorecen su crecimiento en términos de bienes materiales, *qué* actividades son sancionadas por un estado como justas o reprobables, *qué* perfiles sexuales institucionalizados operan en una cultura, *qué* eventos acontecieron efectivamente en un pasado, etc.

Que sean discursos ónticos significa que proceden con relativa seguridad acerca del ser, validez o consistencia de las cosas que tratan, o sea, *caminan seguros* con respecto a la quiddidad del “qué” (puesto que para discernir “qué es” y “qué no es” se presupone en cualquier caso “en qué consiste ser”¹¹³). Mas esta relativa seguridad en su proceder no es una ingenuidad reprochable, sino que es constitutiva del discurso óntico mismo. Ya lo había advertido Husserl: para la ciencia, el problema de su validez es enigmático *por principio*.¹¹⁴ Lo que significa que “la ciencia *no* tiene el problema de en qué consiste ella misma o de en qué consiste su propia validez”.¹¹⁵ Digámoslo así: la ciencia está exenta de filosofar (¿será por eso que *la ciencia no piensa?*), los discursos ónticos están dispensados de la pregunta ontológica —precisamente porque para haber lo primero tiene que omitirse lo segundo. Por eso Heidegger escribió que la ontología, entendida como ciencia del ser del ente, sólo “externamente” se forma “de un modo semejante a teología, biología, sociología, nombres que se traducen por

¹¹² Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, op. cit., p. 33.

¹¹³ Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, op. cit., p. 89.

¹¹⁴ Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, op. cit., p. 24.

¹¹⁵ Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, op. cit., p. 20.

ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad”¹¹⁶, ya que “internamente” no es ciencia alguna, al menos no en el sentido de una ciencia positiva.

Ahora bien, esto de ninguna manera significa que la filosofía esté o pueda estar al margen de los discursos ónticos. Pues según hemos dicho repetidamente, sólo puede haber filosofía donde a la vez haya algo que interrogar a propósito de su ser, validez o consistencia. Es decir, donde a la vez haya asunto en litigio: determinados sistemas de verdad, de distribución de bienes, órdenes de justicia o de institución sexual, un pasado contado, etc. Y por ello puede haber filosofía de cualquier cosa, pero al cabo *de* alguna: epistemología, filosofía de la economía o del derecho, teoría *queer*, filosofía de la historia, etc.

Con todo, entiéndase bien que estas diversas posibilidades de discurso ontológico no mientan la oferta académica de las instituciones educativas, sino ámbitos de lo ente. Y asimismo, entiéndanse no como aquello que hacen mejor ni exclusivamente aquellos “filósofos de ...”, sino como lo que alcanza cualquiera que, en efecto, *piense*. Cuestión aparte la de si acaso son “Sólo unos pocos / pero de acuerdo / en lo solitario / de lo único uno, / de lo mismo: / sólo ellos escuchan el lenguaje / de los lenguajes”.¹¹⁷

El problema que hemos desarrollado en este apartado sobre la relación inherente de la filosofía con la cosa, prepara el terreno para la exposición del problema hermenéutico. Pues si asumimos que no hay cosa sin la posibilidad de que sea dicha, y que la cuestión del ser arranca de un encontrarse ya en todo caso entre las cosas, entonces “esto es sinónimo de que siempre ya [se] escucha un decir”,¹¹⁸ “que el pensador es el que escucha el decir, y por eso es precisamente él no el dicente, sino el hermeneuta”.¹¹⁹ Así se nombra la condición hermenéutica de la filosofía.

¹¹⁶ Heidegger, *ST*, *op. cit.*, p. 48.

¹¹⁷ Heidegger, *Pensamientos poéticos*, Herder, España, 2010, p. 279.

¹¹⁸ Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, *op. cit.*, p. 46.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

3. Fenomenología hermenéutica

Hay una muy compleja amalgama de problemas que se derivan de la manera en que Heidegger caracteriza la ontología. Hasta el momento nos hemos detenido en dos. Primero, que al plantear la cuestión ontológica, la filosofía debe evitar responder con “esto, lo otro, o lo de más allá”, y en cambio persistir en lo diferente a lo ente, que designa por igual el ser y la nada. Pero también hemos visto que a pesar de su diferencia el ser siempre es del ente, la ontología relativa a lo óntico, y la filosofía una posibilidad que se arranca de las cosas una vez que se ven frustradas. O sea: hasta el momento nos hemos ocupado del *objeto* y la *condición* de la filosofía. Ahora nos dedicaremos a reflexionar acerca de su *método*, que para Heidegger es indisoluble del objeto.

En relación con su aspecto metodológico, Heidegger nos dice que la ontología sólo es posible como fenomenología, y a su vez, que el *lógos* de la fenomenología tiene el carácter del *hermēneuein*.¹²⁰ Se trata, pues, de una *hermenéutica de los fenómenos*. En este punto Heidegger hace confluír dos tradiciones que previamente se hallaban en una cierta oposición. Ya lo hemos visto: la fenomenología de inclinación antinaturalista (y por lo mismo antihistoricista), y el pensamiento histórico preocupado por la interpretación de las objetivaciones del espíritu. Y sin embargo, con Husserl y contra Husserl, con Dilthey y contra Dilthey, Heidegger ahí da lugar a una nueva conversación. Esa conversación lleva el nombre de fenomenología hermenéutica.

Para explicar el significado de la antigua voz “hermenéutica”, de la mucho más reciente “fenomenología”, y más aún el sentido mismo de que un método fenomenológico-hermenéutico corresponda al objeto de la ontología, presentaremos un breve recuento de la autoconcepción del quehacer de la hermenéutica según su propia tradición, luego el significado específicamente heideggeriano de fenomenología, y por último el preciso sentido de que la ontología tenga un método (un *cómo*) fenomenológico-hermenéutico —lo que por cierto es distinto de la concepción metodológica de la hermenéutica promovida por la escuela de Dilthey.

¹²⁰ Heidegger, *ST*, *op. cit.*, pp. 55, 57.

A la palabra “hermenéutica”, pese a sus más de dos mil años de antigüedad, se le puede atribuir un significado nuclear que habría perseverado al paso del tiempo. Su uso desborda por mucho al empleo filosófico, y en su etimología (*hermeneus*) resuenan los significados de “intérprete”, “explicador” y “traductor”.¹²¹ Así, hermenéutica ha supuesto ser, desde su origen, un tipo de escucha. Sin embargo, *qué* haya de ser objeto de la escucha y *para qué* se haya de escuchar, son cuestiones que han variado en el curso de la tradición. En relación a su objeto y propósito, hay tres paradigmas que cabe identificar: el clásico, el metodológico y el existencial.

En la significación clásica, la hermenéutica se pensó como una disciplina auxiliar en las labores de una correcta interpretación de los textos sagrados (*hermeneutica sacra*), del derecho (*hermeneutica juris*) o antiguos con propósitos filológicos (*hermeneutica profana*),¹²² dado el caso de aquellos pasajes oscuros o contradictorios que dificultasen la intelección del sentido del texto. La concepción clásica hermenéutica dominó el campo de los estudios bíblicos desde San Agustín (siglo IV) hasta Martín Lutero (siglo XVI). Y una vez extendidas la imprenta y la idea renacentista de que todas las ramas del saber implican la tarea de interpretar textos, la hermenéutica también amplió su terreno a la interpretación de textos jurídicos, históricos y literarios.¹²³ Sin embargo, a pesar de esta ampliación la hermenéutica permaneció comprendida como una disciplina auxiliar cuya función era prescribir las reglas para una correcta (o no arbitraria) interpretación de los textos. En este sentido la hermenéutica clásica fue eminentemente normativa y de carácter derivado.

A las puertas del siglo XIX Friedrich Schleiermacher prefigura los primeros intentos de hacer de la hermenéutica ya no sólo una disciplina auxiliar a la lectura, sino su sistema metodológico: una reflexión sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu.¹²⁴ A él debemos, nos dice Gadamer, la valoración de la conversación en tanto forma originaria y viva de toda comunicación y comprensión,¹²⁵ pues para Schleiermacher “todo lo que hay que presuponer en la

¹²¹ Joan Corominas y José Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico (G-Ma)*, Gredos, España, 1980, p. 348.

¹²² Cf. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, España, 2008.

¹²³ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 83.

¹²⁴ Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op. cit.*, p. 18.

¹²⁵ Gadamer, “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, *op. cit.*, p. 134.

hermenéutica no es más que lenguaje”.¹²⁶ Sin embargo, a pesar de que Schleiermacher insistió en que a la hermenéutica le hace falta más método,¹²⁷ en él todavía no hay la iniciativa de elaborar una metodología para las ciencias no exactas. Esta empresa comienza con su discípulo August Boekh, quien se propusiera ofrecer una metodología de las ciencias filológicas.¹²⁸ Y finalmente es Wilhelm Dilthey, a su vez discípulo de Boekh, quien propiamente se dio a la tarea de elaborar el entronque entre la tradición hermenéutica y la tradición algo menos longeva de la fundamentación metodológica de las ciencias, en este caso del campo particular del espíritu.

De los problemas que tal entronque conlleva, nos hemos ocupado ya en una sección precedente (*I.2. Historicidad, historicismo y Wilhelm Dilthey*). Baste entonces con insistir en que este giro metodológico de la hermenéutica impulsa una reflexión metacientífica del saber sobre las manifestaciones culturales. La hermenéutica, así, permanece al servicio de la actividad teórica, no obstante trate de la *teoría* de la vida. En cambio, con Heidegger la hermenéutica cobra un estatuto más universal, pues se la arrastra desde su función metodológica en un campo parcial de las ciencias, hasta el corazón de la existencia humana. Hermenéutica ya no es sólo la actividad teórica desplegada en un ejercicio metacientífico, sino *el desdoblamiento mismo de la vida hacia su autoesclarecimiento*.¹²⁹

Según fue esbozado por Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), “el término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad”¹³⁰, pues “habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado”.¹³¹ Consiste entonces en el *ejercicio* de esclarecimiento de la vida fáctica desde ella misma. Lo que supone este desplazamiento de, por así decir, la *teoría* a la *praxis*, es cuando menos una distancia respecto de los declarados intentos, corrientes en la filosofía alemana de principios del siglo pasado, de dominar la contingencia a partir de regularidades (por ejemplo, a

¹²⁶ Schleiermacher, citado por Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 110.

¹²⁷ Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op. cit.*, p. 32.

¹²⁸ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, *op. cit.*, p. 23.

¹²⁹ *Cf. Ibid.*, cap. 5.

¹³⁰ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, España, 2008, p. 27.

¹³¹ *Ibid.*, p. 37.

partir de una reflexión sobre el método). Así lo declara Heidegger en aquel curso de 1923:

En vez de seguir caracterizando la filosofía actual podemos dejar que sea ella misma la que se explique [según una cita de Spranger]: “Todos nosotros —Rickert, los fenomenólogos, la línea que parte de Dilthey— coincidimos en la gran lucha por lo *atemporal en lo histórico* o *sobre lo histórico*, por el *reino del sentido* y su expresión histórica en el devenir de una cultura concreta, por una *teoría de los valores* que conduzca más allá de lo meramente subjetivo a lo objetivo y válido”. La verdadera tendencia de Dilthey no es la que ahí se especifica; y en cuanto a lo de los fenomenólogos, ruego que se me excluya.¹³²

Estos intentos tempranos por arraigar el pensamiento filosófico en la vida fáctica se desarrollan al paso de los años hasta alcanzar una forma más compleja en *Ser y tiempo*. Más compleja porque se atiende a la hermenéutica de la facticidad —en *Ser y tiempo*, analítica de la existencia— sólo como prolegómeno a la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Lo que, por otra parte, no significa que la cuestión hermenéutica se deje atrás una vez planteada la pregunta. Pues la pregunta por el sentido del ser es siempre la reiteración de una interpretación. Por este su carácter interpretativo, la filosofía es toda vez su propio prolegómeno. De esto ya había conciencia en la obra temprana de Heidegger: la filosofía, escribió, no tiene la misión de ahorrar a las generaciones venideras la preocupación de plantearse cuestiones; “la filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su ‘tiempo’”.¹³³ Y ello se vuelve más definitivo conforme su pensamiento se acerca a la eclosión de *Ser y tiempo*. Así, en los *Prolegómenos* de 1925:

El retomar la cuestión acerca del sentido del ser no es simplemente una repetición superficial de la cuestión que ya los griegos plantearon. Si ese plantear la cuestión acerca del ser es un plantear auténtico, debe llevar, más bien, a entender que el planteamiento griego era —y es más: así tenía que serlo— un planteamiento condicionado y provisional.¹³⁴

Ahora bien, así como en la hermenéutica, Heidegger también insiste en que la ontología sólo es posible como fenomenología. Sin embargo, lo que Heidegger concibe

¹³² *Ibid.*, p. 62.

¹³³ *Ibid.*, p. 38.

¹³⁴ Heidegger, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, p. 173. Estas lecciones constituyen, según las palabras de la editora Petra Jaeger, “una versión previa de *Ser y tiempo*, aun cuando aquí todavía falte la temática verdadera de la temporalidad”. Cf. Epílogo de esa obra.

como fenomenología difiere significativamente de la concepción husserliana. Este no es el espacio adecuado para tratar las diferencias entre una y otra; cosa que por lo demás demandaría un trabajo exclusivo.¹³⁵ Por eso sólo nos contentaremos con dar algunas indicaciones sobre el significado heideggeriano de la fenomenología.

En el §7 de *Ser y tiempo* se define el concepto de fenomenología de acuerdo a su etimología: fenómeno y *lógos*. Fenómeno proviene de la voz griega *phainomenon*, y significa *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo* (pero que en mostrarse se oculta), alguna vez identificado por los griegos con *ta onta* (los entes). Por su parte *lógos* significa fundamentalmente decir, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Por eso el *lógos* es *apophainesthai*: hace ver algo (*phainesthai*) desde ello mismo (*apo*). Así,

La expresión fenomenología podría ser formulada en griego de la siguiente manera: *legein ta phainomena*. Pero, como *legein* quiere decir *apophainesthai*, fenomenología significará entonces: *apophainesthai ta phainomena*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo.¹³⁶

Todo esto estaría significado por la máxima fenomenológica que dice ¡a las cosas mismas!, lanzada “contra la construcción y el cuestionar siempre etéreo de los conceptos tradicionales, esto es, carentes ya de fundamento”.¹³⁷ Sin embargo, hemos venido diciendo que la filosofía a partir de Heidegger se constituye en una hermenéutica; más precisamente: una reinterpretación de la pregunta griega por el ser. Por eso él mismo se pregunta si acaso de ese modo

¿no se renuncia a toda la prevención crítica que se exigía frente a la tradición? Al fin y al cabo, la cuestión acerca del ser, justamente por lo venerable de su origen, que remite hasta Parménides, ¿no es también un prejuicio? ¿Es que acaso, sólo porque los griegos así se lo plantearon, hemos de cuestionarnos lo mismo?¹³⁸

¹³⁵ Además del estudio de Jesús Adrián Escudero ya referido, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, véase también Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004; Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, 1997, Madrid; Josep Maria Bech, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Universitat de Barcelona, España, 2001; y la selección de ensayos de varios autores en la sección “El camino fenomenológico” en *Heidegger. Sendas que vienen*, ed. Félix Duque, Pensamiento/UAM, 2008.

¹³⁶ Heidegger, *ST*, *op. cit.*, p. 54.

¹³⁷ Heidegger, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, *op. cit.*, pp. 103-104.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 170.

¿Cómo es posible, entonces, que el método de la filosofía se defina a su vez como hermenéutico (en relación apropiativa de la tradición) y fenomenológico (en atención exclusiva “a las cosas mismas”)? Quizá lo que haya de comprenderse es que, una vez atendiendo a las cosas mismas, lo que se pone de relieve es que precisamente ahí acontece la historia, que la determinación —esto es, la cosa en cuanto tal— ya es ella misma hermenéutica, puesto que se “da” o tiene lugar en el Dasein. El fenómeno, lo que se muestra, supone al Dasein como lugar de encuentro.

Por eso Heidegger advierte que “de la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación*. El *lógos* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *hermēneuein* [...]”.¹³⁹ Esto destaca lo que para Heidegger constituye el lazo indisoluble entre ontología, fenomenología y hermenéutica. Pues en la pregunta por el ser (ontología), el ser se concibe como fenómeno —donde fenómeno indica un modo de acceso, y en cuanto modo de acceso nos coloca en el ámbito del método (fenomenológico)—, y se ofrece siempre en el entorno de la comprensión y el sentido (hermenéutica).

Teniendo en cuenta esto de que el *lógos* de la fenomenología es hermenéutico, cabe volver a preguntar, dentro del contexto del vocabulario heideggeriano, qué significa el que la cosa sea determinada, esto es, que la cosa comparezca como esto o lo otro. Para Heidegger esto significa que los entes comparecen comprendidos por el Dasein. *Son lo que son en su pertenencia al proyecto de una existencia*. Sin embargo, siendo así podría levantarse la objeción de si acaso no estaría incurriendo en una cierta forma de naturalismo, en cuanto que se estaría determinando un ente en función de otro ente, a saber: los útiles por mor de la vida humana. Así fue que Husserl objetó a *Ser y tiempo* recaer nuevamente en el antropologismo. Y ciertamente muchos de los pasajes de la obra contribuyen a tal lectura. Por eso, si hemos de poder responder a tal objeción, es de fundamental importancia aclarar el sentido del término Dasein.¹⁴⁰

¹³⁹ Heidegger, *ST, op. cit.*, p. 57.

¹⁴⁰ Como un primer indicio, adviértase la ambigüedad del significado de Dasein señalada por Pilar Gilardi: “el Dasein como fondo, horizonte desde el cual (sentido ontológico), y el Dasein como el ente humano (sentido óntico). La consideración de este “doble registro” se hace imprescindible para evitar la interpretación que reduciría Dasein a hombre [...]. A lo largo del pensar heideggeriano, el análisis se mantendrá en este doble registro entre lo óntico y lo ontológico, con vistas a una *deshumanización* del

Dasein es el ente que por razón de su existencia, a un tiempo no es del todo óntico; y por no serlo del todo, quizá tampoco sea *nada*: nada a lo que quepa asignar un *quid*.¹⁴¹ Y es que al describir el modo de ser del Dasein como existencia, Heidegger busca por sobre todo destacar el carácter ex-tático de la ex-sistencia, su permanente estar lanzada. La existencia del Dasein mienta más su modo de ser (extático) que el hecho de que es (actualidad).¹⁴² Y por este continuo estado de *lanzamiento* del Dasein, es que Leyte señala consecuentemente que el propio acontecer de la existencia consiste en “la diferencia o el desgarró, en la alteridad de cualquier posibilidad en la que no cabe instalarse”.¹⁴³ Señalar que la esencia del Dasein consiste en su existencia, destaca la *inconsistencia óntica* de este ente y la posibilidad de que la investigación que lo tenga por objeto fracase por mor del rigor:

Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta ahora el “haber” del ente entero, sino que cabe incluso preguntarse si este “haber” es siquiera alcanzable, si una interpretación ontológica originaria del Dasein no tendrá que fracasar —por el modo de ser del ente temático mismo.¹⁴⁴

Tal inconsistencia óntica del Dasein se deriva de su constitución temporal. Pero que el Dasein es temporal no sólo tiene el trivial significado de que transcurre *en el tiempo*, de que está sujeto al cambio. Tal sería, ciertamente, un postulado naturalista acerca de la existencia humana. En cambio, con temporalidad (*Zeitlichkeit*) se mienta la articulación *extática* que describe la existencia del Dasein.¹⁴⁵ La temporalidad extática se constituye por tres direcciones extáticas: pro-yección, retro-yección y ad-yección.¹⁴⁶

término Dasein”. Heidegger: *la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas, México, 2013, pp. 33-34.

¹⁴¹ Leyte opina algo similar: “Si se ha de partir de un ente, éste tendrá que ser uno que *de alguna manera* no sea ente. Lo que buscamos, pues, es el ámbito de la diferencia al que, antes dijimos, da lugar el Dasein”. Heidegger, *op. cit.*, p. 79.

¹⁴² Cf. Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, *op. cit.*, p. 269.

¹⁴³ Leyte, Heidegger, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴⁴ Heidegger, *ST*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, § 65.

¹⁴⁶ Estrictamente hablando, Heidegger da el nombre de “futuro”, “haber-sido” y “presente” a los tres éxtasis de la temporeidad. Cf. Heidegger, *ST*, *op. cit.*, p. 344. Sin embargo, preferimos estas denominaciones que acuña Vigo (y que no son del todo ajenas a la jerga heideggeriana) por parecernos más ilustrativas con respecto a lo que pretenden mentar: el estado de yecto de la ex-sistencia en su triple direccionalidad. Cf. Vigo, *Arqueología y aleteología*, *op. cit.*, pp. 52-53. En este punto, la terminología de Vigo parece acercarse más a Husserl en su análisis de la temporalidad en el flujo de la conciencia: los contenidos intencionales se constituyen por pro-tensiones y re-tensiones. Testimonio de la persistencia de algunos motivos husserlianos en el pensamiento de Heidegger (e incluso nominales en el de Vigo).

Y es, pues, en razón de que el Dasein, existiendo, se encuentra permanente y simultáneamente lanzado a estas tres direcciones extensivas, que entonces patenta desde sí mismo esta inconsistencia óptica, desgarró o diferencia (respecto de esto, aquello o lo otro).

Ser y tiempo se va abriendo paso a través de distintas estaciones de la interpretación fenomenológica del Dasein. Al cabo de la analítica existencial, Heidegger encuentra que los existenciales hasta entonces descritos, la existencialidad (*Existenzialität*), facticidad (*Faktizität*) y caída (*Verfallen*), “no son partes de un *compositum* al que pudiera alguna vez faltarle una de ellas, sino que conforman una trama originaria que constituye la totalidad del todo estructural que se busca”.¹⁴⁷ A esa trama originaria se le da el nombre de cuidado (*Sorge*). Cuidado significa el *a priori* estructural y unitario de la existencia del Dasein.¹⁴⁸ En una fórmula compleja pero precisa, Heidegger describe el cuidado como “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”.¹⁴⁹ Desmenuzado, el enunciado dice algo así como que la *existencialidad*, entendida como el poder anticiparse respecto de las cosas, está siempre *arrojada*, esto es, *ya* puesta y dispuesta fácticamente en una de las posibilidades del comprender, al modo del *regular* y *cotidiano* trato con las cosas.

En el transcurso de la segunda sección de *Ser y tiempo*, el análisis encuentra que a los tres existenciales del Dasein, existencialidad, facticidad y caída, son correlativos los tres éxtasis de la temporalidad originaria: proyección (porque la existencialidad anticipa en el saber habérselas), retroyección (porque lo ya-sido entrega las posibilidades concretas al proyecto-comprensor) y adyección (porque la presentación de los entes anticipados comprensivamente acontece desde un estado interpretativo regular y cotidiano). La temporalidad se ofrece entonces como el sentido (el fondo) del cuidado. Desde estas consideraciones cabe enfrentar la objeción de antropologismo: no se incurre en el señalado error de “derivar un ente de otro ente”, en la medida en

¹⁴⁷ Heidegger, *ST, op. cit.*, p. 209.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 211.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 210.

que Dasein no nombra simple y llanamente un ente, sino el más íntimo desgarró que lo pone a figurar como “el ámbito de la diferencia”.

En el decir y en su sentido, opera en su totalidad la estructura del cuidado. Aquí coinciden los estudiosos de Heidegger: ya cuando afirman, como Grondin, que la hermenéutica de la facticidad es una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición, a saber, la estructura cuidadora de la existencia humana;¹⁵⁰ ya cuando sugieren, como Vigo, que el tipo de articulación interpretativa vehiculizado por el enunciado es de carácter derivativo respecto de otros tipos más básicos de apropiación y articulación comprensiva.¹⁵¹ Así es explicado en los §§31-33 de *Ser y tiempo*: la comprensión funda la interpretación —discursiva o no— de lo previamente abierto en la comprensión. Y a su vez, como posibilidad interpretativa, aparece la enunciación o síntesis apofántica, que consiste en “*una mostración que determina y comunica*”.¹⁵²

Así es pues que si la estructura del cuidado es unitaria, el *lógos* de la fenomenología se funda ya no sólo en el proyecto-comprensor del Dasein, sino en la totalidad de la trama existencial que constituye su ser. El decir es, en igual medida que proyectivo, también fáctico y cotidiano. La interpretación es extática en triple dirección: anuncia un saber habérselas proyectivo, venido a dar siempre en determinada condición fáctica, al modo regular y cotidiano. Tal es el sentido de la fenomenología hermenéutica: la irremediable condición interpretativa de *toda* cosa.

En este capítulo nos hemos enfocado principalmente en tres motivos heideggerianos relacionados con el *objeto*, la *condición* y el *método* de la filosofía entendida como ontología. Según lo hemos visto, en lo tocante a su objeto la ontología está concernida por el ser del ente. Para tratar a su objeto de manera auténtica —es decir, conservándolo en su carácter— la reflexión debe de cuidarse de no confundirlo con lo ente; confusión común, según Heidegger, a los pensadores revisados en el capítulo I. En lo tocante a su condición, hemos insistido en que la filosofía arranca de la siempre presupuesta determinación de las cosas (del siempre operativo juego en el que cada cosa es lo que es), pero también que tal arranque supone que la cosa devenga

¹⁵⁰ Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 140.

¹⁵¹ Vigo, *Arqueología y aleteiología*, op. cit., p. 87.

¹⁵² Heidegger, *ST*, op. cit., p. 175.

problemática (decíamos también: que el juego se interrumpa). Por último, luego de advertir que la ontología sólo es posible como una fenomenología-hermenéutica, y así haber subrayado su carácter metodológico, quisimos mostrar la exposición previa a la luz de un vocabulario más propiamente heideggeriano.

En el siguiente capítulo nos ocuparemos de hilvanar lo expuesto hasta el momento con aspectos estructurales de la filosofía de Richard Rorty: la representación privilegiada y la relación parasítica de la hermenéutica con la epistemología. Según veremos en primer lugar, la crítica rortiana a la noción de representación privilegiada refleja la crítica heideggeriana a la constitución ontoteológica de la metafísica. Y en segundo lugar, constataremos que la “hermenéutica” y la “epistemología” (en sentido rortiano), mantienen una relación análoga a lo que heideggerianamente se ha descrito como desarrollo ontológico y discernimiento óntico. A partir de estos dos “ejes” comparativos buscaremos dilucidar conexiones esenciales en ambos pensadores, así como contribuir a una lectura del pensamiento pragmatista desde la clave de una ontología heideggeriana.

III. Ontología como mayéutica

El autor protagónico de este capítulo es Richard Rorty. Sin duda puede llamar la atención el que, habiéndonos ocupado hasta el momento de la fenomenología alemana y algunos de sus precursores, a vuelta de página aparezca un pragmatista estadounidense fallecido en la década pasada. Esto desde luego predispone a la sospecha de que al cabo serán mayores las distancias que las cercanías entre Heidegger y Rorty, el maestro de Alemania y el ironista norteamericano. Pues se suele pensar en Rorty como aquel filósofo analítico que a la postre traicionaría el proyecto de sus maestros. O sea, que se cultivaría en otras tradiciones de pensamiento, aunque esto ya de manera tardía y, según se le ha criticado, poco honesta.

Pero el amigo de Rorty, Richard Bernstein, señala que eso tiene más de leyenda que de verdad.¹⁵³ Es cierto que Rorty ganó su reputación filosófica discutiendo problemas comunes en el entorno analítico (e.g. “el problema mente-cuerpo y el carácter engañoso de los argumentos conceptuales y trascendentales”¹⁵⁴), y que esta reputación le merecería en 1978 el cargo de vicepresidencia en la División del Este de la *American Philosophical Association* —por entonces baluarte de la filosofía analítica. Pero es menos sabido, por ejemplo, que durante sus años en Yale bajo la tutela del metafísico Paul Weiss, Rorty escribió una disertación doctoral de 600 páginas en que “examinó los tratamientos de la potencialidad antiguo (Aristóteles), moderno temprano (Descartes, Spinoza y Leibniz) y contemporáneo (Carnap y Nelson Goodman)”.¹⁵⁵ En sus diez años de estudio en Chicago y Yale, cuenta Bernstein, “Rorty desarrolló un conocimiento sofisticado y comprensivo de la historia de la filosofía”.

¹⁵⁶

Acaso contribuyera a la leyenda del origen y la traición de Rorty el hecho anecdótico de que a menos de un año de su nombramiento en la APA se publica *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, haciendo enfurecer a muchos de sus colegas por las

¹⁵³ La breve semblanza que ahora presentamos se nutre del cap. 9 “El humanismo profundo de Richard Rorty” de Richard Bernstein, *El giro pragmático*, Anthropos / UAM, España, 2013.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 222.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 222.

penetrantes críticas a la tradición analítica que conforman dos tercios de la obra. Aunque a una, también, ganó lectores de la tradición continental y otras disciplinas humanistas. Lo cierto es que desde la década de 1970 hasta el final de sus días, Rorty leerá con avidez el canon conformado por Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, Gadamer y Habermas¹⁵⁷ (considerados por Rorty como grandes “ironistas” —salvo Habermas, a quien admiraba por sus convicciones políticas más que por su modo de abordarlas).

Pero además de estas referencias biográficas que ayudan a desmitificar la figura de Rorty, hay otra manera de mitigar la sospecha de que a él y Heidegger los separa una distancia importante. Esta manera consiste en apreciar los paralelismos en sus modos de desarrollar la cuestión filosófica, hasta ahora entendida como ontología. Esto se logrará a través de notar las semejanzas en lo que buscan decir y en los recursos que emplean para decirlo. Por lo que resta de este trabajo nos cometeremos a la doble tarea de insistir en las similitudes de sus filosofías, y de señalar aquellas posibilidades contenidas en Rorty que, si bien no siempre son una consecuencia necesaria de las ideas expuestas en el capítulo II, no obstante representan un desarrollo coherente —y quizá también deseable— de la filosofía de Heidegger.

Ello, sin embargo, no nos supone desconocer las diferencias reales entre uno y otro. Es indiscutible que en virtud de los pensadores que más leyeron (uno a Husserl y Dilthey, el otro a Wittgenstein y Dewey), los recursos lingüísticos y conceptuales de los que se sirven resultan ser más bien disímiles. Pero precisamente por ser esto indiscutible, no hace tanta falta insistir en ello. Máxime cuando lo que interesa a nuestro trabajo comparativo es mostrar vínculos, no destacar diferencias. Por eso es que no buscaremos decir que Rorty es, pese a todo, un fenomenólogo. Ni que Heidegger es, en el fondo, un pragmatista.

Pero es que, visto de cerca, Rorty tampoco es *sólo* un pragmatista, ni Heidegger es *sólo* un fenomenólogo. Hay una especie de excedente, si cabe decirlo así, en relación con sus respectivas tradiciones que los hace destacar como figuras *sui generis*. Y en esa particularidad, paradójicamente, es donde nos interesa señalar su comunión.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 227.

Nombraremos ese excedente común en ambos del mismo modo, puesto que se trata de lo mismo: la intención de plantear una forma no positiva de investigación ontológica. En este capítulo defenderemos la idea de que Rorty hace ontología, aun cuando sea bajo el modo de una mayéutica.

El capítulo está organizado como sigue. Comenzaremos con algunas aclaraciones sobre la naturaleza y sentido de nuestra lectura de Rorty en relación con lo escrito hasta el momento (1. *Más preliminares hermenéuticos*). Después expondremos la noción rortiana de representaciones privilegiadas en conexión con la constitución ontoteológica de la metafísica, y presentaremos el diálogo como la posibilidad que Rorty sugiere al asunto (2. *La epistemología y el diálogo*). Finalmente revisaremos el carácter parasitario de la filosofía rortiana con respecto a la tradición, e insistiremos que tal carácter constituye otro punto en común con la filosofía de Heidegger (3. *La filosofía y el tábano*).

I. Más preliminares hermenéuticos

Resulta indispensable que en este trabajo señalemos la dirección de la interpretación. Nosotros hemos decidido leer a Rorty desde Heidegger, y no a Heidegger desde Rorty. Aún así, de esta segunda posibilidad *que dejaremos sin explorar* son de notar algunas dificultades especiales.

Primero que nada cabría decir que esa dirección ya ha sido explorada, entre otros, por el mismo Rorty. De haberla elegido, nuestro trabajo más bien consistiría en una evaluación de la recepción y las críticas de Rorty a Heidegger (y del diálogo que en torno ya se ha venido formando desde hace varias décadas¹⁵⁸), cosa que no hemos pretendido. Y no ha sido así, entre otras razones, porque nombres como “Rorty” y “Heidegger” pueden prestarse para significar direcciones filosóficas no siempre afines, aun cuando se las refiera a un mismo autor (piénsese por ejemplo en la lectura

¹⁵⁸ La recepción rortiana de Heidegger ha sido motivo de discusión para: John Caputo, “The Thought of Being and the Conversation of Mankind”, *op. cit.*; Charles Guignon, “On saving Heidegger from Rorty”, *op. cit.*; Lyell Asher, “Heidegger, Rorty, and the Possibility of Being” en *Ethics/Aesthetics. Post-Modern Positions*, ed. Robert Merrill, Misonneuve Press, EUA, 1988 (en respuesta al artículo de Caputo); Peter Blum, “Heidegger and Rorty on the End of Philosophy” en *Metaphilosophy*, vol. 21, no. 3, 1990, pp. 223-238. Y en castellano: Julián Serna, “Heidegger y Rorty: Un cruce de caminos” en *Universitas Philosophica* no. 25-26, 1995-1996, pp. 27-44; Federico Penelas, “Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger” en *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXIII, no. 1, 2011, pp. 109-124.

existencialista de *Ser y tiempo* que extirpa la preocupación ontológica; ambos desarrollos no obstante dados a reclamar el nombre de Heidegger). Ello abre a la posibilidad de que el “Heidegger” de Rorty sea distinto, en mayor o menor medida, del “Heidegger” presentado en el capítulo II.

Pero a esta primera constatación de la posibilidad de una disparidad hermenéutica, debe añadirse el hecho de que las apreciaciones de Rorty sobre “el más grandioso de los profesores alemanes”¹⁵⁹ fueron un tanto ambivalentes al paso del tiempo. En su primer libro importante, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Rorty describe al joven Heidegger como alguien que pretendió refundar la filosofía a partir de categorías trascendentales que sin embargo nada tuviesen que ver con la epistemología ni con la búsqueda cartesiana de la certeza.¹⁶⁰ Mientras que el Heidegger tardío es descrito en ese libro como alguien que estima que sus primeros esfuerzos estuvieron mal dirigidos, porque representaron “un intento de mantener una cierta concepción de la filosofía después de haber rechazado las nociones necesarias para dar contenido a tal concepción”.¹⁶¹

Sin embargo, en libros posteriores como *Ensayos de Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (1991) la apreciación es diferente. Ahí Rorty expresa más simpatías por lo que de pragmatista tiene *Ser y tiempo* (siguiendo al *Heidegger’s Pragmatism* de Mark Okrent y al “Heidegger’s Categories in Being and Time” de Robert Brandom), y llega a considerar como síntoma de desfallecimiento el “giro” de Heidegger y su tratamiento del lenguaje como un “cuasi-agente, un fenómeno inquietante, situado por encima y en oposición al ser humano”.¹⁶²

Y a pesar de todo, Rorty no cesa de expresar su preferencia por el proyecto —que no siempre la realización— del Heidegger tardío. Según nos parece, la razón de

¹⁵⁹ Richard Rorty, “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey” en *The Review of Metaphysics*, vol. 30, no. 2, 1976, p. 302.

¹⁶⁰ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 5. En castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (en adelante *FEN*), Cátedra, España, 2013, p. 15. En este y los subsiguientes casos, también anotaremos entre paréntesis la referencia a la versión en castellano. Sin embargo, cuando hayamos modificado la traducción ya sea parcial o totalmente, sólo referiremos la versión en inglés original.

¹⁶¹ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 5 (*FEN*, *op. cit.*, p. 15).

¹⁶² Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2* (en adelante *EHO*), Cambridge University Press, EUA, 1991, p. 3. En castellano: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (en adelante *EHOPC*, *op. cit.*, p. 18.

esta mezcla de elogios y críticas no debe buscarse tanto en las modificaciones del proyecto de Rorty, como en los puntos blandos que éste fue delatando en el pensamiento de aquél —desde luego evaluado con el metro pragmatista. Rorty era consciente del uso al que sometió los libros de Heidegger, de que su lectura se hallaba sesgada, entre otras cosas, por sus propias preocupaciones. De ello dejó constancia cada vez que pudo, quizá aun con mayor esmero que en el tratamiento de sus otros maestros.¹⁶³

Mas no por simplemente constatar la complejidad de reflexionar sobre la recepción rortiana del pensamiento de Heidegger (cosa que estamos advirtiendo no hacer en lo que sigue) se habrían entonces atenuado las dificultades. Pues siempre se quedaría expuesto ora a las discusiones nominales, ora a la exigencia de extremar precauciones frente a la ambivalencia de los significantes.¹⁶⁴ Ciertamente sería de interés un trabajo que revisara qué caricatura de Heidegger resulta más rentable (si la de Rorty, la de los heideggerianos ortodoxos, o la de cualquier otro). Pero no es lo que nosotros perseguimos. Acaso lo que sí estamos procurando es dibujar una caricatura de ambos que permita notar sus semejanzas.

De esta primera advertencia sobre la dirección de la interpretación deriva una segunda: las concesiones terminológicas. Si bien iremos llamando la atención cada vez que sea el caso, no sobra decir desde ahora que rehusaremos el empleo sistemático del vocabulario usual en los libros de Rorty, de la misma manera que hicimos con

¹⁶³ Rorty se muestra honesto al respecto, por ejemplo, en el siguiente pasaje de su “Heidegger, contingency, and pragmatism”: “En este artículo he leído a Heidegger según mi propia perspectiva, de tendencia deweyana. Pero leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie. No tiene objeto sentirse culpable o desagradecido por ello. Heidegger ignora alegremente, o reinterpreta de forma violenta, gran parte de la obra de Platón y Nietzsche, presentándose a sí mismo como un respetuoso oyente de la voz del Ser escuchada en sus palabras. Pero Heidegger supo lo que quería escuchar de antemano”. En *EHO*, *op. cit.*, p. 49 (*EHOPC*, *op. cit.*, p. 77).

¹⁶⁴ Es de notar que las dificultades hermenéuticas que venimos constatando han sido por lo general descuidadas por quienes se preocuparon en evaluar la —desde luego problemática— lectura rortiana de Heidegger. Acaso esto contribuye a explicar por qué la mayoría de la literatura al respecto se ha afanado en acusar a Rorty de malinterpretar a Heidegger, al punto de que, como urge el título del artículo de Guignon, lo mejor sea “Salvar a Heidegger de Rorty”. Pero es que la mayoría de estos comentaristas (especialmente Caputo y Guignon) se han conducido sin la debida cautela metodológica. Dicho rápidamente, se contentaron con escoger tópicos de la filosofía, no se sabe bien a cuenta de qué, para luego usarlos como ejes de un análisis comparativo (Caputo: “Ser”, “lenguaje” y “hermenéutica”; Guignon: “historia”, “lenguaje y verdad” y “la naturaleza de la existencia humana”) cuyo resultado no es para nada sorprendente: por estos tópicos cada filósofo entiende algo distinto, y por eso, dicen ellos, Rorty es engañoso cuando invoca el nombre de Heidegger.

Heidegger en el capítulo II. Procedemos así por la misma razón que evitamos examinar la recepción rortiana de Heidegger: las disparidades nominales, que sin embargo no siempre significan disparidades en el desarrollo de fondo. Ya se irá viendo por qué.

Pero por sobre todas las concesiones nominales que haremos en lo sucesivo, acaso la más notable sea la que aparece como título de este capítulo, y cuya relevancia no permite posponer por más tiempo su aclaración: eso de presentar la mayéutica como ontología. Pues cualquiera que haya abierto un solo libro de Rorty podría objetar, y con toda razón, que caractericemos lo que Rorty hace (mayéutica) como un desarrollo ontológico.

Es cierto que para nombrar el rasgo problemático de la tradición metafísica, Rorty a veces emplea el adjetivo “ontológico”, y además con un sentido peyorativo.¹⁶⁵ Pero es que Rorty normalmente no distingue, como señaladamente hace Heidegger, entre metafísica y ontología. Para él ambos términos significan *grosso modo* lo que Heidegger entiende por metafísica, esto es, ontoteología. Así pues, todavía ateniéndonos al vocabulario que hemos venido empleando, veremos más adelante que para Rorty, como para Heidegger, el genuino problema radica en que se liquiden las posibilidades de desarrollo ontológico con la actitud ontoteológica. O si fuéramos a expresarlo rortianamente, el problema estriba en sustituir el deseo de conversación por el de confrontación,¹⁶⁶ en pretender que hay verdades (ónticas) tan necesarias que se imponen “con la misma desconsideración con que chocan las piedras contra nuestros pies”.¹⁶⁷ Ya tocará extenderse en esto. Por lo pronto basta con advertir que cuando Rorty habla de ontología, aun si peyorativamente, en realidad no hay conflicto con lo que nosotros hemos entendido por ésta, a saber, el desarrollo nunca conclusivo

¹⁶⁵ Ejemplos de ese empleo pueden hallarse en pasajes como el siguiente. La diferencia entre un metafísico y alguien como Rorty, éste escribe, se parece a “la diferencia que hay entre los filósofos morales que piensan que los derechos y responsabilidades dependen de lo que decida la sociedad y los que piensan que hay algo dentro del hombre que la sociedad ‘reconoce’ al tomar sus decisiones. Las dos escuelas de filosofía moral no se diferencian en el punto de que los seres humanos tengan derechos por los que vale la pena dar la vida. Se distinguen más bien en si, una vez que hemos comprendido cuándo y por qué se han concedido o negado estos derechos, de la forma en que entienden esto los historiadores sociales e intelectuales, queda algo más por entender. En pocas palabras, se distinguen al hablar de si hay ‘fundamentos ontológicos para los derechos humanos’”. *PMN, op. cit.*, pp. 177-178 (*FEN, op. cit.*, p. 168).

¹⁶⁶ Rorty, *PMN, op. cit.*, p. 163.

¹⁶⁷ Rorty, *PMN, op. cit.*, p. 375 (*FEN, op. cit.*, p. 339).

de la pregunta por el ser del ente, la interrogación por el constitutivo límite de toda cosa.

2. La epistemología y el diálogo

No es una exageración suponer que el proyecto filosófico de Richard Rorty es en lo fundamental una cruzada contra la presunta incondicionalidad de las representaciones privilegiadas. Representación privilegiada es el término con el que Rorty nombra todo aquel aspecto destacado en el curso de una investigación que sirve ora como piedra de toque para los argumentos, ora como su meta final.

Como tal, ello no supondría mayores problemas de no ser porque, *además*, el canon de autores que va de Platón a Kant ha pensado que el privilegio de tales representaciones debe tener una razón metafísica, esto es, una justificación disociada del tiempo y el azar. Bajo el supuesto de que tales representaciones *incondicionalmente* privilegiadas son asequibles, el canon metafísico ha creado programas de investigación cuyo propósito último es entregar a la humanidad (o a los colegas investigadores) el fundamento irrestricto de sus declaraciones, o siquiera el método infalible para alcanzarlo.

Tal ha sido, de acuerdo a Rorty, el propósito fundamental de la filosofía moderna, cuyo esfuerzo inicial se avista en Descartes y cuya última gran tentativa fue acometida por Husserl y Russell. Este periodo se caracteriza por el denodado esfuerzo de formular una instancia incondicionada que permita dar razón (o rehusarla) a toda posible pretensión de verdad. Dependiendo del pensador moderno, la jurisdicción de dicha instancia puede extenderse de manera universal, o limitarse solamente a un ámbito particular de lo humano. Pero en cualquier caso se trata de lo que Rorty llama “epistemología”, esto es, la búsqueda de algo que sirva a la investigación como su estructura neutra y permanente, que provea “fundamentos a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar”.¹⁶⁸ Estas representaciones, se supone, ofrecen el terreno común (*common ground*) a todo discurso con pretensiones de validez.

¹⁶⁸ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 315 (*FEN*, *op. cit.*, p. 287).

Consecuentemente, son fundamento (*ground*) de la conmensuración, de la capacidad de someter todo a un conjunto de reglas que nos digan “cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones”.¹⁶⁹

A lo largo de la tradición metafísica los filósofos han imaginado que ese terreno común se halla fuera de nosotros

por ejemplo, en el mundo del Ser en oposición al del Devenir, en las Formas que orientan la investigación y al mismo tiempo son su meta. Otras veces se ha imaginado que está dentro de nosotros, como en la idea del siglo XVII de que al entender nuestras propias mentes debemos ser capaces de encontrar el método adecuado para encontrar la verdad. Dentro de la filosofía analítica, muchas veces se ha imaginado que estaba en el lenguaje, del que se suponía que proporcionaba el esquema universal para todo posible contenido.¹⁷⁰

En cualquier caso, lo común a todas esas posturas es el supuesto de que “hay una realidad no-humana cuya naturaleza intrínseca los humanos tienen el deber de aprehender”, que “hay un Modo, y sólo uno, en que el Mundo [o la Mente, o el Lenguaje] Es en Sí Mismo, y que hay áreas “firmes” de la cultura en donde ese Modo se revela”.¹⁷¹ Rorty reacciona contra estos supuestos, lo que significa el *rechazo* de que las cosas tienen *una* naturaleza intrínseca, de que nuestro deber como seres racionales es representarla, y de que hay una disciplina especial que nos ayuda a lograr ese cometido: *la filosofía como epistemología*.

Según lo entiende Rorty, la filosofía como epistemología se ve a sí misma como una disciplina cuyo propósito es “confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión” porque “comprende los fundamentos del conocimiento, y encuentra estos fundamentos en el estudio del hombre-en-cuanto-ser-que-conoce, de los ‘procesos mentales’ o de la ‘actividad de representación’ que hacen posible el conocimiento”.¹⁷²

Por eso a su manera de ver

¹⁶⁹ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 316 (*FEN*, *op. cit.*, p. 288).

¹⁷⁰ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, pp. 316-317 (*FEN*, *op. cit.*, p. 288).

¹⁷¹ Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers 4*, Cambridge University Press, EUA, 2007, p. 134.

¹⁷² Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 3 (*FEN*, *op. cit.*, p. 13).

el tipo de filosofía que procede de Russell y Frege, como la fenomenología husserliana clásica [y en general la filosofía académica alemana del siglo XIX], es sencillamente un intento más de colocar a la filosofía en la situación que Kant deseaba para ella —la de juzgar las demás áreas de la cultura basándose en su especial conocimiento de los “fundamentos” de estas áreas.¹⁷³

Sea sobre la base, por ejemplo, del conocimiento de la constitución psicológica de la validez, de los valores platónico-lotzianos, o del carácter objetivamente histórico de toda forma de comprensión. Pues independientemente de *qué* sean, todas estas representaciones privilegiadas están llamadas a jugar el papel de una matriz neutra y permanente desde la cual representar los dramas de la investigación y la historia.¹⁷⁴ Son la piedra de toque de las pretensiones de conocimiento, la constricción a priori de *toda* investigación —pasada, presente y futura; en vocabularios conocidos y en aquellos hasta ahora no imaginados.¹⁷⁵ Las representaciones incondicionalmente privilegiadas sirven a un mismo propósito de liquidar la contingencia y la posibilidad, aun cuando la intención de quien las emplea vaya por la línea de restituir el valor de las condiciones fácticas.

Así señalábamos, por ejemplo, la inconsistencia interna del objetivismo histórico: la presunción de que la historia es la ley total, y que cabe entender como la incoherencia de suponer que la única verdad absoluta es la falta de verdades absolutas. Pues independientemente de que sean empleadas para *afincarse* la contingencia o la necesidad de los sistemas de validez, las representaciones que ya Dilthey, ya los neokantianos privilegian para tal o cual fin, pueden interpretarse rortianamente como “otros tantos juegos de poder [*power plays*]. Son otras tantas pretensiones de haber leído el guión del drama que estamos actuando, aliviándonos así de la necesidad de componer este drama según vayamos avanzando”.¹⁷⁶

De tal modo comprendida, la noción rortiana de representación privilegiada puede leerse en sintonía con la constitución ontoteológica de la metafísica. Pues según fue presentado al hilo del pensar heideggeriano, la filosofía es la pregunta por el ser, eso con vistas a lo cual el ente se comprende de tal o cual manera. Pero si

¹⁷³ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 8. (*FEN*, *op. cit.*, p. 17).

¹⁷⁴ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 179

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 9

¹⁷⁶ Rorty, *EHO*, *op. cit.*, p. 33

ontoteológicamente se representa al ser como ente máximo, con lo cual queda nombrado “el concepto metafísico de Dios”, entonces al filosofar corresponde el “retorno fundamentador a la *ultima ratio*, a la última cuenta que hay que rendir”.¹⁷⁷ Similarmente puede decirse al hilo del pensar rortiano que la filosofía pregunta por la validez, por aquello en virtud de lo cual los enunciados son reconocidos como legítimos o inadmisibles. Y si la tradición epistemológica se representa la validez como aquel conjunto objetivo de reglas al cual debe subordinarse la investigación, entonces a la filosofía como epistemología corresponde descubrir ese conjunto de reglas, esa *ultima ratio* en donde rendir la cuenta final. Así pues, en ambos modos de caracterizar el canon del que Heidegger y Rorty reniegan, el meollo del problema está en la declaración de contenidos (representaciones, onto-) incondicionalmente destacados (privilegiados, teo-) que constriñen las posibilidades del desarrollo filosófico.

Es notable que en ambas descripciones de la tradición esté presente la intención de *renuncia* a —acaso más bien vista como *redención* de— la finitud en favor de lo divino. Por eso no extraña que ambos autores hagan eco de la pulla nietzscheana sobre la devoción: ya cuando uno habla de la introducción de Dios en la filosofía, aunque “el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios [...], no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”;¹⁷⁸ ya cuando el otro escribe lo siguiente sobre los varios objetos de culto:

hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más.¹⁷⁹

Rorty impugna la devoción a estos diferentes objetos de culto con los que se erigen modelos epistemológicos, y que al cabo restringen las posibilidades de encarar el problema de la validez, de plantear la cuestión filosófica. Pero lo esencial de su impugnación, como en la de Heidegger, no tiene que ver con los contenidos de uno u

¹⁷⁷ Heidegger, “La constitución ontoteológica de la metafísica”, *op. cit.*, p. 131

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁷⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (en adelante *CIS*), Cambridge University Press, EUA, 1989, p. 22. En castellano, *Contingencia, ironía y solidaridad* (en adelante *CIS*), Paidós, España, 1991, p. 42.

otro modelo epistemológico-ontoteológico, sino precisamente con que se suponga la necesidad del modelo mismo. Ya que no se trata de sustituir una representación privilegiada por otra, de la misma manera que tampoco se trata de suplantar el modelo de la psicología empírica por la conciencia trascendental, o ésta por la conciencia histórica. De lo que se trata, en cambio, es de esclarecer la posibilidad de desarrollar la cuestión filosófica (la pregunta por el ser o por la validez) sin tener que depender de armazones neutros y permanentes en donde se halle “la última cuenta que hay que rendir”. Por eso no es coincidencia que dos de los filósofos a quienes Rorty más admiraba, Heidegger y Wittgenstein, fueran particularmente hábiles en “criticar la idea misma de tener una postura [view], y al mismo tiempo evitar tener una postura sobre tener posturas”.¹⁸⁰

Hasta aquí quedan suficientemente expuestos algunos de los rasgos fundamentales de la crítica rortiana al modo tradicional de entender el problema de la filosofía. ¿Pero entonces de qué modo Rorty concedería dirimir la cuestión de la validez, de manera que no resulte implicada la mediación de algún modelo epistemológico, alguna otra “toma de postura”? A lo largo de su obra, Rorty se sirve de una variedad de términos para determinar la clase de su pensamiento: en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se describe a sí mismo como militante del “holismo” y el “conductismo epistemológico” (“que podría[n] llamarse simplemente ‘pragmatismo’, si no fuera éste un término algo sobrecargado”¹⁸¹); en obras posteriores como *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989) el término “pragmatismo” se va volviendo más frecuente; y en las conferencias que dictara en la Universidad de Girona en 1996, sólo publicadas en castellano con el título *El pragmatismo, una versión*, incluso llega a describirse como “panrelacionista”. No obstante esta variedad de términos, en el fondo el mensaje rortiano acerca de cómo encarar la cuestión de la validez es relativamente sencillo: *se encara a través de la conversación*. Y es que Rorty es ante todo, esto es, antes que un “filósofo de escuela”, un dialogante.

Pero lo que comporta esta postura de apariencia sencilla no siempre ha sido apresado con facilidad. Las lecturas más pobres del pensamiento de Rorty se han

¹⁸⁰ Rorty, *PMN*, op. cit., p. 371 (*FEN*, op. cit., p. 335).

¹⁸¹ Rorty, *PMN*, op. cit., p. 176 (*FEN*, op. cit., p. 166).

empecinado en achacarle una posición que no es en absoluto pragmatista, es decir, en absoluto rortiana. Se le suele reprochar que por sugerir que la validez se define por —a su vez que define a— la conversación entre los participantes, y *nada más*, deja entonces la puerta abierta a la irracionalidad, la escaramuza y el *free for all*. Pues como reza el mantra del nihilismo mal entendido, si en principio todo puede valer, entonces nada vale realmente.

El problema es que el corolario no se sigue la premisa. Que en principio todo puede valer sólo significa que la validez es *de iure* contingente. De ahí lo único que cabe entender es que lo válido puede dejar de serlo, que de suyo está sometido a caución. Mas de esta premisa en absoluto se sigue que realmente —es decir, *de facto*— nada valga nada. Además de que Rorty nunca profirió este pseudocorolario ni nada que pudiera asemejarse (aunque sí la premisa, correctamente comprendida), sólo bastaría con notar que la formulación misma es insensata. Si filosofía sólo la hay porque a su vez hay cosa (lo que siempre significa: distinción, determinación, límite), entonces quien declare que nada vale nada resbalará con el *factum de la comprensión*, con que de la cosa no da lo mismo decir esto o lo otro, porque siempre se halla comprendida de determinada manera. Rorty, como cualquier otro pensador serio, persevera en ese *factum*. A ello se refiere con el nombre de “contexto”, o a veces también, siguiendo a Wittgenstein, “juego de lenguaje”. Por eso si Rorty se autodefine holista, pragmatista o panrelacionista, no es porque *de facto* nada valga nada —lo cual le impediría definirse de uno u otro modo, menos aún definirse en general—, sino porque el *factum* de la validez es insoslayable y aquellos nombres son su tentativa de explicarlo.

Dicho de otra manera, Rorty asume que hay criterio para decidir sobre la competencia de enunciados alternativos que parecen hallarse en conflicto; asume que hay, pues, en palabras de Martínez Marzoa, la posibilidad de discernir entre “lo que sí de lo que no, lo que ‘es’ de lo que ‘no es’, lo válido de lo no válido, lo bueno de lo malo”,¹⁸² y que en el capítulo II simplemente llamamos discernimiento óntico. De suyo esta asunción no excluye, como tampoco lo implica, que un discernimiento tal haya de ser contingente o necesario. Aunque el afán propiamente rortiano es mostrar la posibilidad de decisión al margen de la pretensión de incondicionalidad; señalar la

¹⁸² Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, op. cit., p. 85.

falta de necesidad en que los criterios deban de ser necesarios. Ello queda expresado en el perfil de un “ironista liberal” con el que da inicio a su *Contingencia, ironía y solidaridad*: liberal es alguien que piensa que la crueldad es la peor cosa que hacemos, e ironista es alguien que reconoce que sus creencias y deseos más fundamentales no remiten a algo que esté más allá del tiempo y el azar. Así, “los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar [metafísicamente] incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar”.¹⁸³

En suma, lo verdaderamente notable de Rorty no es que responda a la pregunta por la validez con esto o lo otro, como podría serlo la conversación o el contexto en que ella toma lugar, la historia que la nutre. Lo esencial, más bien, radica en el modo de responder, en el carácter performativo de la respuesta, en que efectivamente se lleve a cabo. Es decir, lo que de verdad importa es *obstinarse en la conversación*. Pues no se ha ganado mucho si la crítica filosófica de ciertos contenidos (entes, representaciones privilegiadas) cree zanjar su asunto (la cuestión del ser o la validez) proponiendo mejores contenidos (como el “diálogo”) que sin embargo al cabo sirvan “como base para un intento constructivo y sistemático de averiguar nuevas verdades”.¹⁸⁴ Porque el asunto para Rorty, no menos que para Heidegger, es inzanjable. Mas es así, repetimos, no porque se lo declare inzanjable, sino en virtud de que se haga frente a la continuada tarea de frustrar los contenidos, las representaciones, las posiciones.

Y es que estrictamente hablando, Rorty no *propone* nada. Por eso se reconoce en la dificultad de evitar insinuar que, a diferencia de quienes critica, él sí captó las cosas correctamente, de que su filosofía corresponde a la manera en que realmente son¹⁸⁵ (aun si la manera en que las cosas realmente fueran consistiera en su mera finitud). Y es que Rorty no puede afirmar en general que las cosas, *en el fondo*, son inconsistentes; que las tesis, *en esencia*, valen contingentemente; o que el holismo, pragmatismo y panrelacionismo son los nombres de la verdadera filosofía. Y esto por la sencilla pero

¹⁸³ Rorty, *CIS*, *op. cit.*, p. xv (*CIS*, *op. cit.*, p. 17).

¹⁸⁴ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 378 (*FEN*, *op. cit.*, p. 341).

¹⁸⁵ Rorty, *CIS*, *op. cit.*, pp. 7-8.

fundamental razón de que decir algo *en general* acerca de las cosas, contravendría la crítica misma de la pretensión conmensuradora de la epistemología.

De ahí que lo esencial en la respuesta rortiana a la pregunta por la validez radique en el carácter performativo de su respuesta, en que efectivamente se abstiene en mantener viva la conversación. Pues el poder decir de manera general que cualesquiera posiciones al cabo serán inconsistentes, ofrecería, en palabras de Martínez Marzoa, “una salida, es decir, pondría fin al continuado fracaso; sería un resultado, y es esencial el que el proceso [del desarrollo de la pregunta ontológica] no tenga resultado alguno”.¹⁸⁶ Es así que comienza a verificarse nuestra hipótesis de que en Rorty se encuentra una forma no positiva de investigación ontológica, bajo el modo de una mayéutica.

Recapitulemos. Hemos dicho que el proyecto de Rorty puede entenderse como una cruzada contra la presunta incondicionalidad de las representaciones privilegiadas que da lugar a la comprensión de la filosofía como epistemología, concepción semejante a lo que Heidegger describiera como ontoteología. Sobre el supuesto aseguramiento de estas representaciones privilegiadas, la epistemología se autocorona soberana de las ciencias al ser quien legisla sobre sus pretensiones de validez en virtud del conocimiento especial que tiene de todas y cada una de ellas. Rorty no puede aceptar que haya tales representaciones privilegiadas —más exactamente: *esencialmente* privilegiadas—, como no sea por resultado del diálogo entre los interlocutores que se han interesado por el *asunto*. Pero si es así, entonces no hay nada especial en el privilegio de tales o cuales representaciones; al menos nada disociable del tiempo y el azar.

Finalmente recuperamos el diálogo como la manera en que Rorty concedería dirimir el problema de la validez, e insistimos en el modo en que ha de comprenderse esta opción. El diálogo no constituye una mejor o más verdadera representación privilegiada, ni provee el esquema universal de todo posible contenido (como otrora la filosofía analítica pretendiera hacer con el lenguaje,¹⁸⁷ y similarmente en Alemania

¹⁸⁶ Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸⁷ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, pp. 316-317

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas con su proyecto de una pragmática trascendental¹⁸⁸). Si el diálogo rortiano tiene alguna relevancia es por su carácter performativo. Decíamos: *lo que importa no es declarar que se trata de conversaciones, sino obstinarse en seguir conversando*. De ahí el rol mayéutico del filósofo (del ontólogo), sobre el que volveremos en lo que sigue. Por ahora dejemos que Rorty mismo lo anuncie en conexión con lo anterior. Para él hay por lo menos

dos papeles que puede desempeñar el filósofo. El primero es el del diletante informado y polipragmático, el intermediario socrático entre varios discursos. En su tertulia, por así decirlo, los pensadores herméticos son seducidos a salir de sus prácticas encerradas en sí mismas. En el curso de la conversación se llega a transigencias o se trascienden los desacuerdos entre disciplinas y discursos. El segundo papel es el de supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno —el rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si *ellos* lo saben como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que lo están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología.¹⁸⁹

3. La filosofía y el tábano

En lo que va de este capítulo hemos dicho que Rorty impugna lo que, en analogía a Heidegger, cabría llamar la constitución epistemológica de la filosofía. Y que esa impugnación comporta el que Rorty no pueda establecer nuevas pautas que al cabo sirvan “como base para un intento constructivo y sistemático de averiguar nuevas verdades”. Esto no significa, sin embargo, que renunciar a la epistemología a su vez equivalga a renunciar a la cuestión de la validez (a preguntar por el criterio de que algo sea así y no asá), cosa que resultaba clara en el perfil de un ironista liberal. Al contrario, Rorty pretende mostrar *la posibilidad de filosofar al margen de la epistemología*;

¹⁸⁸ Rorty ha discutido extensamente el proyecto habermasiano de salvar algún resquicio de incondicionalidad tras la asunción del diálogo como ámbito de desarrollo de la cuestión filosófica. Cf. el ensayo de Rorty “Universality and Truth”, en que critica la necesidad de la pretensión de validez universal propugnada por Habermas; la réplica de Habermas “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”; y la contrarréplica de Rorty “Response to Jürgen Habermas” en *Rorty and his Critics*, ed. Robert Brandom, Blackwell, Gran Bretaña, 2000. Esos tres textos han aparecido por separado traducidos al castellano en diferentes lugares, pero fueron compilados en Richard Rorty y Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007. Para una precisa revisión de los principales argumentos de ambos filósofos en torno a esta discusión, remitimos al artículo de Miguel Fernández Membrive, “Frente al imposible espejo de la naturaleza: Rorty y Habermas” en *Daimon*, no. 64, 2015, pp. 35-50.

¹⁸⁹ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, pp. 317-318.

así como con Heidegger dijimos que *hay posibilidad de ontología —y más aún, que sólo así la hay— al margen de la ontoteología*. En el caso de Rorty, hemos dicho que la estrategia para formular tal posibilidad es el diálogo, eso que en un extracto antes citado él mismo llama intermediación socrática.

En este apartado nos ocuparemos de presentar el carácter parasitario de la filosofía de Rorty, y defenderemos que ese carácter constituye otro punto en común con Heidegger. En referencia a este último, expusimos en el apartado II.2 que la ontología es relativa al discernimiento óntico, es decir, que la filosofía es una posibilidad que se arranca de las cosas una vez que se frustran. Pues bien, algo similar sucede con el pensamiento de Rorty. Su labor filosófica depende de las tendencias metafísicas o epistemológicas que minan diversos discursos con pretensiones de validez. Y es así porque la filosofía de Rorty, si se nos permite el exceso, no consiste en otra cosa más que en la crítica de tales tendencias. De ahí que incluso llegase a escribir que aquellos de entre sus colegas que aún buscan la representación exacta de la forma de ser del mundo (estimados por él como un “tipo de pedantes encantadoramente anticuados”), proporcionan la única excusa que tiene para permanecer en este negocio.¹⁹⁰ Por ello cabe pensar a Rorty como una suerte de tábano socrático.

Así pues, según una cita antes referida quedó dicho que a Rorty le resulta simpático el perfil de un filósofo socrático. Y es incluso curioso que las vidas de Sócrates y Rorty presentaran algunos paralelismos. Ninguno de los dos presumió saber algo especial. Y sin embargo, con esa falta de presunción, cada cual acabó por irritar a sus interlocutores: ora a los conciudadanos atenienses, ora a los colegas en la academia estadounidense. Ambos fueron acusados de faltas a la moral: ya por corromper a la juventud, ya por no inculcarle que su sociedad encarna la Verdad y la Razón, abdicando así de su responsabilidad profesional.¹⁹¹ Los dos resultaron condenados en algún sentido: de uno pidieron su vida, del otro su cargo de profesor de filosofía. Por eso imaginamos que la semblanza de Sócrates que presenta Martínez Marzoa no habría desagradado a Rorty si a él hubiese estado dirigida.

¹⁹⁰ Rorty, “Deconstruction and Circumvention” en *EHO*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁹¹ Richard Rorty, “Trotsky and the Wild Orchids” en *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Inglaterra, 1999, p. 5

El que de Sócrates partan cosas diversas y ante él se produzcan reacciones diversas no es que Sócrates haya enseñado algo y eso que él ha enseñado sea interpretado de diversas maneras o ante ello se tengan diversas actitudes; lo que ocurre es que Sócrates no enseña nada, simplemente anda por ahí, y, además, su andar por ahí no comporta ni rasgo alguno espectacular ni ninguna otra pretensión especial; no es un maestro, no es un dirigente, no es un rebelde, no hace nada excepcional, no funda nada, no promete nada, no sabe nada.¹⁹²

Y a pesar de todo Sócrates puede *hacer* muy bien una cosa, a saber: mayéutica, *consistente en desacreditar de manera continuada las tesis de sus dialogantes*. Pero no en virtud de algún saber que sus compañeros de conversación ignoren; Sócrates *no sabe nada*. La desacreditación ocurre desde los temas mismos de la conversación, temas que ya estaban ahí antes de la irrupción de Sócrates y seguirán ahí luego de su ausencia: las historias contadas, el cantar de los poetas, la opinión de sus conciudadanos; en suma, todo aquello que constituye la *dóxa*.¹⁹³ Pues según dijimos antes, Sócrates no es quien nombra, no es quien dice, y nadie tiene motivos para achacarle lo contrario.¹⁹⁴ Por eso es que la desacreditación debe efectuarse “con los decires de su interlocutor, siendo la prueba desde luego interna, puesto que el mayeuta no aporta criterios o patrones de medida”.¹⁹⁵ De ahí lo antes dicho sobre “que el pensador es el que escucha el decir, y por

¹⁹² Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, op. cit., p. 83.

¹⁹³ Martínez Marzoa escribe: “para designar el discernimiento óntico, tenemos una palabra del griego clásico y, desde luego, de Platón mismo. La palabra es *dóxa*. [...] La *dóxa* es el discernimiento óntico, el que esto sea así y aquello asá”. *Ser y diálogo*, op. cit., p. 48. No sobra señalar que la interpretación que este autor hace de la ontología y su relación con la *dóxa* (la relación de la pregunta “¿en qué consiste ser?” con el *factum* de “que algo es así o asá”) es deudora de Heidegger. En efecto, de Heidegger mismo leemos: “Como *ón* significa tanto ‘ente’ como ‘lo que es’, *ón* en tanto que ‘ente’ puede ser reunido (*legein*) en dirección a ‘lo que es’. Hasta se puede decir que, de acuerdo con su ambigüedad, *ón* está ya reunido como ente por mor de su entidad. Es ontológico. [...] De acuerdo con esto, la multiplicidad de lo que se presenta, *tá ónta*, es pensada como aquello que en su manifestación es simplemente aceptado como lo que se presenta. Aceptar significa aquí tomar sin más ni más y atenerse a lo que se presenta. [...] Efectivamente, no sigue pensando más allá en la presencia de lo que se presenta. Se queda en la *dóxa*. Por el contrario, el *noéin* es aquel percibir que percibe expresamente lo presente en su presencia y a partir de ahí la emprende con él”. Martin Heidegger, “El concepto de experiencia en Hegel” en *Caminos de bosque*, Alianza, España, 2010, p. 133.

Todavía más decisivo para el modo de leer de Martínez Marzoa resulta lo siguiente: “La ambigüedad del *ón* nombra tanto a lo que se presenta [el ente] como a la presencia [el ser]. Nombra a ambos al mismo tiempo y a ninguno como tal. A esta ambigüedad esencial del *ón* corresponde el hecho de que a la *dóxa* de las *dokounta*, esto es, de las *eonta*, también pertenece el *noéin* del *eínai*, del *eón*. Lo que percibe el *noéin* no es lo verdaderamente ente a diferencia de la mera apariencia. Antes bien, la *dóxa* percibe inmediatamente eso mismo que se presenta, pero no la presencia de lo que se presenta, presencia que percibe el *noéin*”. *Ibid.*, p. 134.

¹⁹⁴ Platón, “El Primer Alcibíades”, op. cit., p. 140.

¹⁹⁵ Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, op. cit., p. 50.

eso es precisamente él no el dicente, sino el hermeneuta”; en este sentido, semejante al mayeuta.

Hay una consecuencia notable en todo esto, y es que la relación entre mayéutica y *dóxa* no puede ser incidental. Para que la primera irrumpa, tiene que haber la segunda, dado que la prueba es toda vez interna. La mayéutica, en tanto desacreditación continuada de opiniones, será relevante sólo en tanto que haya opiniones. Y sin embargo resulta que siempre las hay, como si se tratase de algún *factum*. Así, pues, se pone de relieve que Sócrates viene a representar la relatividad de su ejercicio (mayéutica) a las opiniones de sus dialogantes (*dóxa*). Pareciese, pues, como si la mayéutica fuera una posibilidad *parasitaria* de la doxa, de la misma manera que la ontología es parasitaria del discernimiento óntico (según describimos en II.2), y también como para Rorty, según empezaremos a ver, el discurso filosófico, “es siempre parasitario de la posibilidad (y quizá incluso de la realidad [actuality]) de la epistemología”. Lo que también significa que la filosofía “siempre emplea los materiales proveídos por la cultura en turno”.¹⁹⁶ Con esto volvemos a Rorty.

Rorty comienza uno de los capítulos más interesantes de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (el VII) estableciendo lo que entiende por hermenéutica; noción de la que es importante advertir que “quizá pueda parecer forzada”.¹⁹⁷ Pero más interesante de notar es que Rorty no ofrece una definición aislada de la hermenéutica, sino que toda caracterización que hace a propósito siempre viene acompañada por alguna descripción de la epistemología. Es decir, cuando define la hermenéutica lo hace por contraposición a la epistemología. Por ejemplo, Rorty escribe que la actitud hermenéutica consiste en ver

las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero. La epistemología considera la esperanza de llegar a un acuerdo como una señal de la

¹⁹⁶ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 366.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 318.

existencia de un terreno común que, quizá sin que lo sepan los hablantes, les une en una racionalidad común.¹⁹⁸

Así, por hermenéutica Rorty entiende la actitud de quien se introduce en una conversación (se sobreentiende: una conversación que trata de los criterios de validez, un diálogo filosófico) sin la intención de retrotraer las aportaciones de los interlocutores “a la última cuenta que hay que rendir”, esto es, sin cotejarlo todo con alguna piedra de toque (alguna representación privilegiada) que, por juzgarse última, se impone a la discusión como algo indiscutible. Por eso resulta que si la epistemología pretende “encontrar el conjunto adecuado de términos a que deberían traducirse todas las aportaciones para que sea posible el acuerdo”, entonces asumir una actitud hermenéutica equivale a “estar dispuesto a abstenerse de la epistemología”.¹⁹⁹ Si la epistemología “avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables”, entonces la hermenéutica “es en gran parte una lucha contra esta suposición”.²⁰⁰

Con todo y esta concepción —acaso “forzada”— de la hermenéutica, en ella todavía se conserva el rasgo fundamental mencionado en II.3: el ser un tipo de *escucha*. Pues qué otra cosa es, sino escucha, el atenerse a los decires del interlocutor e incluso estar dispuesto a adquirir su jerga en vez de traducirla a la suya propia.²⁰¹ Por eso Rorty, como Sócrates, tampoco es quien nombra, tampoco es quien dice, sino quien pregunta, escucha e impugna.

Así pues, insistimos en que la hermenéutica rortiana es en esencia una contra-actitud, una posibilidad discursiva, dice Rorty, parasitaria de otras formas de discurso.²⁰² Y es que para que aparezca la actitud hermenéutica debe ser efectiva la actitud que se le opone, del mismo modo que para la irrupción de Sócrates era exigida la *dóxa* y para el desarrollo ontológico el discernimiento óntico. Pues la adopción de la

¹⁹⁸ *Loc. cit.* (FEN, *op. cit.*, pp. 289-290).

¹⁹⁹ Rorty, *PMN, op. cit.*, p. 318 (FEN, *op. cit.*, p. 290).

²⁰⁰ Rorty, *PMN, op. cit.*, p. 316 (FEN, *op. cit.*, p. 288).

²⁰¹ Rorty, *PMN, op. cit.*, p. 318 (FEN, *op. cit.*, p. 290).

²⁰² Cf. Rorty, *PMN, op. cit.*, pp. 7, 365-366.

actitud hermenéutica “sólo tiene sentido si lo hacemos apartándonos conscientemente de una norma entendida correctamente”.²⁰³

Tras estas consideraciones pueden empezarse a admitir ciertos paralelismos que ayudan a destacar las semejanzas entre nuestros autores. Parece, pues, que lo que en Heidegger llamamos desarrollo ontológico, lo que en Sócrates recogimos como mayéutica, y lo que en Rorty hemos descrito como hermenéutica, mantiene un mismo carácter parasitario con respecto a lo que en el primero denominamos discernimiento óntico, en el segundo *dóxa*, y en el tercero epistemología. Además, cabe destacar que en todos los casos el polo “parasitario” no es nombre de ningún contenido, posición o doctrina (como sí lo son, en cambio, el discernimiento óntico, la *dóxa* y la epistemología), sino precisamente lo que sólo puede arrancarse de la efectividad de los contenidos, posiciones o doctrinas como un preguntar por su ser o validez. Así pues, cabría entender el que Rorty escriba que la hermenéutica es “un movimiento de pensamiento *intrínsecamente de reacción*, que sólo tiene sentido en oposición [que siempre significa una cierta dependencia con respecto] a la tradición”,²⁰⁴ en sintonía con lo de que la ontología es relativa al discernimiento óntico porque el ser se dice toda vez del ente.

Esto logra expresarse en la terminología de Rorty a través de la célebre distinción que hace entre dos diferentes actitudes con que los filósofos han pretendido “superar” a sus predecesores: los filósofos revolucionarios de tipo *sistemático* y los filósofos revolucionarios de tipo *edificante*.

Por una parte, hay filósofos revolucionarios [*sistemáticos*] —los que fundan nuevas escuelas dentro de las cuales se puede practicar la filosofía normal, profesionalizada— que consideran que la inconmensurabilidad de su nuevo vocabulario con el antiguo es un problema pasajero del que hay que echar la culpa a los fallos de sus predecesores y que se debe superar mediante la institucionalización de su propio vocabulario. Por otra parte, hay grandes filósofos [*edificantes*] que se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse, o de que su obra pueda considerarse como conmensurable con la tradición. Husserl y Russell (como Descartes y

²⁰³ *Ibid.*, p. 366 (*FEN*, *op. cit.*, p. 331).

²⁰⁴ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 366 (*FEN*, *op. cit.*, p. 331).

Kant) son del primer tipo. El segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger (como Kierkegaard y Nietzsche) son del segundo.²⁰⁵

Además, Rorty pronto sale a decir que los filósofos del segundo tipo, los edificantes,

Saben que su obra perderá vigencia cuando se pase el periodo contra el que estaban reaccionando. [...] Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos, construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación.²⁰⁶

Así, en reconocer el carácter reaccionario de los filósofos edificantes, Rorty también reconoce su estructural dependencia de la tradición. Y es por ello que, del mismo modo que en Heidegger, para la filosofía rortiana es indispensable que haya cosa (y lo que eso siempre comporta: determinación, diferenciación, límite, o sea, discernimiento óntico), y el que la cosa se estropee. Es decir, resulta exigido que haya algún modelo epistemológico vigente, y que éste entre en crisis y se devalúe (que el asunto se torne litigioso, que el discernimiento óntico se frustre).

En tal caso, algún filósofo sistemático acaso procurará renovar el modelo en lo tocante a sus contenidos, pero conservando al fin y al cabo la misma pretensión general de la epistemología: recobrar la conmensuración universal en algún otro sistema de representaciones privilegiadas. Por el contrario, los filósofos edificantes buscarán *diferenciarse* continuamente de la noción de un sistema tal. Pero esto significa que en cuanto una sugerencia edificante se vuelva relevante (“se institucionalice”), habrá una cierta pérdida de su sentido más propio, en la medida en que no sólo haga fracasar a tal o cual modelo epistemológico, sino que también se interprete como un nuevo programa de investigación, una nueva pauta. Y es que al proyecto edificante es inherente la posibilidad de trivializarse. Pues tan sólo es natural que las sugerencias de algún pensador se vuelvan moneda corriente y desgasten el

²⁰⁵ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 369 (*FEN*, *op. cit.*, pp. 333-334).

²⁰⁶ Rorty, *PMN*, *op. cit.*, p. 369 (*FEN*, *op. cit.*, p. 334). Estas líneas se sintonizan con algo que Heidegger dictó en su curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, y que hemos referido previamente: “En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera de reducirla con pretensiones erróneas de validez. La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su ‘tiempo’”. Heidegger, *Ontología*, *op. cit.*, pp. 37-38.

troquelado que les dio valor. Todo esto quiere decir que el discernimiento óntico “está para ser desbaratado en cada momento, pero que precisamente por eso tiene que en cada momento de nuevo estar. Hay, pues, una inherente polémica frente a una constante posible trivialización”.²⁰⁷

En este capítulo hemos señalado la dirección en que abordaríamos el trabajo de Rorty, y hemos planteado dos ejes a partir de los cuales se lograrían visibilizar algunos aspectos comunes a las filosofías de éste y Heidegger. Primeramente advertimos que en lugar de detenernos en la recepción rortiana del pensamiento de Heidegger (de lo cual ya existen varios trabajos), acometeríamos una lectura heideggeriana del pensamiento de Rorty. Luego planteamos dos ejes comparativos para tal lectura. El primero, la descripción crítica de la tradición filosófica como epistemología, en donde inscribimos los modelos de fundamentación fáctica e ideal presentados en el capítulo I, y de la cual dijimos ser semejante a la crítica heideggeriana de la constitución ontoteológica de la metafísica. El segundo, el carácter parasitario de ambos planteamientos filosóficos: ora porque el desarrollo ontoteológico sólo arranca del haber frustrado del discernimiento óntico, ora porque la hermenéutica rortiana, entendida como una contra-actitud frente a la epistemología, depende por entero de los materiales legados por la tradición. En suma, pues, planteamos las semejanzas entre Heidegger y Rorty sobre la base de lo que critican y de lo que resuelven de su crítica.

²⁰⁷ Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, op. cit., p. 128.

Conclusiones

En uno de sus libros Rorty consignó una idea que le resultó bastante cara: se puede hacer que cualquier cosa parezca buena o mala, importante o insignificante, útil o inútil, redescribiéndola.²⁰⁸ Más allá de lo que esta idea pueda o no contener de verdad, por lo menos resulta cierta cuando se la traslada al caso de la relación entre los autores que nos han ocupado. Pues ciertamente Heidegger y Rorty pueden ser tan semejantes como disímiles, según el modo en que se los describa. Todo está en las decisiones hermenéuticas que se tomen, las cuestiones que se tematizen o los acentos en el discurso que los relate.

Antes hemos reconocido este carácter parcial de nuestra lectura, al anotar que lo que habíamos estado haciendo a lo largo de este escrito era dibujar una caricatura de ambos pensadores que permitiera notar sus semejanzas. El símil no fue del todo gratuito. Caricaturizado, un rostro no se representa con la fidelidad, digamos, de una fotografía. Por el contrario, la caricatura se distingue precisamente por *desfigurar concienzudamente* los rostros que expone, lo que además permite apreciarlos bajo otro cariz —generalmente el cariz de lo ridículo. Siempre que no pierda su referencia con lo representado, la caricatura ayuda a revelar gestos, rasgos y demás peculiaridades que a pesar de que ya estuvieran ahí, acaso permanecieran disimuladas a la mirada regular. Pues bien, similarmente, al leer y relatar nosotros hemos procurado revelar concienzudamente aquellos rasgos que permiten apreciar a Heidegger y Rorty bajo un mismo cariz (al lector corresponderá estimar qué tan desfigurados aparecen).

Es tras esta advertencia que cabe recordar los hitos de nuestro relato. Dimos inicio estableciendo el propósito al que se halla supeditado nuestro escrito: el esclarecimiento del vínculo de Heidegger y Rorty a la luz de su diferencia con cierta estela de la tradición filosófica. Para ello reconocimos indispensable ofrecer alguna idea *unitaria* de la filosofía, de acuerdo a la cual poder leer los parentescos (entre Heidegger y Rorty) y discernir las oposiciones (entre ellos y los neokantianos, Dilthey y Husserl).

²⁰⁸ Cf. Rorty, *CIS*, *op. cit.*, p. 7.

La idea de filosofía que ofrecimos fue la de una interrogación por el ser, validez o consistencia de lo ente, lo dicho o lo habido. Lo que con ello se puso de relieve fue, por un lado, que el reconocimiento de la cosa de suyo supone la aplicación de algún criterio, de algún límite por el que la cosa es esto o aquello. O dicho hegelianamente, discernir que hay cosa —con todo lo que ello implica— resulta ser estrictamente opuesto a la noche en que todos los gatos son pardos. Por el otro lado, también se puso de relieve la estructural relación de la filosofía con la cosa, el que sólo podrá haber filosofía en la medida en que también haya cosa que interrogar a propósito de su ser, validez o consistencia.

Así pues, de acuerdo a esta idea de filosofía, a lo largo de este escrito se revisaron varios modos de plantear la cuestión filosófica: el neokantiano, diltheiano y husserliano (capítulo I), el heideggeriano (capítulo II) y el rortiano (capítulo III). La postura que reiteradamente hemos defendido es que esa variedad de filosofías pueden comprenderse fundamentalmente de dos maneras: como formas positivas y formas no-positivas de investigación filosófica.

Según esta distinción, los autores revisados en el capítulo I son sensibles, a pesar de sus diferencias, a la crítica heideggeriana de la nivelación del ser y el ente, y a la crítica rortiana de la postulación de representaciones privilegiadas que da lugar a modelos epistemológicos. Pues trátase ya de la psicología empírica, del devenir de la conciencia histórica, o de las idealidades platónico-lotzianas, en todo caso estas opciones *son*, y lo que se pretendía hallar no era *lo que es*, sino el ser; en todo caso estas opciones se suponen como representaciones privilegiadas, como pautas o medidas de la verdad, y el mayeuta no aporta patrones de medida. En suma, pues, lo revisado en el capítulo I es legible como variaciones de un mismo planteamiento positivo.

En cambio, para Heidegger y Rorty la filosofía es justamente no un discurso positivo, sino la posibilidad discursiva que arranca de alguna positividad estropeada. En el caso del primero, vimos que el asunto de la filosofía es el ser a diferencia del ente, diferencia que impide derivar el criterio de los entes desde algún otro ente, que impide plantear la ontología al modo de una ontoteología. Sin embargo, a pesar de su diferencia el ser siempre se dice del ente, la ontología es relativa a lo óntico, puesto que

ocurre precisamente cuando las cosas ya no dan de sí. Tal sería el sentido de una ontología fenomenológico-hermenéutica. En el caso del segundo, revisamos la crítica que extiende a toda comprensión epistemológica de la filosofía, es decir, a todo proyecto de conmensuración universal que se erige sobre tales o cuales representaciones privilegiadas que sirven ya como piedra de toque a la investigación, ya como su meta final. A esta dimensión crítica del planteamiento rortiano, siguió la exposición de lo que —imprecisamente— podríamos llamar su dimensión positiva: el diálogo como camino para hacer frente al problema de la validez. Pero lo que esta respuesta comporta es la imposibilidad de ofrecer otras pautas que sirvan de base para averiguar nuevas verdades. El dialogante, según fue descrito, no es quien nombra, sino quien pregunta, escucha e impugna. En pocas palabras, para volver notorias las semejanzas entre Heidegger y Rorty hemos procurado contestar a dos preguntas: en primer lugar: “¿contra qué van?”; en segundo: “¿entonces de qué van?”.

Comprendida la cuestión filosófica del modo en que lo hemos hecho —como la interrogación siempre inconclusa del ser o validez de las cosas—, Heidegger y Rorty presentan algunas de las formulaciones más consistentes de lo que podríamos llamar la negociación entre atender la cosa sin por ello ofrecer la última palabra sobre ella. Representan a un tiempo la preocupación por el asunto y el aguijón crítico de esa misma preocupación. Con todo, no deja de ser cierto que hay otras maneras de comprender la cuestión filosófica. Es un hecho que la historia de la filosofía da testimonio de concepciones heterogéneas. Y asimismo lo es que toda pretensión de homologarlas es irremediablemente injusta, quizá incluso arbitraria. Mas no por arbitraria será también injustificable. En efecto, todo este trabajo puede leerse como la justificación de los cortes a capricho sobre algo (la tradición filosófica) que de suyo no reclama mismidad ni distinción —o que si lo reclama sólo será en virtud del modo en que sea descrita. Dicho de otro modo, los entrelazamientos y las rupturas entre los filósofos tratados que se han visibilizado por razón de nuestra argumentación, no tienen por qué reclamar el asentimiento de todo aquel interesado en esta longeva tradición, o siquiera en los pensadores aquí tratados. Pero han servido al menos a las intenciones de quien escribe.

Bibliografía

Primaria

De Heidegger:

Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, España, 2010.

_____. *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Serbal, España, 1994.

_____ y Cassirer, Ernst. “Debate de Davos”, trad. Guillermo Hoyos, en *Ideas y valores*, vol. 26, no. 48-49, 1977, pp. 87-104.

_____. *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, España, 2007.

_____. *Identidad y diferencia*, ed. de Arturo Leyte, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988.

_____. *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria, Alianza, España, 2004.

_____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. Alberto Ciria, Alianza, España, 2007.

_____. *Pensamientos poéticos*, trad. Alberto Ciria, Herder, España, 2010.

_____. *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, España, 2006.

_____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, España, 2008.

_____. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2012.

De Rorty:

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, EUA, 1989. Versión en castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós, España, 1991.

_____. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. Joan Vergés Gifra, Ariel, España, 2008.

_____. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, EUA, 1991. Versión en castellano: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, España, 1993.

_____. "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey" en *The Review of Metaphysics*, vol. 30, no. 2, 1976, pp. 280-305.

_____. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers 4*, Cambridge University Press, EUA, 2007.

_____. *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Inglaterra, 1999.

_____. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, EUA, 1980. Versión en castellano: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, España, 2013.

_____ y Habermas, Jürgen. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, trad. Patricia Wilson, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

De otros:

Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. Antonio Gómez Ramos, Istmo, España, 2000.

Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Cátedra, Madrid, 1998.

..... *Los caminos de Heidegger*, trad. Angela Ackermann Pilári, Herder, España, 2003.

..... *Verdad y Método II*, trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2004.

Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Herder, España, 1999.

..... *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. Antoni Martínez Riu, Herder, España, 2008.

Husserl, Edmund. "Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl", trans. Lukas Steinacher y Dermot Moran, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII, 2008, pp. 1-6.

..... *La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García Baró, Encuentro, Madrid, 2009.

..... *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, trans. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Springer Science + Business Media, Alemania, 1997.

Leyte, Arturo. *Heidegger*, Alianza, España, 2005.

Lotze, Rudolf Hermann. *Logic*, trad. Bernard Bosanquet, Clarendon Press, Londres, 1884.

Makkreel, Rudolf y Luft, Sebastian. "Dilthey and the Neo-kantians" en Dean Moyar (ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, Routledge, Inglaterra / EUA / Canadá, 2010, pp. 554-597.

Martínez Marzoa, Felipe. *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990.

..... *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.

..... *Historia de la filosofía antigua*, Akal, Madrid, 2000.

..... . *Releer a Kant*, Anthropos, España, 1989.

..... . *Ser y diálogo*, Istmo, Madrid, 1996.

Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteología*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

..... . “La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger” en *Signos filosóficos*, vol. VIII, no. 15, 2006, pp. 65-104.

Secundaria

Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, España, 2009.

..... . *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, España, 2010.

Asher, Lyell. “Heidegger, Rorty, and the Possibility of Being” en Robert Merrill (ed), *Ethics/Aesthetics. Post-Modern Positions*, Misonneuve Press, EUA, 1988.

Blattner, William. “Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice” en Steven Crowell y Jeff Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, California, pp. 10-27.

Bech, Josep Maria. *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Universitat de Barcelona, España, 2001.

Bernstein, Richard. *El giro pragmático*, trad. Pablo Lazo Briones, Anthropos / UAM, España, 2013.

Blum, Peter. “Heidegger and Rorty on the End of Philosophy” en *Metaphilosophy*, vol. 21, no. 3, 1990, pp. 223-238.

Brandom, Robert (ed). *Rorty and his Critics*, Blackwell, Gran Bretaña, 2000.

Caputo, John. “The Thought of Being and the Conversation of Mankind” en *The Review of Metaphysics*, vol. 36, no. 3, 1983, pp. 661-685.

Corominas, Joan y Pascual, José A. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico (G-Ma)*, Gredos, España, 1980.

Duque, Félix (ed.). *Heidegger. Sendas que vienen*, Pensamiento/UAM, 2008.

Fernández Membrive, Miguel. “Frente al imposible espejo de la naturaleza: Rorty y Habermas” en *Daimon*, no. 64, 2015, pp. 35-50.

Gilardi, Pilar. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas, México, 2013.

Guignon, Charles. “On saving Heidegger from Rorty” en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, no. 3, 1986, pp. 401-417.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, La Página, Buenos Aires, 2003.

Penelas, Federico. “Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger” en *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXIII, no. 1, 2011, pp. 109-124.

Platón. *Diálogos V*, trads. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

_____. *Obras completas, Tomo 1*, trad. Patricio de Azcárate, Medina y Navarro, Madrid, 1871.

Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, 1997, Madrid

Serna, Julián. “Heidegger y Rorty: Un cruce de caminos” en *Universitas Philosophica* no. 25-26, 1995-1996, pp. 27-44.

Xolocotzi, Ángel. *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Itaca, México, 2011.

_____. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

Zahavi, Dan, 2017, "The end of what? Phenomenology vs. speculative realism", en R. Winkler (ed.), *Phenomenology and Naturalism*, Routledge, Reino Unido / EUA, pp. 5-25.