



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Martínez Zarazúa, Diego

La libertad como esencia de la verdad: la relación Heidegger-Rorty

Revista de Filosofía Open Insight, vol. X, núm. 19, 2019, Mayo-, pp. 129-147

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421659484011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La libertad como esencia de la verdad: la relación Heidegger-Rorty

Freedom as the Essence of Truth: the Heidegger-Rorty Relationship

Diego Martínez Zarazúa
Universidad Nacional Autónoma de México
diego.m.zarazua@gmail.com

Fecha de recepción: 02-07-2018 • Fecha de aceptación: 25-03-2019

Resumen

Este artículo pretende dar cuenta del vínculo entre Heidegger y Rorty a partir de la comprensión de la libertad como esencia de la verdad. Se busca mostrar de qué manera y en qué medida esta sentencia puede ser reconocida por ambos pensadores. A través de este ejercicio se pretenderá derramar luz sobre la compleja relación que mantienen ambos filósofos, en particular a propósito de las cuestiones de la historia, el lenguaje y la *praxis*. Con ello se espera abonar a un debate que, por lo general, ha tendido a favorecer a Heidegger en detrimento de Rorty.

Palabras clave: Heidegger, lenguaje, libertad, Rorty, verdad.

Abstract

This paper aims to present the connection between Heidegger and Rorty, taking as a starting point the idea of freedom as the essence of truth. It is attempted to show on which ways and to what extent, this idea can be recognized in both philosophers. Through this exercise, it will be tried to shed light upon the complex relationship of Heidegger and Rorty, particularly on the question of history, language and *praxis*. In this way, it is hoped to enrich a debate that has generally favoured Heidegger to the detriment of Rorty.

Keywords: Freedom, Heidegger, Language, Rorty, Truth.

Introducción

En numerosas ocasiones Richard Rorty ha expresado su deuda con Martin Heidegger. Lo considera, junto a Wittgenstein y Dewey, uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Es de notar 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 importantes pensadores ha hecho un mejor trabajo fomentando en nosotros conciencia histórica (Rorty, 1989: 21), sin la cual prolifera con mayor frecuencia aquella idea de que los filósofos nos ocupamos con problemas perennes y eternos. 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 oscuro 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 (1986: 401).

Con todo, el vínculo entre ambos autores no deja de ser problemático. ¿Hasta qué punto es admisible notar los rasgos comunes? Peter Blum (1990), John Caputo (1983) y el mismo Guignon (1986) han contribuido al debate sobre la relación entre Heidegger y Rorty, pero han insistido más bien en sus divergencias que en sus cercanías, aunque tal vez sin la suficiente atención que merece el pensamiento del pragmatista norteamericano. Por eso, en este artículo intentaremos presentar una lectura del vínculo entre ambos pensadores que, si bien no resulte enteramente conciliadora, permita no obstante considerarlos a ambos en su justa medida. Para alcanzar este propósito, es necesario encontrar algún punto de partida común que dé pie al análisis comparativo. Para tal efecto, hemos escogido aquella sentencia que el profesor alemán pronunciara en la conferencia *De la esencia de la verdad*: “la esencia de la verdad se desvela como libertad”

(Heidegger, 2007: 162). A lo largo de este ensayo nos ocuparemos de mostrar de qué manera —y en qué medida— esta misma sentencia de Heidegger puede ser reconocida en el pensamiento de Rorty. A partir de los elementos que esto nos aporte, señalaremos los puntos de divergencia y convergencia que constituyen la compleja relación Heidegger-Rorty.

La exposición seguirá el siguiente orden: comenzaremos por (I) reconstruir el argumento que lleva a Heidegger a encontrar la libertad como esencia de la verdad, tal como hace él mismo en aquel trabajo de 1930; acto seguido, nos ocuparemos de (II) presentar algunas facetas del proyecto filosófico de Rorty que, según entendemos, demandan la asunción de la libertad en la formulación de la verdad; posteriormente, trataremos de (III) volver explícitas las afinidades y desavenencias que reconocemos en las respectivas interpretaciones de aquella fórmula; por último, concluiremos con (IV) algunas breves reiteraciones sobre lo alcanzado hasta ahí.

Heidegger y la libertad como dejar ser

De la esencia de la verdad comienza indicando que se dejarán de lado los ámbitos particulares en que la verdad se pone en juego (p. ej., la experiencia práctica de la vida, cálculos económicos, reflexiones técnicas, inteligencia política, investigación científica, formas artísticas, meditaciones pensantes, o la fe de un culto) y, por el contrario, se propondrá “encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad” (Heidegger, 2007: 162). Para aproximarnos a una respuesta, Heidegger atiende lo que *se*¹ dice del

1 El impersonal «se» o «uno» traduce al castellano la expresión alemana «*das Man*». Con ella, Heidegger pretende dar cuenta del modo de existencia cotidiano y regular del *Da-sein*. “Sin llamar la atención —escribe— y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga [...]. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 2012: 131). Así pues, dado que el uno gobierna la existencia entera, desde lo más vulgar y cotidiano hasta los más «elevados» ejercicios intelectuales, alguna respuesta habrá de ofrecer, entonces, respecto a la cuestión de la verdad.

concepto corriente de verdad, cuya problematización nos conducirá a la sentencia que nos interesa. *Se habla de verdad*, pues, en términos de concordancia. Una cosa puede ser verdadera porque concuerda con lo previamente entendido por ella, así como una proposición también lo puede porque lo que enuncia coincide con la cosa. Cuando la cosa no coincide con lo previamente entendido ni con lo dicho sobre ella, nos encontramos con lo opuesto a la verdad: la falsedad. Y en tanto que buscamos fijar la esencia pura de la verdad, queda claro que la no-verdad deberá no sólo de ser excusada, sino también excluida del planteamiento. Lo que no queda del todo claro, sin embargo, es aquello en lo que podría consistir esa conformidad de la cosa con lo enunciado o supuesto sobre ella, pues de inmediato salta a la vista una inquietante pregunta: ¿en qué sentido decimos hacer coincidir entes de índole tan distinta como lo son el enunciado y la cosa?² Y sin embargo, es enunciado verdadero sólo aquel que se adecue a la cosa. Así pues, sostiene Heidegger, en la medida en que la relación entre enunciado y cosa “siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de adecuación, carece de sentido” (Heidegger, 2007: 156). La caracterización de esta relación se convierte, entonces, en paso fundamental hacia la mostración de la esencia de la verdad.

Uno supondría que el enunciado se refiere a la cosa en tanto la presente, y “lo que el enunciado representador dice de la cosa representada lo dice tal como ella es” (Heidegger, 2007: 156).³ Y es precisamente este «tal como ella sea» donde estriba el núcleo de la cuestión. Pues esta *talidad* o *quididad* (es decir, el ser *tal* cosa, o el

2 Aquí Heidegger hace notar esta confusa noción de la conformidad sirviéndose del ejemplo siguiente: afirmamos que una moneda es redonda. Decimos que el enunciado coincide con la cosa, ¿pero en qué sentido? La moneda es de metal, mientras que el enunciado no es material; la moneda es redonda, mientras que el enunciado ni siquiera tiene naturaleza espacial; con la moneda se puede comprar, mientras que el enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. ¿Bajo qué aspecto, pues, podrían conformar una y otra? (Heidegger, 2007: 155).

3 Valga decir que, para Heidegger, lo representado es «lo puesto delante». Se deslinda, así, de cualquier referencia a una “teoría de la conciencia” (Heidegger, 2007: 156).

qué cosa sea eso de lo que tratamos) sólo se hace patente, de acuerdo a Heidegger, dentro de un ámbito abierto que la cosa no crea, sino que solamente ocupa y asume como ámbito de referencia (2007: 156). Dicho con otras palabras, la cosa misma sólo llega a mostrarse desde su apertura hacia un plexo de referencias y significados, que en la filosofía hermenéutica suele aludirse con la palabra «mundo».⁴ La relación del enunciado y la cosa no es más que la consumación de aquella conexión (interpretamos nosotros: consumación de la conexión de referencias que es el mundo), misma que se da como un *comportarse*, sostiene nuestro autor. Consideramos importante reparar en este último término y en lo que Heidegger advierte en una nota marginal: comportarse es “«detenerse en el claro» (persistir, mantenerse en el claro) de la presencia de lo que está presente” (Heidegger, 2007: 156). Comportarse consiste en mantenerse abierto a lo ente y a lo indicado por él. Sólo desde este carácter abierto del comportarse podrá señalarse algún criterio de conformidad entre enunciado y cosa. Tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar, escribe Heidegger, como algo ya previamente dado (2007: 157) (dado, insistimos, en la referencialidad del mundo, respecto de la cual los enunciados verdaderos son su mera explicitación).⁵

Pero entonces nuestro autor se plantea lo siguiente:

¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y logre la concordancia con ella? Sólo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. Este darse libremente una directriz vinculante

4 Respecto a Heidegger, resultaría más exacto referirse a esto con el término «mundaneidad», tal como es delineado en *Ser y tiempo* § 14. Sin embargo, en el contexto general de la filosofía hermenéutica, «mundo» también suele emplearse para aludir al mencionado plexo de referencias. Preferimos este segundo vocablo por ser de uso más corriente.

5 Decir que ya está ofrecido el criterio de conformidad para el enunciado verdadero, es la manera en que *De la esencia de la verdad* —según es nuestra opinión— traduce lo que en *Ser y tiempo* se formula en el transcurso de §§ 31-34, a saber, que la interpretación (*Auslegung*) no es más que destacar o explicitar las posibilidades proyectivas ya abiertas en el comprender (*Verstehen*).

sólo es posible si se *es libre* para lo que manifiesta en lo abierto (Heidegger, 2007: 158).

De esta manera, llegamos al punto crítico de este apartado, pues vemos colocarse a la libertad como fundamento del carácter abierto del comportarse, mismo que hace posible la conformidad. De ahí la sentencia: “la esencia de la verdad [...] es la libertad” (Heidegger, 2007: 157).

¿Y qué implicaciones se siguen de esto? ¿Acaso que la verdad queda confiada al libre capricho de la subjetividad humana? ¿Que la verdad se constituye por la norma que la libertad se da a sí misma artificialmente? ¿Entonces daremos razón a Nietzsche cuando expresaba su admiración al hombre por su genio constructor que “acierta levantar sobre cimientos inestables [...], sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente compleja” (Nietzsche, 2012: 30); edificio, no obstante, erigido por el arbitrio de la inventiva humana? Ciertamente que no. Pero esta negativa nos supone entender por libertad algo distinto de aquella noción más tradicional de actuar con independencia —es decir, indeterminadamente— respecto de la concatenación causal de la naturaleza.

Contrario a esto, Heidegger sostiene que la libertad es aquello que *permite* al ente mostrarse como tal en el ámbito abierto. Libertad es un *dejar ser* a lo ente (Heidegger, 2007: 159). Es de notar que algo más o menos similar ya venía formulándose desde *Ser y tiempo*. De hecho, en una nota marginal al *Hüttenexemplar*⁶ Heidegger escribe que el § 18 de *Ser y tiempo* prefigura lo que en *De la esencia de la verdad* alcanza mayor radicalidad (Heidegger, 2012: 92). Con todo, aquella prefiguración no deja de ser ilustrativa. A lo largo de aquel párrafo, nuestro autor insiste en entender la libertad como “dejar estar a un ente a la mano tal y como ahora está y para que lo esté” es decir, “dejarlo comparecer como el ente que tiene que ser” con arreglo a su condición respectiva, a su articulación en el mundo significativo

6 El *Hüttenexemplar* es la copia de *Ser y tiempo* que Heidegger guardaba consigo en su cabaña en la Selva Negra, y de la cual se han rescatado numerosas notas marginales que el autor hizo a su *opus magnum*.

(Heidegger, 2012: 92). En suma, *dejar ser* al ente consiste en seguir *libremente* su indicación, comportarnos con respecto a lo que *es*, o como anota sugerentemente Arturo Leyte, perseguir la *interpretación* del ente al hilo de su *interpelación* (2005: 105).

Así pues, libertar al ente, dejarlo ser, implica introducirse en el ámbito de lo abierto, ámbito que “fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como [...] lo no oculto” (Heidegger, 2007: 160). La verdad tiene que ser concebida como desocultamiento (*aletheia*), y la libertad como un exponerse en el desocultamiento de lo ente, en lugar de un mero vagar sin obstáculos,⁷ según sostiene la opinión común (Heidegger, 2007: 159-160). Por eso la libertad no ha de entenderse como propiedad del hombre; si acaso, haríamos mejor invirtiendo la relación: no es el hombre quien posee la libertad, sino la libertad al hombre, pues “es ella la única que le concede a

7 Nos interesa resaltar la similitud de esta concepción de la libertad con la de Spinoza. El filósofo neerlandés tampoco propugnaba un concepto de libertad como instancia indeterminada que permite a la voluntad obrar sin ataduras, puesto que “en la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de cierto modo” (Spinoza, citado por Ramos-Alarcón, 2015: 108). Spinoza tiene que rechazar el concepto de libertad que apunta hacia la libre decisión entre alternativas varias, y reconocer que la mente no es ningún absoluto, sino que está determinada por una serie causal que le precede (Frankel, 2011: 56). La creencia en una libertad absoluta —es decir, absuelta de la determinación causal— tiene por origen la ignorancia de su causa eficiente. Así pues, la libertad verdadera apunta más bien a existir siguiendo únicamente la necesidad que impone la naturaleza propia y, por tanto, determinarse a actuar únicamente conforme a ella (Frankel, 2011: 56). “La libertad del individuo libre no es el escapar al curso determinado de la naturaleza, sino la conciencia y la aceptación de éste” (Frankel, 2011: 58).

Nótese, sin embargo, una importante distinción entre el concepto de libertad en Spinoza y Heidegger que nos ayuda a dilucidar el siguiente pasaje del filósofo alemán: “La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. *Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente).* La libertad es antes que todo esto (antes que libertad «negativa» y «positiva») ese meterse en el desencubrimiento de lo ente como tal” (Heidegger, 2007: 160. Las cursivas son nuestras). Esto comporta que la similitud entre Spinoza y Heidegger no puede ser total, puesto que para el pensador neerlandés la libertad permanece abocada a lo ente (en tanto determinada por una concatenación causal *susceptible de tematización y descripción*), mientras que para Heidegger la libertad alude al esfuerzo de detenerse en el claro que permite la mostración de lo ente (claro al que sólo podemos aludir con torpeza por tratarse de *lo incalculable e inaprehensible*). Mientras que para Spinoza la libertad se constituye por determinación óptica, para Heidegger lo es ontológicamente.

la humanidad esa relación con lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2007: 161).

Y sobre esta totalidad hay que empezar a decir algo. Ella no equivale a la suma de los entes conocidos en cada momento. El *todo*, en este caso, no equivale a *todas sus partes*, sino que apunta hacia algo más: el horizonte que habilita la comparecencia de lo ente (algo a lo que más arriba aludimos como «claro» o «mundo»). Sobre esto escribe Heidegger que “por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente, siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual y más impensado” (Heidegger, 2007: 163). Y así pues, en tanto que habitual e impensado, la totalidad se encubre para permitir el afloramiento de lo ente (o como alguna vez nuestro autor lo expresó: el ser se dona en favor de lo ente). Sólo en la medida en que el misterio —es decir, el ocultamiento del mundo— se rechace a sí mismo en el olvido, podrá el hombre histórico ver emerger el ámbito de lo factible y accesible (Heidegger, 2007: 165); sólo así podrá entablar trato alguno con lo ente.

Ahora bien, el encubrimiento de lo ente en su totalidad, es decir, del mundo u horizonte de comparecencia, no es consecuencia de un defecto en el conocimiento de lo ente, sino que forma parte del carácter esencial de la verdad. La auténtica no-verdad (es decir, no-*alétheia*; no-desocultamiento; ocultamiento) es más antigua que todo carácter abierto de este o aquel ente (Heidegger, 2007: 164), pues como reiteradamente venimos diciendo, es la no-verdad, lo no-aparente como tal, aquello que permite aparecer al ente. “No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino de [...] que, en general, el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre” (Heidegger, 2007: 164). Tan esencial para la verdad, entonces, el misterio como su claridad. La esencia de la verdad comporta la no-verdad; contrario a lo que se había pensado al inicio sobre la falsedad como tema no sólo excusable, sino también excluible de la indagación.

En suma, pues, la verdad entendida como *aletheia*, como desocultamiento o claro en que lo ente viene a mostración, requiere de la libertad como su esencia. O lo que es lo mismo, la verdad es

desoculta por mor del *dejarse implicar libremente* en el ámbito de la indicación referencial.

Rorty y la libertad como falta de compromisos ontológicos

Rorty es un crítico acérrimo de una de las características esenciales del pensamiento moderno, a saber, su pretensión de incondicionalidad. El motivo general que atraviesa sus escritos es el de mostrar lo quimérico de tal pretensión y, a su vez, sugerir las posibilidades para habitar un mundo contingentemente descrito. En el fondo, lo que hace no es otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias dos tesis fundamentales: que la única posibilidad de la validez descansa en el lenguaje, y que éste es ubicuo.⁸

El lenguaje es ubicuo en la medida en que los hombres son “seres que sólo pueden identificar el mundo lingüísticamente” (Fernández, 2015: 38) y a los que, por tanto, resulta imposible pisar fuera de lo lingüísticamente constituido. Ciertamente, ésta no es una tesis exclusiva al pensamiento rortiano. La encontramos explícita y cabalmente asumida en pensadores como Habermas, Foucault, Davidson, Gadamer y, por supuesto, Heidegger.⁹ Sin embargo, también es cierto que no toda la filosofía contemporánea comparte esta asunción, ni siquiera toda la filosofía del lenguaje ni toda la fenomenología hermenéutica. Pues aún hay quienes sostienen que el ejercicio interpretativo se monta en instancias prelingüísticas o «hechos»; posición que nuestros autores descartan enérgicamente.

8 Miguel Fernández Membrive habla de la «ubicuidad del lenguaje» como tesis fundamental y común tanto a Rorty como a Habermas (2015). Que la única posibilidad de la validez se encuentre en el lenguaje es, consideramos nosotros, consecuencia de asumir lo anterior.

9 Aunque la cuestión hermenéutica es tematizada como tal en los §§ 31-34 de *Ser y tiempo*, la obra en su totalidad se encuentra atravesada por ella. Jean Grondin afirma que si bien Heidegger no fue el único de su época en hablar de hermenéutica, fue sin duda “el principal artífice de la transformación filosófica de la hermenéutica” (2008: 45); recuérdese que previo a esta transformación, la hermenéutica detentaba sólo un estatus metodológico en el ámbito particular de las ciencias del espíritu.

Cuando hablamos de un mundo identificado desde el lenguaje nos referimos, como hace Habermas en consonancia con Rorty, a un “acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural” (Habermas, citado en Fernández, 2015: 39). Si bien resulta imposible dar paso alguno fuera del mundo así constituido, no por ello permanece inflexible: tal acervo de supuestos, otra manera de aludir el plexo de significados arriba mencionado, se modifica a través de las vicisitudes de la historia, esto es, de la continua conversación de la humanidad.

La ubicuidad del mundo lingüístico condiciona el tratamiento de la cuestión de la verdad, y vuelve inviable una teoría que la entienda en términos de conformidad, pues verificar correspondencia entre enunciado y cosa

resultaría inviable para seres que [...] no pueden exiliarse de su propio lenguaje [...] para saber qué es o cómo es eso que hay más allá del mismo. Tal operación de contraste requeriría, en todo caso, el tipo de perspectiva «externalista», neutral y sobre todo imposible a la que [...] Hilary Putnam se ha referido como el «Ojo de Dios» (Fernández, 2015: 38).

¿Qué forma de validez es, entonces, posible sobre la asunción de la ubicuidad de la red lingüística? Habermas, todavía en consonancia con Rorty, responde que

dado que la verdad de las creencias y oraciones sólo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos salirnos —en tanto que seres reflexionantes— del círculo mágico del lenguaje. *Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista del conocimiento y un concepto holista de fundamentación* (Habermas, 2002: 275. Las cursivas son nuestras).

La validez de los enunciados se alcanza discursivamente por medio del ejercicio de la justificación, es decir, en el transcurso del ejercicio dialógico de convencer y ser convencido por los interlocutores;

todos ellos, en cualquier caso, puestos en comunión por un mundo lingüístico compartido.

Ahora bien, aunque es cierto que en este artículo tratamos con concepciones de verdad distintas a la correspondentista, también lo es que ésta resulta paradigmática. Quizá por este motivo Rorty prefiera sustituir el término de verdad por el de justificación, que no lastra, como el primero, con el peso de lo incondicionado y el compromiso de verificación. Tal sustitución nos parece útil, mas no necesaria. Y dada la importancia que en este artículo detenta el término «verdad», optamos por conservarlo bajo el entendido de que, en lo tocante a Rorty, el término «verdad» mienta lo que el de «justificación».

Con base en las dos tesis expuestas, el profesor norteamericano hace una lectura de la tradición moderna (aunque de vez en cuando aparezcan reminiscencias a la antigüedad) que la muestra no tanto falsa, sino encarrilada hacia pseudoproblemas irresolubles y, por consiguiente, de poco interés. Nuestro autor está convencido de que los problemas clásicos y engorrosos de la tradición filosófica empezarían a disolverse de reformular algunas cuestiones cruciales. Para comprender en qué sentido la libertad figura como esencia de la verdad, esbozaremos brevemente esta lectura «terapéutica» de la filosofía.

El pensamiento moderno comprende más o menos un periodo de tiempo cuyo esfuerzo inicial es visto en Descartes y cuya última gran tentativa se expresa en Husserl y Russell. Lo característico de esta etapa es su denodado propósito de formular una instancia incondicionada que sirva para dar razón (o rehusarla) a toda posible pretensión de verdad. Dependiendo del pensador, la jurisdicción de dicha instancia puede extenderse de manera universal, o limitarse solamente a un ámbito particular de lo humano. Rorty da el nombre de «epistemología» a esta empresa. La epistemología busca formular algo que sirva a la investigación como 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” (Rorty, 1989: 287). Estos fundamentos, se piensa, constriñen los caminos de la investigación

en general y, por tanto, se vuelven terreno común a todo discurso con pretensiones de validez. En otras palabras, los fundamentos vuelven posible la conmensuración, esto es, la capacidad de someter todo a “un conjunto de reglas que nos dicen 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” (Rorty, 1989: 288). Por un tiempo se pensó que ese conjunto de reglas provenía desde fuera de nosotros (desde el mundo del Ser, en oposición al del Devenir); más tarde, que tales reglas se encontraban inscritas en el propio sujeto (desde luego, a partir de Kant); y en tiempos más recientes se propuso que provenían del lenguaje, supuesto que proporcione el esquema universal de todo posible contenido (Rorty, 1989: 288). El esfuerzo epistemológico es, no obstante, en cada caso el mismo: argumentar de tal forma que se logre mostrar el armazón como un objeto que se imponga inapelablemente y que clausure la posibilidad de otras alternativas de discurso. La epistemología, concluye Rorty, es el deseo de sustituir la *conversación* entre personas por la *confrontación* con lo objetivamente impuesto en cuanto determinante de las creencias.

¿Y cómo entender el deseo de objetividad en el contexto del lenguaje asumido como condición de la verdad? Rorty sugiere recuperar la opinión «existencialista» de Sartre, que embona bien con el supuesto lingüístico sobre el que se monta su propio proyecto pragmático. Si pudiéramos hacer de tal armazón, piensa nuestro autor,

algo tan inevitable como el ser arrastrados de una a otra parte, o el quedarse transpuestos ante una visión que nos deja sin habla, ya no tendríamos la responsabilidad de elegir entre palabras e ideas, teorías y vocabularios rivales. Este intento de sacudirse la responsabilidad es lo que Sartre describe como intento de convertirse en una cosa —en un *être-en-soi*—. [...] Desde el punto de vista de Sartre, el deseo de encontrar estas necesidades es el deseo de renunciar a la propia libertad para instaurar otra teoría o vocabulario alternativos (Rorty, 1989: 339).

Para Rorty, el hombre no puede más que conocer a partir de descripciones opcionales. Así, las producciones de las *Naturwissenschaften* quedan a pie de igualdad con “las descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos”, en tanto que todas ellas “están simplemente dentro del repertorio de auto-descripciones que tenemos a nuestra disposición” (Rorty, 1989: 327-328). Por lo tanto, quien pretenda hacer valer metafísicamente algunas de esas descripciones opcionales sólo fomentará la ilusión de que podemos constreñir la *libertad* para determinarnos entre alternativas y, de esta manera, soslayar “la responsabilidad de elegir el propio proyecto” (Rorty, 1989: 326).

Es así como llegamos al meollo de la cuestión que nos atañe: somos *libres* para determinarnos a partir de descripciones alternativas. Ninguna vía de descripción demanda privilegio ontológico. Pues el privilegio, que de hecho lo hay, se obtiene únicamente en función de las exigencias fácticas, y es desarrollado por Rorty en el marco de un proyecto pragmatista. Así es como cabe entender la libertad como esencia de la verdad: lo verdadero, entendido como lo justificado contingente y discursivamente, supone por principio la *libertad* — respecto de ataduras ontológicas— para asumir o abandonar vocabularios en función de las exigencias fácticas. Dicho de otra manera, la libertad (entendida como falta de ataduras ontológicas) es esencial (en tanto que su indeterminabilidad es inexorable) para la verdad (ahora identificada con la justificación).

Las diferencias de acento entre Heidegger y Rorty

En varios lugares, los comentaristas han señalado coincidencias entre Heidegger y Rorty, puntos en común que son aún más fáciles de avistar por ser el propio Rorty quien reiteradamente hace mención de sus simpatías por Heidegger y el influjo que la obra de éste ha tenido en la suya. Podemos notar semejanzas en la atención que ambos ponen en el lenguaje y su negativa a suponer que estamos capacitados para trascenderlo; también en que los dos asumen la historicidad como condición de la existencia humana y su conocimiento;

coinciden, de igual manera, en entender al hombre como *praxis*, pues para Heidegger el ser del hombre se constituye por su proyectividad, y para Rorty en lo que hace de sí mismo. Por supuesto que se podrían mencionar más aspectos de su suelo común, pero en los que ahora destacamos creemos ver puntos de convergencia desde los cuales, a un tiempo, se desarrollan divergencias. Donde cruzan es también donde no lo hacen. Esperamos que mostrando la imbricación de *lenguaje*, *historicidad* y *praxis* quedemos francos para hacer valer las diferencias *de acento* entre Heidegger y Rorty.

En *Ser y tiempo* se distingue a la existencia humana del resto de seres existentes (al *ser-ahí* o *Dasein* de los entes que *están ahí*) por el carácter de la posibilidad. El *Dasein*, escribe Heidegger, “no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad” (Heidegger, 2012: 162). No hemos reparado lo suficiente en esto si aún vemos al hombre como sujeto sustantivo al que le es propia la facultad de hacer o no hacer algo. Pues en tanto existente, el *Dasein* está apropiándose posibilidades, lo que también significa que mientras el hombre viva se mantendrá en actividad apropiativa. En este sentido, decimos que el hombre es *praxis*, dado que su acción no llega a término. El pragmatismo es afín a esta idea, puesto que supone que el hombre es siempre aquello que hace de sí.

Insistimos: el hombre es *ya* su posibilidad efectiva, su indeterminación vigentemente determinada. Esto no significa que antes de *ya* ser algo, fuese previamente un manojo de posibilidades puras que posteriormente concretaran en algo. Dicho de otra manera, no significa que hay una idea en sí del hombre, aunque fuese la de no ser nada en concreto. Sin duda a esto apunta Rorty cuando escribe que

ni siquiera diciendo que el hombre es a la vez sujeto y objeto, *pour-soi* y *en-soi*, estamos captando nuestra esencia. No escapamos del Platonismo diciendo que «nuestra esencia es no tener ninguna esencia» si luego tratamos de servirnos de esta idea como base para un intento constructivo y sistemático de averiguar nuevas verdades sobre los seres humanos (1989: 341).

El ser-proyecto del hombre no parte de una indeterminación pura y abstracta, sino desde la circunstancia concreta de posibilidades asequibles que hereda de la tradición.¹⁰ La *historicidad* es la herencia situacional en que el hombre habita, y desde y hacia la cual transcurre su proyecto. El *lenguaje* del *Dasein*, en cuanto plexo significativo, es legado por una historia que habilita y da dirección a la *praxis*.

Nos es dado pensar que lo hasta aquí dicho corresponde al pensamiento de nuestros dos autores; es por ello que cabe señalar un suelo común a ambos. Pero, como ya hemos advertido, es aquí donde a su vez se suscita una diferencia de acento, diferencia que responde a supuestos particulares de cada cual que quedan sin compartir, y a cuya dilucidación hemos dedicado las dos secciones que preceden. Nos referimos al concepto de libertad.

Según hemos venido diciendo, Heidegger entiende por libertad aquello que hace posible la relación del hombre con lo ente, en tanto se comporte implicándose en el desencubrimiento del mundo. Lee-mos en esto una inclinación por atender el influjo y efecto de una tradición que, retrayéndose, deja ser a los entes en el claro del des-ocultamiento. En esta inclinación se anuncia cierto cambio de la mirada, desde una analítica existencial que caracterizó al hombre como ser proyectivo, ser para el futuro y para la muerte, hacia el pasado, el ser-sido y el origen. Este cambio de temática es lo que comúnmente se entiende por la «torna» (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger. Franco Volpi hace notar que las razones de ésta —según el mismo Heidegger, expresada por vez primera en el paso del § 5 al 6 de la conferencia *De la esencia de la verdad* (Heidegger, 2007: 164)— ya son legibles desde *Ser y tiempo* (Volpi, 2010: 22). Volpi nos muestra que Heidegger mismo comenzaba a sospechar de cierta unilateralidad en el análisis, en la medida en que el *Dasein* había sido analizado en cuanto a su proyección futura hacia lo posible, y había descuidado

10 Algo parecido busca decirnos Gianni Vattimo al escribir que “la existencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de algo, está siempre situado, está aquí” (2012: 29-30).

el análisis de la procedencia del *Dasein* (2010: 23). Es probable, continúa el texto de Volpi recuperando un extracto de *Ser y tiempo*,

que el cuestionamiento relativo a la integridad del *Dasein* haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación al *estar vuelto hacia el fin*. Pero la muerte no es sino el «término» del *Dasein* o, dicho formalmente, *uno* de los términos que encierran la integridad del *Dasein*. El otro «término» es el «comienzo», el «nacimiento». [...] El *Dasein* fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, «hacia delante», y deja «tras de sí todo lo sido» (2010: 22).

Entonces, nos dice ahora la voz de Volpi, sucede que Heidegger comienza a plantearse

la cuestión de la procedencia del *Dasein*: ¿de qué inalcanzable origen derivan la existencia finita y la facticidad en las que se encuentra arrojado el *Dasein*? ¿Puede este último alumbrar la dimensión que lo condiciona, si por principio ésta se sustrae a su vista y a su disponibilidad? [...] Se abre aquí el problema de la historia y de la historicidad del *Dasein* (2010: 24).¹¹

Leemos aquí la insistencia en el peso de la historicidad, y también en el carácter de indisponibilidad que le es propio —expresado antes en términos de ocultamiento. Esto que señala Volpi también es

11 Queremos hacer notar que los últimos dos pasajes que hemos citado del texto de Volpi resultan más interesantes al argumento en curso si se considera el doble registro de la palabra *Dasein* que señala 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 término *Dasein*” (Gilardi, 2013: 25). Esta ambigüedad del término *Dasein* reclama nuestra atención en tanto que así no sólo se plantearía la cuestión de la procedencia de la existencia humana, sino también la de su horizonte —y, en cierto sentido del ser.

recalcado por el mismo Rorty al escribir que a Heidegger le interesa “devolver la fuerza a las «palabras más elementales» en las que el *Da-sein* se ha expresado en el pasado. Nuestra relación con la tradición debe ser una reaudición de lo que ya no puede oírse” (Rorty, 1993: 34). Éste es, pues, el acento que pone Heidegger: el énfasis en la pesadez de la historicidad que condiciona la libertad, en tal medida que a la libertad no competa entonces deshacerse de ese peso, sino *dejarlo ser*.

Por todo lo dicho hasta aquí, a propósito de Rorty, quizá ya se haya intuido dónde pone el acento. Es muy cierto que Rorty no desestima el *comienzo* en tanto condición del proyecto humano, pero también lo es que alude a esta condición de manera más ligera. Esto puede notarse cuando le escuchamos decir cosas como que primero habremos de vernos como seres *en-soi* antes de que tenga sentido que nos veamos como *pour-soi*, es decir, vernos primero como seres descritos por afirmaciones objetivamente verdaderas en el juicio de los semejantes, antes que descritos por afirmaciones más creativas (Rorty, 1989: 330-331). Porque la creatividad sólo tiene caso cuando nos aparta conscientemente de una norma entendida correctamente. Pero aunque esto atestigua que para Rorty hay, en efecto, un trato apropiativo con la tradición, también nos sugiere qué clase de trato: uno que supone la posibilidad de *apartarnos* en alguna medida de la tradición, porque hace de ella “un conjunto de metáforas opcionales” (Rorty, 1989: 150), conjunto que, así como elegido, puede también ser descartado. Para Rorty, pues, la tradición sobre el hombre parece ser mucho más liviana.

Conclusiones

A lo largo de este escrito hemos ensayado un camino posible para pensar el complejo vínculo que une a Rorty con Heidegger. Según hemos visto, ambos comparten un vasto suelo filosófico: asumen por igual la ubicuidad del lenguaje, la condición histórica del *Dasein* y la noción de que éste se constituye por su propia *praxis*. Con todo, hemos podido notar que el vínculo se acerca a un límite cuando se

considera la cuestión de la libertad. Pues comprendida como *dejar ser*, la libertad se cumple en el perseverar dentro del ámbito de lo desoculto, es decir, permitiendo que lo ente nos interpele y se ofrezca como lo que es *en verdad*. La libertad, tal como la entiende Heidegger, nos compromete con lo que las cosas *son*, es decir, con el *ser* —que, por cierto, no significa algo estable y fijo, o siquiera *algo* en concreto, sino el horizonte de comparecencia de lo que, por contra, sí es ente, concreto y estable. En cambio, Rorty insiste en nuestra falta de compromisos, y precisamente de compromisos ontológicos, que nos aten a alguna forma específica de verdad, y que nos eximan en algún sentido de la responsabilidad de elegir un proyecto propio (un vocabulario propio). El pragmatista declara que no hay tales compromisos, ni mantenemos deuda alguna como no sea la que nos ata a nuestros interlocutores en el curso de la conversación.

En virtud del modo en que cada cual concibe la libertad, se debe lo que hemos llamado diferencias de acento entre Heidegger y Rorty. Así nos explicamos, por un lado, el tono optimista de Rorty cuando habla de nuestra posibilidad para recrearnos mediante vocabularios alternativos a los ya normalizados; y por el otro, el que Heidegger nos inste a ser lo que *ya* somos desde el *comienzo*, a reconocer el inexorable vínculo que la proyección futura mantiene con el ser-sido. En suma, es por razón de la libertad que explicamos lo que para uno es el vigor, y lo que para el otro es la endebles, de la fuerza de las palabras que nos ha legado la tradición.

Referencias

- Blum, P. (1990). "Heidegger and Rorty on 'The end of philosophy'", *Metaphilosophy*, vol. 21, n. 3, pp. 223-238.
- Caputo, J. (1983). "The thought of Being and the conversation of mankind: The case of Heidegger and Rorty", *The Review of Metaphysics*, vol. 36, no. 3, pp. 661-685.
- Fernández-Membrive, M. (2015). "Frente al imposible espejo de la naturaleza: Rorty y Habermas" *Daimon*, n. 64, pp. 35-50.

- Frankel, S. (2011). "Determined to be free: The meaning of freedom in Spinoza's Theologico-Political treatise", *The Review of Politics*, vol. 73, n. 1, pp. 55-75.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona: Herder.
- Guignon, Ch. (1986). "On saving Heidegger from Rorty", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, n. 3, pp. 401-417.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Ramos-Alarcón, L. (2015). "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", *Diánoia*, vol. LX, n. 75, pp. 105-128.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- (1993). *Escritos filosóficos II: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2012). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia.