

## Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger

*Federico Penelas*

*Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas  
y Técnicas*

**Resumen:** En el presente trabajo se hace un recorrido por la recepción norteamericana en clave pragmatista de la obra de Heidegger. Se presentan sucintamente las lecturas realizadas por Brandom y Ockrent, para luego concentrarse en la articulación que hace Rorty del legado heideggeriano con la obra de Wittgenstein y de los pragmatistas clásicos, especialmente Dewey. La apropiación rortiana de Heidegger supone un compromiso antiesencialista, a nivel filosófico y metafilosófico, que requiere una serie de operaciones de lectura en relación, especialmente, con el último Heidegger, de difícil asimilación por parte de la tradición pragmatista. La tensión entre nostalgia e ironismo será una clave de dicha apropiación y una oportunidad para pensar sus límites.

**Palabras clave:** Heidegger, Rorty, pragmatismo, ironismo, antiesencialismo

**Abstract:** "Pragmatist Receptions of Martin Heidegger". This paper studies the American Pragmatist reception of Heidegger's thought. The article briefly presents Brandom's and Okrent's readings of Heidegger, paying attention afterwards to Rorty's articulation of the Heideggerian legacy with the work of Wittgenstein and classical Pragmatists, especially Dewey. Rorty's appropriation of Heidegger assumes a philosophical and metaphilosophical anti-essentialist commitment. This commitment requires some reading operations in relation to the last Heidegger, who cannot be easily assimilated by the Pragmatist tradition. The tension between irony and nostalgia will be crucial for Rorty's appropriation of Heidegger's thought.

**Key words:** Heidegger, Rorty, Pragmatism, ironism, anti-essentialism

¿Qué significa leer mal a un filósofo? Seguramente cada época e incluso cada una de las distintas parroquias filosóficas tenga una respuesta diversa a esa pregunta. Pero lo cierto es que hoy no nos parece descabellado pensar, como Harold Bloom, a la historia de la cultura como una historia de la mala lectura. Sin duda, no leer a un filósofo también es una forma de lectura, dado que, como decía Borges, “no leer ya es un juicio”. Y, seguramente, cada época y cada parroquia tendrá sus criterios de qué es no leer mal y qué es no leer bien. Carnap leyó a Heidegger y probablemente podamos coincidir en que lo leyó mal. La tradición analítica que bajo su influjo se formó a partir de los años 50 en EE.UU. adquirió el criterio de que no leer a Heidegger era una buena lectura. La historia que quiero sucintamente contar es la historia de un grupo de filósofos provenientes de esa tradición que ofrecieron tal vez para muchos una mala lectura de Heidegger, pero que se esforzaron y se esfuerzan por imponer como criterio que no leer a Heidegger es una mala lectura. En particular me referiré a la lectura pragmatista del corpus heideggeriano, con especial atención a la apropiación que hizo Richard Rorty del pensador alemán<sup>1</sup>.

La historia de la recepción pragmatista de la obra de Heidegger tiene, a mi juicio, los siguientes hitos:

- a) funcionando como una mera indicación legitimadora de futuras apropiaciones, el *dictum* del propio Dewey, refiriéndose a *Sein und Zeit*, como “una descripción de *la situación* en alemán trascendental”<sup>2</sup>;
- b) la lectura que Brandom hiciera a principios de los años 80 de la “Primera sección” de la mencionada obra en su artículo “Heidegger’s Categories in *Being and Time*”<sup>3</sup>;

---

<sup>1</sup> El tema es pues el influjo heideggeriano en los pensadores de corte pragmatista, diferenciándose de otro objeto de investigación, poco desarrollado, que es el del influjo del pragmatismo clásico en la obra del mismo Heidegger. Hubert Dreyfus señala que Gadamer le hizo ver que Heidegger estuvo en contacto con la obra de los pragmatistas americanos a través de Emil Lask. Cf. Dreyfus, Hubert, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger’s Being and Time Division 1*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, p. 6 (especialmente nota 7, p. 342). Agradezco a P. Quintanilla por esta observación.

<sup>2</sup> Citado en: Rorty, Richard, “Heidegger, Contingency and Pragmatism”, en: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 32. *Situación* es el concepto onto-epistemológico fundamental del pragmatismo de Dewey.

<sup>3</sup> Brandom, Robert, “Heidegger’s Categories in *Being and Time*”, en: *The Monist*, LXVI (1983), pp. 387-409; reimpresso en: Dreyfus, Hubert L. y Harrison Hall (eds.), *Heidegger*:

- c) el libro de Mark Okrent *Heidegger's Pragmatism*<sup>4</sup>, de fines de los años ochenta;
- d) la lectura rortiana de la obra de Heidegger; y
- e) el uso reciente por parte de Brandom de su mencionada lectura de *Sein und Zeit* para poder construir la secuencia Spinoza-Leibniz-Kant-Hegel-Frege-Heidegger-Wittgenstein-Sellars en tanto derrotero de la concepción de la intencionalidad que él mismo terminó de configurar a mediados de los años 90 con la publicación de *Making It Explicit*<sup>5</sup>.

En lo que sigue me detendré brevemente en los aportes de Brandom y Okrent para luego concentrarme en la lectura rortiana.

El esfuerzo de Brandom se concentra en extraer un conjunto de argumentos que coincidan con aquellos ofrecidos por él a favor de una pragmática normativa. Realiza tal movimiento a partir del usufructo de la dicotomía *Zuhandensein/Vorhandensein* en tanto dos estructuras de la intencionalidad. Su atención está concentrada en los siguientes aspectos de la presentación heideggeriana:

- a) el carácter primordial del plano del *Zuhandensein* en relación con el plano del *Vorhandensein*;
- b) el hecho de que la intencionalidad de las cosas del tipo *zuhanden* es de carácter pre-conceptual en la medida en que estas presentan una significancia práctica en tanto articulación de roles que les son propios y roles que no les son propios;
- c) el hecho de que dichas significancias son de tipo normativo, normatividad a su vez socialmente instituida, lo cual da lugar al desarrollo de un funcionalismo práctico social en relación con esa clase básica e irreductible de intencionalidad;
- d) el hecho de que el enraizamiento del *Vorhandensein* en el *Zuhandensein* se articula a través del uso de cierto instrumental específico, el equipamiento lingüístico, en particular el equipamiento constituido por las aserciones, a través de un procedimiento de abstracción de propiedades

---

*A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, pp. 45-64, y como "Heidegger's Categories in *Sein und Zeit*", cap. 10, en: Brandom, Robert, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 2002.

<sup>4</sup> Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Nueva York: Cornell University Press, 1988.

<sup>5</sup> Cf. Brandom, Robert, *Tales of the Mighty Dead*, introducción y capítulos 10 y 11.

a partir de roles funcionales, de contenidos semánticos a partir de significancias prácticas;

- e) el hecho de que la estructura del *Dasein* es holística, pues la dependencia de sentido entre las dos intencionalidades es recíproca, en tanto, a pesar de que el plano del *Vorhandensein* no es ni básico ni irreductible, no hay *Dasein*, ni por lo tanto *Zuhandensein*, sin lenguaje, sin tratar a las cosas como *vorhanden*

A través de la argumentación a favor de esos puntos, Brandom es capaz de ver en Heidegger un pieza fundamental en el desarrollo de una concepción pragmatista de la intencionalidad, en la medida en que ha aportado una profundización mayor en la “tradición de Hegel y su versión socializada de lo que Kant había hecho con la aproximación a la normatividad propia de la Ilustración”<sup>6</sup>. La operación de Brandom, en definitiva, es la de concentrarse en los párrafos de *Sein und Zeit* que le permiten generar una interpretación funcional a su pragmática normativa. Brandom no tiene la pretensión de hacer una lectura integral de la producción heideggeriana, sino de concentrarse en el aporte que la “Primera sección” de *Sein und Zeit* pueda ofrecer al pragmatismo de carácter social que él mismo pretende defender.

Por el contrario, la obra de Okrent, aunque menos ambiciosa que la de Brandom, en tanto no pretende respaldarse en la historia de la filosofía para configurar una nueva aproximación pragmatista a conceptos como *intencionalidad*, *normatividad* u *objetividad*, es sí más pretenciosa en cuanto quiere dar cuenta de la totalidad de la obra de Heidegger tomando como eje de lectura la presencia o ausencia de reverberaciones pragmatistas en sus textos. El esfuerzo de Okrent es el de definir dos momentos en Heidegger: uno claramente pragmatista, tomando a *Sein und Zeit* y *Die Grundprobleme der Phänomenologie* como piezas fundamentales; y otro, posterior a 1935, en el que el recurso a la “verdad del Ser” (*alétheia*) presenta un fondo difícilmente asimilable por las diversas formas de pragmatismo contemporáneo.

El diagnóstico que hace Okrent del pragmatismo del primer Heidegger se hace en términos similares a los propuestos por Brandom. La novedad del planteamiento se da en el énfasis que pone Okrent en la estructura trascendental de la argumentación heideggeriana y, especialmente, en las premisas verificacionistas que, a su juicio (siguiendo a Strawson), la argumentación de tipo trascendental requiere. Dichas premisas son para Okrent reconocibles

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 82.

en los textos de Heidegger, aunque configurando una versión de verificacionismo que difiere de la tradicional en que no solo las oraciones sino también las acciones son portadoras de significado.

En cuanto al tratamiento que hace Okrent del último Heidegger, su tesis es que se encuentran, en sus textos y conferencias escritos y pronunciados con posterioridad a 1935, dos lados a considerar. Por una parte, Heidegger concluye que la metafísica se ha completado en la sociedad contemporánea a través de la actitud tecno-científica vigente. De este modo, las respuestas a las preguntas ontológicas acerca de qué significa para un ente ser y acerca de qué tipos metafísicos de entes hay, se ofrecen en términos pragmáticos, teniendo en cuenta los compromisos ontológicos de la ciencia entendida a su vez prácticamente. Más allá del rechazo por parte de Heidegger a este devenir de la metafísica (rechazo que remite al tema de la nostalgia heideggeriana al que aludiré más adelante), lo cierto según Okrent es que Heidegger ha sido consistente en afirmar que la metafísica ha alcanzado su *télos* en la ciencia y la tecnología.

Pero, por otra parte, hay un segundo aspecto en la obra del último Heidegger según el cual “sobre y más allá de la metafísica, sobre y más allá de las preguntas concernientes a qué significa para algo ser o qué tipos de entidades hay –preguntas que él ha llegado a ver como definitivas para la filosofía y que son capaces de ser respondidas solo pragmáticamente– hay otra pregunta que tiene un estatus único y que no puede ser respondida, ya sea científica, ya sea pragmáticamente. Se trata de la pregunta por ‘la verdad del ser’ –la *alétheia*...”<sup>7</sup>.

Así, si bien para Okrent persiste un fondo pragmatista en el segundo Heidegger, el mismo se distancia fuertemente del pragmatismo contemporáneo, por un lado, en virtud de su raigambre trascendentalista, y, por el otro, lo que es más importante, porque está fuertemente restringido, pues “no puede haber ni una investigación pragmáticamente determinada acerca de la verdad del ser ni una ciencia de la verdad del ser”<sup>8</sup>. La mejor presentación acerca de en qué sentido Okrent puede leer al último Heidegger en esta clave que lo aleja del pragmatismo, la da Rorty al presentar en los siguientes términos el esfuerzo heideggeriano de dar lugar en el pensamiento a la verdad del ser: “el Heidegger más viejo se retrotrajo desde las oraciones y el discurso hacia las palabras aisladas –palabras que debían ser abandonadas tan pronto como

---

<sup>7</sup> Okrent, Mark, *o.c.*, p. 8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 262.

cesaran de ser sugerencias (*Winke*) y se transformarán en signos (*Zeichen*), tan pronto como entraran en relaciones con otras palabras y así se volvieran herramientas para cumplir con determinados propósitos”<sup>9</sup>.

Las lecturas heideggerianas de Brandom y Okrent son, por lo ya sintéticamente señalado, inofensivas para quien quiera mantener vivo el rechazo explícito de Heidegger al pragmatismo norteamericano. Brandom no ha hecho más que delinear al Heidegger que puede insertar en la genealogía de su pragmática normativa; y, podría decirse, dicho Heidegger, encapsulado en la “Primera sección”, aislado del resto de su obra, no es en absoluto Heidegger. Okrent, por su parte, puede ser leído como dando sustento a una lectura que pone de manifiesto el anti-pragmatismo esencial de Heidegger, en la medida en que sus posibles atisbos pragmatistas de la primera etapa deben desconsiderarse, o mejor dicho, contextualizarse, en un fondo que vuelve a la totalidad del corpus heideggeriano inasimilable a las diversas formas de pragmatismo, las cuales están siempre en relación, a veces tensa, con alguna forma de naturalismo. Tal vez por ello dichas interpretaciones son poco conocidas y han generado poco revuelo.

La lectura rortiana, sin embargo, ha generado una resistencia inmediata. Ya a mediados de los años 80, cuando aún Rorty no había publicado sus más ambiciosos artículos sobre la obra del filósofo alemán, Charles Guignon (editor del *Cambridge Companion to Heidegger*) se vio en la necesidad de publicar un artículo bajo el sugerente título “On Saving Heidegger from Rorty”<sup>10</sup>. El título es engañoso pues Guignon no impugna la interpretación rortiana. Por el contrario, reconoce como viable la apropiación que hace Rorty de desarrollos heideggerianos tales como la crítica de la tradición filosófica occidental, la crítica del subjetivismo o la primacía de la práctica social sobre la teoría. Lo que Guignon impugna es la asimilación completa que pueda hacerse de ambos pensadores. Y, así, se preocupa por resaltar las diferencias entre ellos.

Con perspicacia, Guignon identifica tres planos donde el pensamiento de uno y otro se distancian: sus diversas concepciones de la historia, del lenguaje (o la verdad) y de la naturaleza de la existencia humana. Para él, la concepción heideggeriana de la historia se presenta como una respuesta al historicismo del siglo XIX y su tendencia a ver la historia como un conjunto

---

<sup>9</sup> Rorty, Richard, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, en: *Essays on Heidegger and Others*, p. 52.

<sup>10</sup> Guignon, Charles, “On Saving Heidegger from Rorty”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVI, 3 (1986), pp. 401-417.

sin coherencia interna de épocas diversas, disjuntas, inconmensurables. El anti-relativismo de Heidegger se despliega bajo la idea de que hay significados transhistóricos por debajo de la historia dándole a esta unidad coherencial. A su vez, la disquisición heideggeriana en torno de la distinción entre lenguaje auténtico y lenguaje inauténtico, base de la configuración del concepto de *alétheia*, conduce a la figura del lenguaje como la casa del Ser; de modo que “acceder al lenguaje es acceder al Ser, y por lo tanto, a su vez, es acceder a la ‘verdad’ como la apertura primordial del Ser”<sup>11</sup>. Por último, Heidegger ha elaborado una profunda crítica de la concepción cartesiana, subjetivista, de la existencia humana, a través de su descripción del *Dasein* como ser-en-el-mundo, contextualizado siempre en un mundo específico. Esto se conjuga con la pretensión del último Heidegger, en el marco de su crítica a la era tecnológica, de que hay maneras más apropiadas, más profundas, más primordiales de ser en el mundo.

En efecto, las posiciones heideggerianas mencionadas por Guignon chocan fuertemente con el pragmatismo etnocentrista de Rorty. Y se trata justamente de los aspectos que Rorty ha señalado como los puntos en los que él se distancia de la obra de Heidegger. Con lo cual Guignon no ha hecho más que repetir lo dicho por el mismo Rorty, señalando cuáles son los puntos de contacto y cuáles los de distanciamiento. No se trataba entonces de salvar a Heidegger de Rorty, pues no hay denuncia alguna de tergiversación. Se trataba más bien de salvar al pensamiento filosófico de la posible influencia rortiana. Esta asimilación entre Heidegger y el pensamiento filosófico que el título del artículo de Guignon lleva implícita será la denuncia esencial que Rorty desplegará contra el Heidegger que su pragmatismo no puede asimilar.

Pero veamos pausadamente cuál es la operación que Rorty lleva a cabo con Heidegger. Esta es mucho más compleja que las desarrolladas por Brandom y Okrent. Pues, además de adoptar las lecturas de Brandom y de Okrent, se propone ofrecer una interpretación de algunos aspectos de la obra de Heidegger de difícil digestión para el pragmatista, así como argumentar en contra de los elementos que desde su perspectiva son indefendibles.

Este doble juego de asimilación y rechazo le da a Rorty una ocasión para realizar la operación que más le interesa. En efecto, trataré de mostrar que el acto rortiano de leer a Heidegger conlleva performativamente una defensa del antiesencialismo metafilosófico. Dicha defensa será tal en la medida en que su

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 411.

apropiación de Heidegger pueda ser ofrecida como una intervención frente a, por un lado, quienes fieles a Heidegger rechacen toda afiliación pragmatista; y, por el otro, quienes lean en clave nazi el texto heideggeriano sobre la base de la conducta política del filósofo alemán.

La primera recensión del pensamiento de Heidegger por parte de Rorty se remonta a mediados de los años 60, a su artículo “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”<sup>12</sup>. Allí Rorty defiende la idea de que la adopción del giro lingüístico no parece suponer más que lo que él denomina “nominalismo metodológico”, tesis que a su vez puede parafrasearse de una manera lo suficientemente poco robusta como para estar libre del pedido de justificación del nuevo punto de partida. Rorty define al nominalismo metodológico de la siguiente manera: “la postura según la cual todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o ‘naturalezas’ que (a) no pueden ser contestadas mediante indagación empírica acerca de la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que (b) pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden ser respondidas respondiendo a preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera”<sup>13</sup>.

La idea de Rorty es que, si el nominalismo metodológico es la única tesis sustantiva que sustenta al giro lingüístico, la manera adecuada de defenderla frente a pedidos de justificación de ese supuesto es pasándole la carga de la prueba al adversario: “preguntando por (a) un problema sobre la naturaleza de un concepto particular que no puede solucionarse así y (b) los criterios para juzgar respuestas a este problema”<sup>14</sup>. Con estos resultados en mente Rorty culmina el trabajo mencionado preguntándose qué salidas le quedan a la filosofía a partir de, o frente a, el giro lingüístico. Rorty identificó entonces seis salidas ejemplificadas por (o al menos, con un aire de familia con la obra de) (1) Husserl, (2) Heidegger, (3) Waissman, (4) Wittgenstein, (5) Austin y (6) Strawson<sup>15</sup>.

(1) La fenomenología se propone ofrecer un método propio que sirva de criterio para el acuerdo acerca de las tesis filosóficas que responden a las preguntas filosóficas tradicionales y que se distinga tanto de la investigación

---

<sup>12</sup> Publicado en: Rorty, Richard (ed.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method, with Two Retrospective Essays*, 2da. edición, Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1992, pp. 1-39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pp. 34-35.



empírica como del análisis lingüístico; su apuesta supone, pues, un rechazo del nominalismo metodológico. (2) El rechazo tanto del nominalismo metodológico como de la pretensión de criterios de acuerdo indiscutibles, lleva a distanciar a la filosofía de la argumentación y a emparentarla con la poesía, a la manera del último Heidegger. (3) Una tercera salida se ve en Waissman, cuya posición supone aceptar el nominalismo metodológico y rechazar la demanda de criterios absolutos de acuerdo filosófico, con lo cual la filosofía se propone como la generadora de cosmovisiones en virtud de la adopción de nuevos vocabularios. Vocabularios cuyo valor no será ya su adecuación descriptiva sino la utilidad de adoptar esas nuevas maneras de hablar. (4) La cuarta posición supone una aceptación del fin de la filosofía, estando en manos de la ciencia y del arte el aportar los vocabularios relevantes. Rorty cree ver en el segundo Wittgenstein tal línea. (5) La quinta posición, identificada por Rorty en Austin, supone el contentarse con los aportes que la lingüística empírica podría aportar si es que la misma pudiera ofrecer condiciones necesarias y suficientes de la verdad de los enunciados y de los significados de las palabras. Esta empresa bien podría llamarse filosofía, pues llenaría parte (solo una parte) del vacío dejado en la cultura por la filosofía tradicional. (6) Finalmente, Rorty ve en Strawson la apuesta por lo que suele llamar metafísica descriptiva, según la cual el análisis lingüístico no tendría como fin la disolución de los problemas filosóficos tradicionales, sino el develamiento de las condiciones de posibilidad del lenguaje.

Ya entonces Rorty rechazaba las alternativas (1) y (2) por no asumir el giro lingüístico (giro que, según él, es sumamente útil para los fines pragmatistas). De esa manera, las vías atendibles, una vez asumido el giro lingüístico, serían (3)-(6). Rorty dividió esas 4 variantes en dos grupos: las alternativas (3) y (4) conformarían la concepción de la filosofía como propuesta, mientras que las alternativas (5) y (6) la de la filosofía como descubrimiento. Toda la empresa metafilosófica rortiana atenta contra la idea de que hay verdades filosóficas por descubrir esperando los métodos adecuados para su descubrimiento. Esta posición muestra que, obviamente, Rorty se piensa del lado de la filosofía como propuesta. Ahora bien, ¿qué camino tomar? ¿(3) o (4), Waissman o Wittgenstein? La diferencia entre ambas posiciones fue presentada por Rorty como la confianza por parte de la primera y la desconfianza por parte de la segunda en la utilidad de inventar nuevas formas de hablar específicamente filosóficas. Creemos que Rorty abraza (3), pues considera no solo que es inevitable la irrupción del discurso filosófico, sino que ciertos

desarrollos del mismo, deflacionarios y autoconscientes de su carácter de propuestas lexicales, pueden ser útiles para la captación del propio tiempo en el pensamiento, siendo el tiempo propio por excelencia el tiempo democrático. Un mínimo de locuacidad pragmatista es preferible al misticismo en potencia de la búsqueda de la visión sinóptica.

El rechazo de la alternativa (2), sin embargo, fue de la mano del reconocimiento de que la apuesta del último Heidegger podía ser asimilada, con los ajustes necesarios, a la posición (3). Solo se trata de abandonar las pretensiones de descubrimiento filosófico y la porfía en “hacer filosofía de un modo completamente nuevo, que rechaza los problemas tradicionales como espurios, mientras insiste en que *existen* problemas a resolver que no son simplemente problemas sobre la mejor manera de hablar”<sup>16</sup>. Si Heidegger hubiera evaluado sus juegos cuasi-poéticos como propuestas más que como modos de develamiento, su obra última podría conjugarse con el espíritu pragmatista waissmaniano.

La acusación rortiana a Heidegger en aquel primer ensayo será la matriz de los subsiguientes puntos de ruptura de los años 80 y 90. Como bien señala Guignon, para Rorty hay dos tipos de pensadores: los metafísicos, que buscan un conocimiento último de la realidad; y los intelectuales, que siempre sospechan de la noción de conocimiento último y asumen el modo de la ironía. Según Rorty, la aspiración de Heidegger es colocarse por fuera de esa dicotomía. El punto es que, para Rorty, no puede darse tal espacio. La ironía es insuperable una vez rechazada la tradición metafísica. No hay un acceso profundo a algo llamado “Ser” que dirija nuestra atención o respeto. De lo que se trata es de purgar el elemento de alta seriedad presente en Heidegger, preservando el corazón de su diagnóstico crítico de la tradición occidental. Esta acusación a Heidegger, constante en Rorty, lo hará señalar en los años 80 que el autor de *Sein und Zeit* es solo una estación intermedia que conduce a Derrida, Foucault y Deleuze, una vez abandonado el lastre anti-ironista. Para Rorty, claro, llegar a Derrida, Foucault y Deleuze no es más que volver al punto de partida insospechado tanto para analíticos como para continentales; esto es, la obra de John Dewey<sup>17</sup>.

La segunda intervención significativa de Rorty sobre el corpus heideggeriano es justamente la puesta en tensión de las obras de Heidegger y Dewey.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>17</sup> Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 1982, p. xviii.

En el texto “Overcoming the Tradition”<sup>18</sup>, tras mostrar las coincidencias en la crítica a la tradición filosófica por parte de ambos filósofos, Rorty remarca la diferencia en estos términos: “Tras adoptar una visión de la historia de la filosofía que Heidegger y Dewey comparten, ¿qué cabe decir de lo que resta? De acuerdo con Dewey, seguir hablando del ‘Pensamiento’ es repetir que el fin de la metafísica no debería representar el fin de la filosofía, sin decir por qué no debería serlo. De acuerdo con Heidegger, afirmar que la filosofía se ha convertido en algo obsoleto es sucumbir a una versión vulgarizada del Ser como Voluntad de Poder”<sup>19</sup>. Las razones de Rorty para no optar por la salida heideggeriana se fundan en su rechazo a toda posición que enmarque algún tipo de desecularización. En sus palabras: “la esperanza de Heidegger recoge precisamente lo peor de la tradición: la búsqueda de lo sagrado que nos aleja de las relaciones entre los entes”<sup>20</sup>. Es desde esa matriz secularizadora que Rorty enjuiciará una y otra vez el derrotero del último Heidegger.

Ese juicio se presentará de manera definitiva en un artículo de fines de los años 80, en donde compara la obra del filósofo alemán no ya con la de Dewey, sino con la de Wittgenstein<sup>21</sup>. Allí Rorty pretende mostrar los recorridos inversos que hicieron ambos filósofos, Wittgenstein y Heidegger: de acercamiento y alejamiento al y del pragmatismo respectivamente. Dichas relaciones topográficas con el pragmatismo se dan en función, a su vez, del rechazo y la adopción de una concepción totalizadora del lenguaje, en tanto estructura que excede la mera función de presentación de una sucesión de mundos revelados por determinadas prácticas sociales. Así, Rorty elabora su crítica mayor a Heidegger presentándolo bajo la figura nietzscheana del “sacerdote asceta”. En su artículo “Heidegger, Kundera y Dickens”, nos dice: “Según mi lectura, Heidegger está aún haciendo lo mismo que Platón intentó hacer cuando creó un mundo suprasensible desde el cual contemplar Atenas, o lo que intentó hacer Agustín cuando imaginó la Ciudad de Dios desde la cual contemplar la Edad oscura. Está optando por alejarse de las luchas de sus congéneres para hacer de su mente su propio lugar, hacer de su propio relato el único relato que cuenta, hacer de sí mismo el redentor de este

---

<sup>18</sup> Rorty, Richard, “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey”, en: *Consequences of Pragmatism*, pp. 37-59.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>21</sup> Cf. Rorty, Richard, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, en: *Essays on Heidegger and Others*, pp. 50-65.

tiempo precisamente por su abstención de la acción”<sup>22</sup>. Frente al ascetismo de Heidegger, Rorty reivindicará una y otra vez la figura del ironista, el fruto de la tradición carnavalesca de la novela rabelaisiana.

Con todo, en un *tour de force* hermenéutico desafiante, en una defensa performativa del acto de redescipción propio del ironismo, Rorty produce su texto más ambicioso en relación con la obra heideggeriana, texto donde, aun sin descartar su rechazo del espíritu ascético del último Heidegger, leerá en clave ironista incluso el recurso heideggeriano mismo a la “historia del Ser”.

Para Rorty, en su texto “Heidegger, Contingency and Pragmatism”, el pasaje del primer al último Heidegger involucró un abandono del análisis del *Dasein* en pos de su discurso de “historia del Ser”, lo cual fue de la mano de una crítica del pragmatismo de su obra inicial, sobre la base de presentarlo como un ejemplo más de metafísica produccionista. El giro del primer al último Heidegger fue de la mano con un reconocimiento de la relatividad del Ser a las operaciones del *Dasein* dentro del marco de una época histórica particular, lo cual permitió a Heidegger contar la historia del Ser en pos de superar el marco tecnológico que él veía como el destino del Ser trazado desde los tiempos platónicos. Esta superación conllevaba así mismo la superación del pragmatismo vigente en *Sein und Zeit*. Sin embargo, según Rorty, este pasaje a su vez hizo patente en Heidegger la idea de que la “reflexión filosófica es histórica desde el principio hasta el final”<sup>23</sup>.

Este doble movimiento genera, según Rorty, una tensión entre la asunción de que los distintos momentos de la historia del Ser son contingentes y, por lo tanto, a la par unos de los otros, y la afirmación de que los griegos que antecedieron a Platón tenían un relación primordial, más auténtica con el Ser. La resolución de esta tensión por parte de Rorty es su gesto de mayor apropiación irónica de la obra de Heidegger. Para ello, Rorty recurre a su noción de *léxico último*. Con dicho término alude al “conjunto de palabras que [los seres humanos] emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas”<sup>24</sup>. Dicho léxico es último en dos sentidos: por un lado, el usuario del mismo no puede argumentar a favor del uso de dichas palabras de una manera que no sea circular; por el otro, son esas las palabras que marcan el

---

<sup>22</sup> Rorty, Richard, “Heidegger, Kundera y Dickens”; en: *Essays on Heidegger and Others*, p. 70.

<sup>23</sup> Rorty, Richard, “Heidegger, Contingency and Pragmatism”, en: *Essays on Heidegger and Others*, p. 40.

<sup>24</sup> Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 73.

límite de la comunicación, “más allá de ellas solo queda la estéril pasividad o el recurso a la fuerza”<sup>25</sup>.

En su lectura, la historia del Ser es la historia de los léxicos últimos. Así “el Ser es aquello acerca de lo cual son los léxicos últimos... [t]odo lo que sabemos sobre el Ser es que es lo comprendido por las comprensiones del Ser”<sup>26</sup>. Rorty quiere disolver la posible objeción de que Heidegger pretendía ofrecer una historia del Ser y no una historia de las Comprensiones del Ser, con una analogía con las nociones de *geometría* y *espacio*. Puede decirse que una descripción del espacio, dados los axiomas y definiciones de determinada geometría, es una descripción de un espacio diferente y no tiene sentido preguntar por el espacio previo a la construcción de dichos sistemas axiomáticos o por la adecuación de dichos sistemas al espacio en sí mismo. Así, es perfectamente comprensible la idea de que la historia de la geometría es la historia del espacio. Rorty reconoce que la analogía no es perfecta, pues nadie *construye* los léxicos últimos, nosotros siempre nos encontramos arrojados en ellos. Pero esa disrupción de la analogía no nos lleva a desbarrancar su lectura pragmatista de la historia del Ser.

¿Cómo, a partir de dicha lectura, da lugar Rorty al *dictum* heideggeriano de que el actual momento de la historia del Ser está más lejos del Ser que aquel de la edad de los griegos pre-platónicos? Si el relato pragmatista es siempre, según Rorty, el relato de la esperanza y del futuro, ¿cómo dar cuenta desde dicho relato de la nostalgia de Heidegger? La interpretación aquí se vuelve aun más radical. Para Rorty, hay que leer a Heidegger como habiendo querido decir que los griegos estaban más cerca del Ser porque eran más capaces que nosotros de sentir la contingencia del lenguaje específico que usaban para dar cuenta del Ser, en el sentido de que eran capaces de reconocer que su lenguaje excluía otros lenguajes alternativos igualmente viables. En sus palabras “ser primordial significa tener la habilidad de saber que cuando uno asume una comprensión del Ser... uno está automáticamente abandonando un montón de otras comprensiones del Ser posibles”<sup>27</sup>. Así, ahora, Rorty pretende refutar la nostalgia de Heidegger apelando a su lectura pragmatista del criterio heideggeriano para delimitar la aplicación del concepto *primordial*. Se tratará de advertir que la edad contemporánea es aun más capaz que la de los griegos para entender la contingencia de los propios vocabularios.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Rorty, Richard, “Heidegger, Contingency and Pragmatism”, pp. 37-38.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 46.

David Hall, uno de los mejores lectores de la obra de Rorty, ha señalado que, aun concediéndole desde Heidegger a Rorty su meta-criterio de *primordialidad*, podría señalarse que la aplicación del mismo parece involucrar una pregunta de carácter empírico del tipo: ¿no somos nosotros, empíricamente hablando, mejores para reconocer nuestra contingencia de lo que lo eran los griegos? Pero, podría entonces ser elevada la siguiente protesta: la aplicación del criterio requiere de una pregunta previa, no empírica: ¿cuál es el tipo de contingencia relevante? Pregunta que, en palabras de Hall, “involucra el asunto de si nuestro reconocimiento contemporáneo de la diversidad cultural y de la posibilidad de cambios revolucionarios en el arte y la política constituye el reconocimiento de la *clase* de contingencia a la que Heidegger se dirige”<sup>28</sup>.

Aquí es donde creemos que Rorty respondería: *probablemente no, pero la causa de ello es el carácter sacerdotal del último Heidegger; hay un fondo impragmatizable en su obra, pero eso lo supe desde siempre*. A mi juicio, Rorty presenta su lectura, su impertinencia, como un embate contra ese resto sacerdotal. Celebrando la idea de Derrida de que la esperanza heideggeriana no es más que el reverso de la nostalgia heideggeriana, Rorty observa que dicha esperanza no es otra que la de que “Heidegger mismo, su Pensamiento, se constituya en un hecho decisivo de la historia del Ser”<sup>29</sup>. Se trata de la esperanza añorada por Guignon, en la asimilación implícita más arriba mencionada, entre filosofía y pensamiento heideggeriano. Por eso, forzar la interpretación pragmatista hasta el límite en que Rorty la fuerza se presenta a mi juicio como el acto desacralizador por excelencia. Dice Rorty: “leer a Heidegger de esa manera es solo hacer con él lo que él hizo con todos los demás”<sup>30</sup>. Se trata, pues, de un acto de justicia, donde se intenta abolir toda pretensión de poner fin a la conversación filosófica, esto es, a la cadena de malas lecturas que la constituyen; desbaratar con una zancadilla irónica la pretensión de entrar a dicha conversación desde la altura sacerdotal.

Hay, sin embargo, otra línea de defensa, indirecta, presentada por Rorty a favor de su lectura pragmatista. Se trata de combatir fuertemente las lecturas de Heidegger que pretenden descifrar en su obra una clave esencialmente nazi. En “On Heidegger’s Nazism”<sup>31</sup>, Rorty imagina un mundo posible donde

---

<sup>28</sup> Hall, David, *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Nueva York: State University of New York Press, 1994, p. 163.

<sup>29</sup> Rorty, Richard, “Heidegger, Contingency and Pragmatism”, p. 49.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Rorty, Richard, “On Heidegger’s Nazism”, en: *Philosophy and Social Hope*, Londres: Penguin Books, pp. 190-197.

Heidegger, en el verano de 1930, se enamora de una estudiante judía, Sarah Mandelbaum, con quien se casa en 1932 tras divorciarse de Elfride. En 1933 tienen un hijo al que llaman Abraham. El relato sigue y Heidegger vive en carne propia la persecución antisemita. La vida política de Heidegger en ese mundo es radicalmente distinta a la del Heidegger del mundo real. Por otra parte, en ese mundo Heidegger escribe los mismos libros, tal vez con algunas diferencias en algunos escasos párrafos. Pero entonces, cabe preguntarse: ¿es ese mundo, lógicamente posible, plausible históricamente? La respuesta de Rorty es que obviamente lo es. Quien se aferre a la lectura en clave nazi, en la medida en que la misma solo parece apoyarse en unir esencialmente vida y obra, debería rechazar la plausibilidad del relato de ficción rortiano.

Esta defensa de los textos heideggerianos en clave antiesencialista es, creo, crucial para que Rorty pueda tornar legible su lectura pragmatista, pues todos aquellos antiesencialistas en el plano de la relación entre vida y obra deberían adoptar también idéntico antiesencialismo hacia la historia de la filosofía e incluso hacia el interior del corpus heideggeriano mismo.

Quiero, por último, finalizar con un epílogo sobre la nostalgia. Nostalgia y pragmatismo parecen términos en conflicto, pero querría apuntar hacia dos formas de la nostalgia. Hay una nostalgia que conduce a la pasividad, al silencio, a la espera de un acontecer restaurador. Es esa nostalgia la que Rorty lee y repudia en Heidegger. Pero hay otra nostalgia posible, y tal vez pueda leerse en esa clave los gestos del último Heidegger usualmente juzgados como esteticistas. Se trata de una nostalgia activa, nostalgia de lo que, recién perdido, parece acaso recuperable y conduce a una acción de resistencia irónica frente a los nuevos tiempos que se avizoran como irresistibles, pero perniciosos. Uno de los ejemplos más claros de dicha nostalgia lo encontramos en Charles Chaplin. Chaplin repudiaba lo que ya era un hecho irreversible, el cine sonoro. Más bien, dado que era músico, lo que repudiaba era que los personajes hablaran. Parecía el fin del cine, una concesión ridícula al teatro. Había intentado no sucumbir al sonido al filmar *City Lights*, curiosamente la historia de un amor hacia una ciega. Pero el tiempo corre y la tecnología del sonido se va afianzando. Chaplin filma entonces *Modern Times*. Suele ser leída básicamente como una película en contra de la industrialización y la explotación capitalista. Pero, antes que eso, es un manifiesto contra el cine sonoro. Pero se trata de una película con sonido, es más, una película donde se oyen palabras. Ahora bien, todas las palabras que suenan en el film surgen de máquinas: fonógrafos, radios, altavoces. Ningún ser humano habla en la

película. En una de las escenas menos entendidas de la historia del cine, se oyen, en sucesión, los siguientes sonidos: el estómago de una mujer ruge a borbotones, un perrito le ladra al estómago rugiente, un chorro de soda hace callar al perro. El mensaje de Chaplin es claro: “¿Querían sonidos? Aquí los tienen. ¿Esto querían?”. Hacia el final de la película, el personaje del Vagabundo es contratado para cantar en un restaurante. El Vagabundo se anota la letra de la canción que cantará en los falsos puños de camisa que lleva bajo el smoking. La letra cuenta una historia sencilla. El Vagabundo sale a escena. La orquesta comienza con la introducción. Por primera vez, el mundo va a oír su voz, la voz del Vagabundo, la voz de Chaplin. Pero un accidente ocurre cuando está a punto de comenzar el canto. Los puños falsos se le escapan de los brazos al Vagabundo y ruedan, inalcanzables, por debajo de las mesas. El Vagabundo debe cantar igual. La chica lo anima desde bambalinas y le dice “Canta. No importa la letra”. El Vagabundo comienza a cantar la melodía con una letra compuesta por una mezcla de palabras de todos los idiomas, el *nonsense* por excelencia. Pero el Vagabundo logra contar igual la historia sencilla que contaba la canción. La cuenta como siempre la vino contando, con el arte de la pantomima. He allí la nostalgia de Chaplin, que culmina el film cantando y, sobre todo, bailando, como buen ironista<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> El presente trabajo fue escrito en el marco del proyecto “Esfera pública, conflicto de valores y experiencia social: una perspectiva pragmatista”, Ministerio de Ciencia e Innovación de España, N° de referencia FFI2008-03310/FISO, 2008/009-2010/2011, dirigido por el Dr. Ramón del Castillo. Agradezco a Bernardo Ainbinder y a Pablo Quintanilla por sus sugerentes lecturas.