

Ser es conversación¹ Residuos, pensamiento débil y hermenéutica

Santiago Zabala

ICREA. Universidad de Barcelona.

(Traducción del inglés por Eva M^a Bartusch para *Differenz*)

“La respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, consiste en que correspondamos a aquello hacia lo que está en camino la filosofía. Y esto es: el ser del ente. Desde el inicio prestamos oídos a lo que la filosofía ya nos ha transmitido en esa correspondencia; la filosofía, es decir, la φιλοσοφία comprendida en sentido griego. Sólo así logramos la correspondencia, es decir, la respuesta a nuestra pregunta, manteniendo el diálogo con aquello hacia lo que nos entrega -es decir, nos libera- la tradición de la filosofía. No damos con la respuesta a nuestra pregunta recorriendo el espectro historiográfico de las definiciones de la filosofía, sino dialogando con aquello que nos ha sido transmitido por la tradición como ser del ente”.²

Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* (1956)

1. Publicado en *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*. Editado por J. Malpas y S. Zabala. Northwestern University Press 2010, pp. 161-176.

2. Die Antwort auf die Frage: Was ist das —die Philosophie? besteht darin, dass wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das Sein des Seienden. In solchen Entsprechen hören wir von Anfang an auf das, was die Philosophie uns schon zugesprochen hat, die *Philosophie*, d. h. die griechisch verstandene. Deshalb gelangen wir nur so in die Entsprechung, d. h. zur Antwort auf unsere Frage, dass wir im Gespräch mit dem bleiben, wohin uns die Überlieferung der Philosophie ausliefert, d. h. befreit. Wir finden die Antwort auf die Frage, was die Philosophie sei, nicht durch historische Aussagen über die Definitionen der Philosophie, sondern durch das Gespräch mit dem, was sich uns als Sein des Seienden überliefert hat. (M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Trad. J. A. Escudero, Herder, 2004, 54).

Entre las consecuencias más importantes de Heidegger en la destrucción del Ser como existencia, en adición a la superación de la metafísica y la elevación de la hermenéutica al centro de la preocupación filosófica, es el debilitamiento del Ser a sus propios residuos. Mientras algunos pocos investigadores de Heidegger consideran la destrucción filosófica del maestro alemán como un debilitamiento del Ser, la mayoría de los filósofos hermenéuticos contemporáneos coinciden en que ha sido el primero en dar importancia ontológica a la hermenéutica. Para autores como Donald Davidson, Roland Dworkin y Nancy Holland la interpretación filosófica no solo se convirtió en un problema filosófico en sí, sino también la base para superar la división entre filosofía analítica y continental. Mientras muchas de las filosofías analíticas contemporáneas (como la de J. Searle) continúan restringiendo la ontología a un enfoque científico desde la tradición empirista, y filósofos continentales (como J.-L. Marion) firmemente mantienen la intencionalidad objetivista de su tradición fenomenológica, medio siglo después de la publicación “Verdad y método” de Hans Georg Gadamer la hermenéutica tiene la oportunidad de dejar de lado estas aspiraciones metafísicas tradicionales de indudable conocimiento.

La hermenéutica filosófica ya no debería de ser presentada como otra variación de la filosofía continental contra la filosofía analítica, sino más bien como la disolución de dicha división entre disciplinas, donde el lenguaje no se usa para representar la realidad, sino que nos ayuda a romper “la costra de convención de la empresa epistemológica”, como diría John Dewey. Mientras una nueva infraestructura/borrador intercambiable ya ha empezado a perfilarse en la fusión de problemas de ambas tradiciones en autores como Karl-Otto Apel, Ernst Tugendhat y John McDowell, esta misma infraestructura/borrador no llegará a ser el pensamiento del siglo veintiuno mientras no supere la metafísica de una forma productiva. Sin embargo, si la hermenéutica se puede presentar a sí misma como el pensamiento postmetafísico del siglo veintiuno no es solamente porque sus mejores practicantes (Schleiermacher, Dilthey y Nietzsche) abrieron una brecha mientras otros de ambas tradiciones (Thomas Kuhn, Michael Theunissen y Rüdiger Bubner) lo continuaron, es más bien porque ha llegado a ser la respuesta más apropiada a la destrucción de la metafísica de Heidegger. No obstante esto ocurrió solamente porque la hermenéutica dejó su enfoque conservacionista al diálogo y se convirtió en una filosofía progresiva conversacionista donde el suceso, como señaló Rorty, se mide en “horizontes fusionados más que en problemas resueltos, o incluso por problemas disueltos”.³ Más que una posición filosófica en la búsqueda de los orígenes del Ser, la hermenéutica, vía Vattino y Rorty, se ha convertido en un sistema de pensamiento que aspira a descubrir los efectos del Ser.

La meta de este ensayo es demostrar que la destrucción de la metafísica de Heidegger, junto

3. R. Rorty, “Being That Can Be Understood is Language,” in *Gadamer’s Repercussion: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. B. Krajewski (Berkeley: University of California Press, 2004), 29.

con los efectos ontológicos de la hermenéutica, dan como resultado la “conversación”, que es algo “débil”, como explicó Rorty, “en comparación con las investigaciones científicas”.⁴ Pero para demostrar que el Ser es conversación, primeramente es necesario resumir los residuos del Ser que la destrucción de Heidegger dejó expuestos y los efectos ontológicos que implica la interpretación. “Conversación” no solamente será el resultado más apropiado a la destrucción de la metafísica de Heidegger, sino también, como enfatiza Vattimo, “lo que la interpretación puede generar”, eso es “Ser, nuevos sentidos de experiencia, nuevos caminos del mundo para anunciarse a sí mismo”.⁵

Antes de aventurarnos en los residuos del Ser se debe de hacer hincapié en que Reiner Schürmann y Jacques Derrida se encuentran entre los pocos filósofos que le dieron a la destrucción el papel central que se merece en el pensamiento de Heidegger. Derrida ponía en marcha la deconstrucción a través de su sistema post-metafísico y Schürmann indicaba que tal práctica solo se daba en la “ausencia de fundamentos”. Aunque los dos son intérpretes originales de la destrucción de la metafísica de Heidegger, solamente Vattimo y Rorty heredaron sus consecuencias ontológicas y, vía la hermenéutica, las usaron como una forma de vencer a la metafísica: el primero interpretando la destrucción como el debilitamiento del Ser en relación a sus residuos y el segundo indicando la naturaleza conversacional de tal Ser.⁶ Ambos Vattimo y Rorty no solamente desarrollaron radicalmente la destrucción de Heidegger hacia un “pensamiento débil”, sino siguieron también al maestro alemán en su exigencia más innovadora: “efectuar para sí el Ser en cada momento de nuevo”.⁷ Después de haber dicho esto no debería de sorprender que están entre los pocos intérpretes de Heidegger que tienden a rehusar el así llamado giro por el que el maestro alemán supuestamente pasó después de la publicación de *Ser y Tiempo*, del análisis del “Dasein” a la consideración de la historia de las épocas del Ser. Aquellos intérpretes que enfatizan este giro también tienden a considerar *Ser y Tiempo* como el único texto donde Heidegger produce filosofía innovadora cuando el análisis del Ser es realmente una constante en todos sus escritos.

No obstante la filosofía del Ser de Heidegger era también una evolución progresiva que le permitía responder a la destrucción que él mismo impuso al Ser. La confirmación de esto se puede encontrar en su introducción a la séptima edición alemana de *Ser y Tiempo* (1957), donde Heidegger lo asegura como esclarecimiento a la cuestión del Ser: “el lector puede

4. R. Rorty, *The Future of Religion*, with Gianni Vattimo, ed. S. Zabala (New York: Columbia University Press, 2005), 68.

5. G. Vattimo, *After Christianity*, trans. L. D’Isanto (New York: Columbia University Press, 2002), 67.

6. Un resumen completo de las consecuencias de la destrucción de Heidegger se puede encontrar en el segundo capítulo del libro *The Remains of Being: Ontology After Heidegger* (New York: Columbia University Press, 2009).

7. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 83.

recurrir a mi *Introducción a la Metafísica*".⁸ Aunque este texto es solamente de un curso de conferencias que dio en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1935, también es el primero que Heidegger escogió para su publicación general en 1953. No es solamente el texto más significativo de Heidegger después de *Ser y Tiempo*, sino también la explicación esencial de *Ser y Tiempo*. Si en el opus magnum de 1927 la preocupación principal era la cuestión del Ser, es en este texto en el que esta misma cuestión finalmente resulta "aclarada". Igualmente, la destrucción no empezó en *Ser y Tiempo* sino más bien en los cursos de Friburgo y Marburgo de 1923 titulados *Ontología – Hermenéutica de la Facticidad*" y continuó a lo largo de sus volúmenes sobre Nietzsche y en sus notas en *Contribuciones a la Filosofía (del acontecimiento)*. A lo largo de estos textos el Ser ha sido tanto un problema constante como una respuesta progresiva, adaptándose no solo a su propia destrucción, sino también a las nuevas cuestiones fundamentales que surgieron de ahí, como voy a mostrar. En resumen, la "destrucción" no es una palabra aislada en la obra de Heidegger, más bien, como enfatizó Vattimo, representa la totalidad de un camino a seguir: la historia del debilitamiento del Ser.

Heidegger seguramente tachó la palabra "*Destruktion*" de la *Heidelberger Disputation* de Lutero, de 1518, donde el reformador de la iglesia lo usaba para dismantelar la teología institucional en nombre de la autenticidad del mensaje evangélico. Sin embargo, contrario a las intenciones del teólogo, Heidegger no buscaba un Ser auténtico u original, sino buscaba liberarlo de ser demasiado objetivo, una interpretación que limitaba sus posibilidades existenciales excluyendo polaridades binarias como Ser-nada, verdad-error, mente-materia. Estas polaridades surgieron al entender los objetos del mundo independientemente de nuestra existencia, o sea, como cosas en sí mismas. No obstante, si este fuese el caso y nosotros solamente tuviéramos que re-presentar estos objetos en su presencia atemporal, o sea un informe objetivo científico, entonces nuestro Ser llega a ser un objeto como otro más. En vez de esto, como Heidegger explicó inmediatamente en *Ser y Tiempo*, tenemos una relación con nuestro Ser que se llama "existencia" porque es una auto-relación, por tanto una Ser-relación: lo ónticamente señalado del "ser ahí" (Dasein) reside en que éste es ontológico".⁹ Desde el principio la destrucción no era un asunto para tratar de encontrar el Ser verdadero, sino más bien el aventurarse en una investigación histórico-teorética del Ser de los entes.

La confirmación de esto se ve en la crítica de Heidegger a la concepción de verdad como correspondencia –*veritas est adaequatio rei et intellectus*– ya que presupone la idea de un Ser original que actuaría como un principio primario infranqueable. Aunque esta teoría tradicional de la verdad ya es la consecuencia de la interpretación metafísica del Ser, o sea, donde la distinción entre la esencia y la existencia de las cosas hay sido olvidada, Heidegger no lo critica para encontrar una teoría más verdadera, sino mas bien, como explicó Otto Pöggeler, porque

8. M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh (New York: State University of New York Press), xvii.

9. Heidegger, *Being and Time*, 10.

estaba buscando una “plataforma conceptual diferente”. Pöggeler fue el primero en darse cuenta de esto y nos recuerda cómo ya “en sus primeras conferencias Heidegger propuso la exigencia de tener en cuenta la verdad práctica y religiosa junto a la teórica”.¹⁰ Esto es porque la comprensión de Heidegger de la verdad como revelación no estaba relacionada con una disciplina o paradigma cultural en concreto, sino con un pensamiento general, es decir, con el espacio olvidado entre el Ser y los entes: la diferencia ontológica.

Mientras la diferencia ontológica de Heidegger se puede interpretar como un resultado de la destrucción de la metafísica, no es algo que el filósofo haya introducido para detener la investigación;¹¹ es más bien, como especificó en *Ser y Tiempo*, el “punto de partida para la problemática ontológica”.¹² Esto es porque Heidegger explicó en 1956 que el sentido de la filosofía no se debería buscar

recorriendo el espectro historiográfico de las definiciones de la filosofía, sino dialogando con aquello que nos ha sido transmitido por la tradición como ser del ente. Este camino hacia la respuesta a nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación de la historia; más bien, se trata de una apropiación y transformación de lo transmitido por la tradición. El término «destrucción» tiene en cuenta una tal apropiación de la historia. ... Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente.¹³

Como podemos ver, la destrucción de Heidegger no estaba concebida para descubrir la diferencia ontológica, sino para dirigirnos hacia dicha diferencia, es decir, hacia el pensamiento del Ser. ¿Pero qué implica dicho pensamiento? Primeramente que la filosofía desde Platón no solamente haya sido un “olvido del Ser”, sino también una expresión de los residuos del Ser. Si Heidegger repetitiva-mente insistía que “*es gibt Sein* [hay Ser]” y “*nous sommes sur un plan*

10. O. Pöggeler, “Heideggers logische Untersuchungen,” in *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Hamburg* (Frankfurt: M. Suhrkamp, 1989), 75-100.

11. Hay un testimonio interesante de Gadamer que nos muestra como, para Heidegger, la diferencia ontológica no era algo que haya producido el filósofo: “Me acuerdo todavía,” dice Gadamer, “bastante bien cuando en Marburgo el joven Heidegger desarrollaba este concepto de la “diferencia ontológica” en el sentido de la diferencia entre ser y entes, entre *ousia* y *on*. Un día, cuando Gerhard Krüger y yo acompañábamos a Heidegger a su casa, uno de nosotros dos arrojó la pregunta sobre cuál era entonces el significado de esta distinción ontológica, cómo y cuándo uno debería de hacer esta distinción. Nunca olvidaré la respuesta de Heidegger: ¿Hacer? ¿Es la diferencia ontológica algo que hay que hacer? Esto es un malentendido. La diferencia no es algo introducido en el pensamiento del filósofo para distinguir entre el ser y los entes” (H.-G. Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, trans. R. Coltman [New York: Continuum, 2001], 123).

12. M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh (New York: State University of New York Press), 397.

13. M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Trad. J. A. Escudero (Herder, 2004), 54-55.

où il y a principal-mente l'Etre [estamos precisamente en una situación donde principalmente hay Ser]”,¹⁴ es porque el Ser es un evento que supera toda investigación metafísica o, lo que es lo mismo, descriptiva, que final-mente satisface nuestras necesidades. Por esta razón, más que con la verdad del Ser nos quedamos con los residuos del Ser, dado que “permanecer”, explicó Heidegger, quiere decir “no desaparecer y, por tanto, estar presente”;¹⁵ en otras palabras, los residuos son estos fragmentos desgastados que no solo sobran después de usarlos, sino que también sobreviven. De este modo el Ser que perdura, para Heidegger, no es el más fuerte, al contrario, es el desgastado, la más débil y vaporosa palabra de que no hay nada como él y que nunca se agota en la presencia de su presentación.

Una confirmación de esta consecuencia de la destrucción se ve en la conferencia de Heidegger dictada en Friburgo en el semestre de invierno del 1941. En el §11, titulado “El Ser es lo más desgastado [*abgegriffen*] y a la vez lo más originario,” donde encontramos las siguientes declaraciones:

El ser nos hace falta, puesto que lo necesitamos en todos los respectos para con el ente. Y como nos hace falta el ser, hacemos uso del mismo en todo conducirse relativamente al ente. En este general y múltiple uso, en cierto modo el ser es consumido. Sin embargo no podemos decir que en ese consumo el ser se agote. Del ser nos siguen quedando siempre existencias. ¿Acaso queremos indicar con ello que ese uso del ser al que constantemente nos hemos referido deja al ser totalmente intacto?, ¿no queda el ser, cuando menos, mermado por tal uso?, ¿la indiferencia que el «es» introduce en todo decir, no da testimonio de lo desgastado que está eso que así nombramos? Si el ser no es concebido, entonces, por contra, es algo desgastado y por ello también «vacío» y «común». El ser es lo más desgastado. En nuestra comprensión, «el ser» permanece por doquier y en todo instante, como lo más comprensible de suyo. Así, es la moneda más desgastada con la que continuamente pagamos todo respecto para con el ente, sin cuyo pago tampoco recibiríamos nunca a cambio un respecto para con el ente en cuanto ente.¹⁶

Heidegger, en este pasaje tan significativo, donde señala que “Del ser nos siguen quedando siempre existencias”, no solo anticipa su condición (“desgastado”) sino que también especifica cómo el pensamiento del Ser, o sea, la metafísica en general, no puede ser superada “*Überwindung*”, sino solamente rebasada, llegar al término de, “*Verwindung*”. Mientras “*Überwindung*” se refiere a un completo abandono del problema, “*Verwindung*”, en cambio,

14. M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 251.

15. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, Tecnos, 1999, 21.

16. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, (Alianza, 1989) 97-98.

alude al camino con el que uno rebasa una decepción mayor, no olvidándola, sino llegando al término de ella o, como dice Heidegger, “lo que pasa cuando, en el ámbito humano, se trabaja a través de pena y dolor”.¹⁷ Aunque no es el único pasaje donde Heidegger expone el estado del Ser después de la metafísica,¹⁸ sí nos indica que no es lo que el Ser es, sino como permanece lo que es esencial para la filosofía después de su destrucción. En otras palabras, el final de la metafísica se mezcla con el final de la búsqueda de la presencia del Ser porque la filosofía, después de haber recuperado la cuestión del Ser a través de la destrucción de su tradición, reconoce que solo nos quedan sus residuos. En esta condición la polaridad excluyente del Ser-Nada en la cuestión tradicional de la metafísica (“¿porqué tiene que haber entes en vez de nada?”) termina favoreciendo al Ser porque, como dice Heidegger: “El ser, ante todo, deja ser a todo ente en tanto que tal ente; esto es: allí hacia donde surge un ente para ser él mismo. El ser deja surgir a cada ente como tal ente”.¹⁹

Después de la destrucción de la metafísica la filosofía ya no depende de la posibilidad de que la elección de una polaridad pueda ser correcta sino de la condición, estado o residuo del Ser. Pero para poder pensar en el Ser sin considerar la metafísica, por tanto sin entes, en su estado actual desgastado, es necesario reformular la cuestión tradicional metafísica a la cuestión de la condición del Ser. Esta es la forma en la que Heidegger en *Introducción a la metafísica* formuló la siguiente cuestión: *Wie steht es mit dem Sein?*, que creo que se traduce de la mejor forma como “How is it going with Being?”.²⁰ Heidegger especifica:

La pregunta fundamental de la metafísica que planteamos es: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» En esta pregunta fundamental ya resuena la pregunta previa: ¿qué pasa con el ser? ¿Qué queremos decir con las palabras «ser», «el ser»? El intento de dar una respuesta nos pone inmediatamente en un apuro.

17. M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, trans. W. Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 39.

18. En los volúmenes sobre Nietzsche Heidegger especifica como “within metaphysics there is nothing to Being as such” (M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 3, trans. D. F. Krell [San Francisco: Harper & Row, 1991], 202) and in *Off The Beaten Track* how the ontological difference “can be experienced as something forgotten only... if it has left a trace” (M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, ed. and trans. J. Young and K. Haynes [Cambridge: Cambridge University Press 2002], 275).

19. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, (Alianza, 1989) 99.

20. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 35. El traductor añade una nota explicando que la expresión “*Wie steht es um das Sein?*” “puede ser traducida mas coloquialmente con ‘What is the status of Being?’ o incluso ‘What about Being?’ Nosotros lo hemos mantenido en alemán para preservar los diferentes juegos de Heidegger sobre “standing” (35). Es importante darse cuenta de que Heidegger, en las páginas 25, 27, 28, 29, 30, 32 y 70 de la edición original alemana, usa “*Wie steht es um das Sein?*” y en las páginas 26, 56, 153 y 154 usa una fórmula diferente: “*Wie steht es mit dem Sein?*”. Ambas versiones han sido traducidas como “How does it stand with Being?”. Aunque estoy de acuerdo en que no hay una gran diferencia de sentido entre las dos formulaciones, he decidido traducir las dos versiones como “How is it going with Being?” porque captura mejor la formulación post-metafísica de la cuestión, por tanto del hecho que el Ser ha pasado por la destrucción.

Estamos asiendo lo inasible. Y sin embargo el ente nos concierne incesantemente, nos sentimos referidos a él, nos sabemos a nosotros mismos «como entes».²¹

Tal como Charles Guignon apunta correctamente, “esta cuestión tiene un timbre coloquial, casi de argot”,²² lo que confirma que el Ser ahora aparece como algo débil “aquello de donde procede todo ente e incluso la posible aniquilación del mismo.”²³ Aunque en *Introducción a la metafísica* no se puede encontrar el término “desgastado”, Heidegger comenta que Nietzsche “habría tenido toda la razón cuando denominó a estos ‘conceptos supremos’, como el del Ser, ‘el último humo de la realidad evaporada’.”²⁴ El Ser ya no es un hecho presente, sino que “es el acontecimiento fundamental, es la base que permite el surgimiento de la ex-sistencia histórica en medio del ente manifiesto en su totalidad”.²⁵ Este texto es la confirmación de que la destrucción de la metafísica de Heidegger no implica el final de la metafísica, o sea, de la relación del pensamiento con el Ser o del sujeto al objeto, sino solamente el reconocimiento de que “al definir la oposición entre ser y pensar nos movemos dentro de un esquema corriente”,²⁶ que no podemos superar. Heidegger concluye la *Introducción a la metafísica* llamando a la filosofía a “hacer efectivo para sí el Ser en cada momento de nuevo”,²⁷ porque después de su destrucción el Ser no se puede encontrar o descubrir, sino que debe de ser retenido el mayor tiempo posible, o sea incorporado, adueñado o interpretado. Es por eso que Heidegger algunos años más tarde en “Tiempo y ser” quería aclarar que “tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma”.²⁸

Aunque Heidegger le dio varios nombres a esta tarea (“An-Denken,” dilatación, incautación), todos pertenecen a esta nueva cuestión fundamental de la filosofía (“Wie steht es mit dem Sein?”), que es una invitación a seguir pensando después de la metafísica. Ahora bien, la palabra “después” no solamente alude al término alemán “*Nachdenken*”, el “pensamiento que viene después”, sino también al “que le sigue”, al “seguidor del Ser.” Al dedicarse al “*Denken*”, pensar, no se trata de analizar, sino de atender o recordar el Ser, ya que “*Bauen*”, construir, que viene después de la destrucción de algo, no apunta a la noción de una nueva

21. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 73.

22. C. Guignon, “Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of *Physis*,” in *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt and G. Fried (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 34.

23. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, (Alianza, 1989) 99.

24. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 41. Aquí Heidegger cita al *Crepúsculo de los ídolos*, §4 “‘Razones’ en la filosofía” de Nietzsche.

25. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 181.

26. M. Heidegger, *Ibid.*, 127.

27. M. Heidegger, *Ibid.*, 83.

28. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, tecnos, 1999, 44.

construcción, sino a “*Hegen*”, conservación, preservación y custodia. Es por esto que la filosofía, después de la destrucción, llegó a ser una respuesta, una contestación a la historia de los varios acontecimientos del Ser que nos han sido legados a través del lenguaje del Ser. En contraste a la actitud cartesiana, que mantiene como tarea del filósofo intentar atrapar lo que está delante de él, el filósofo metafísico se vuelve oyente, un respondedor a los residuos del Ser para establecer una relación de “audición.” En vez de una descripción filosófica del origen, presencia o verdad del Ser, después de la destrucción de la metafísica la filosofía se ha convertido en una interpretación de los residuos del Ser.

Mientras Heidegger nunca denominó hermenéutica al pensamiento que intentaba expresar después de la destrucción de la metafísica, hay varios indicios en sus escritos que revelan a este término como la opción más adecuada. Por ejemplo, en el curso de 1923 él explicaba que la hermenéutica no significaba adquirir conocimiento sobre cosas, sino “un conocer existencial, es decir, un Ser”.²⁹ De esta forma el problema filosófico de la hermenéutica no es el de describir el Ser lo más exacto posible, sino el guardar, mantener e interpretar sus residuos. Es por ello que Heidegger cree que la hermenéutica ni siquiera es una filosofía sino solamente la interpretación del Ser, “que quisiera someter a la consideración bien dispuesta de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido”.³⁰ Adicionalmente, cuando Heidegger discutía *Ser y Tiempo* en los años 50 con Tezuka, él continuaba considerando a la hermenéutica como el pensamiento que puede llevar al hombre a su Ser esencial, es decir “agrupar lo que se oculta en lo antiguo”.³¹ Como podemos ver, el interés de Heidegger por la hermenéutica iba más allá de las teorías tradicionales de la interpretación que proveía los criterios para entender lo que un texto, un evento u autor realmente quería decir; él estaba interesado en sus efectos ontológicos. ¿Pero cuáles eran estos efectos ontológicos?

Heidegger seguramente respondería de manera diferente a esta pregunta, pero yo creo que los efectos ontológicos de la interpretación consisten en Ser, o sea ir generando residuos futuros del Ser. ¿Pero cómo puede la interpretación generar Ser, cuando, como dije antes, “es gibt Sein” o “il y a de l’être” siempre y como siempre lo fue? Realmente es solo porque el Ser ya está ahí, se puede generar vía la interpretación, pero no se puede crear del vacío. Después de todo, la diferencia ontológica nos permite entender al Ser como el horizonte en el que vivimos en vez de un ámbito que hay que atrapar. Más que una posición filosófica en la búsqueda de los orígenes del Ser, la hermenéutica se ha convertido en el pensamiento post-metafísico que Heidegger estaba buscando para “efectuar para sí el Ser en cada momento de nuevo”.

Los únicos filósofos contemporáneos que concibieron la hermenéutica como el sistema de pensamiento adecuado para acercarse al final de la metafísica son Rorty y Vattimo. Ambos

29. M. Heidegger, *Ontología – Hermeneutica de la Facticidad*, trad. J. Aspiunza (Alianza, 2000), 37.

30. M. Heidegger, *Ontología*, 39.

31. M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann (Odos, 1987) 119.

filósofos descartaron sus tradiciones filosóficas, es decir, la filosofía analítica y continental, no para buscar una posición filosófica diferente, sino más bien en contra de esta búsqueda. Lo que les une no es solamente su interés común en dejar a un lado a la metafísica, como Heidegger demanda, sino también en transformar la obsesión de la filosofía para con la verdad a favor de una continuación de la conversación. Resumiendo, Rorty y Vattimo expusieron, a través de su hermenéutica post-metafísica, esta “plataforma conceptual diferente” que Heidegger buscaba para tener en “cuenta”, como explicaba Pöggeler, “la verdad práctica y religiosa junto a la teórica,” o sea: “pensamiento débil”.³²

Pensamiento débil es un término que formuló Vattimo en los primeros años 80 y que fue apoyado por Rorty muy poco después.³³ Invita a los filósofos analíticos y continentales a abandonar su reivindicación metafísica de las descripciones globales del mundo. En esta idea las verdades filosóficas, religiosas y científicas no solamente se circunscriben a su propio paradigma histórico, sino que la mayoría solamente se conciben como efectos contingentes de sus paradigmas históricos. El hecho de que sus reivindicaciones de la verdad se debilitan no se debe de interpretar como un fallo, sino como una posibilidad de emancipación, o sea, de independencia de una objetividad que restringe sus propios horizontes. Vattimo, sugiriendo que la destrucción de Heidegger se debe de leer como una debilidad de las estructuras de la metafísica, y Rorty indicando cómo el valor de la filosofía ahora es “asunto de su relación no con respecto a una materia de estudio, sino con el resto de la conversación de la humanidad”.³⁴ No solamente superaron la metafísica, sino que también hicieron hincapié en su inevitable continuación en la hermenéutica. El pensamiento débil es la posición común desde donde la hermenéutica de Vattimo y Rorty puede funcionar tanto sin volver a caer en la metafísica como creando un Ser nuevo a través de sus propios efectos. Tal como Vattimo explica, la interpretación

genera Ser, nuevos sentido de experiencia, nuevos caminos para el mundo se presente en sí, que no solamente son otros los presentes “anteriormente.” Es más, se unen a los últimos en una especie de *discursus* cuya lógica (también en el sentido de Logos) consiste precisamente en la continuidad... La hermenéutica ontológica sustituye a la metafísica de la presencia por un concepto del Ser que está esencialmente constituido por la característica de la destrucción. El Ser no se da a sí mismo de una vez por todas como una simple presencia, más bien acontece como una declaración y crece en las interpretaciones que escuchan y corresponden (al Ser).³⁵

32. Una historia detallada del pensamiento débil de Vattimo se puede encontrar en mi introducción a *Weakening Philosophy*, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2007), 3-34.

33. R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 6.

34. R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge Mass: Cambridge University Press 2007), 129.

35. Vattimo, *After Christianity*, 67-68.

Como podemos ver, la hermenéutica ontológica de Vattimo solo es posible dentro de los residuos del Ser, o sea, es una continuación, no un descubrimiento. Mientras las descripciones representan al Ser, las interpretaciones generan el Ser. Sin embargo, esta generación no es autónoma sino parte de la continuidad de esta metafísica que no podemos superar. Lo que es manifestado no es el Ser, son los residuos del Ser, estos efectos del Ser que brotan solamente de la diferencia ontológica. Aunque efectos, del latín “*effectus*,” “rendimiento” o “logro,” se puede usar para varias funciones,³⁶ aquí se entiende en contra de la búsqueda tradicional de la hermenéutica de causas, orígenes o verdades. Por ello, Vattimo define la hermenéutica no solamente “como la teoría filosófica del carácter interpretativo de cualquier experiencia de verdad,” sino también como la única que “se piensa coherentemente nada más que como una interpretación”.³⁷

Es por estas mismas razones que Rorty decidió apoyar a la hermenéutica, la cual no consideraba una posición filosófica, sino mas bien la “expresión de la esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse”.³⁸ Al igual que para Vattimo, para Rorty la hermenéutica filosófica no es una defensa de las ciencias humanas, un rival del método científico, o un oponente de la filosofía analítica, sino más bien “lo que nos queda cuando dejamos de ser epistemológicos”.³⁹ Si la hermenéutica solamente fuera otra disciplina o posición, o sea, el descubrimiento de que hay diferentes perspectivas en el mundo, entonces esto presupondría una concepción de la verdad como el espejo objetivo de cómo son las cosas, cosa que Rorty quiere evitar.⁴⁰ El evitar esta noción metafísica de la verdad llevó a Rorty a la hermenéutica de Heidegger, que es, como dije, más sobre los efectos que sobre los orígenes de la verdad. En el Seminario Synergos de la Universidad de George Mason, Rorty declaró en 1982 que la hermenéutica no solamente es lingüística, sino también esencialmente anti-platónica y por ello capaz de superar nuestra tradición epistemológica. Rorty especificó que

lo que Nietzsche –y más generalizado la “hermenéutica”– nos quiere decir, no es que necesitemos un método nuevo, sino que debemos de mirar de reojo a la idea del método. Él y sus seguidores no se deberían ver como ofertándonos un conjunto nuevo de conceptos, sino como ofertando un cierto escepticismo hacia

36. J. L. Austin hizo hincapié también en la función de “efectos” en su teoría de “acto de habla,” o sea, en rendimiento del habla. Ver J. L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, ed. J. O. Urmson (Oxford: Clarendon, 1962).

37. G. Vattimo, *Mas allá de la interpretación*, trad. P. Aragón (Paidós 1995), 45.

38. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. (Catedra,) 216.

39. R. Rorty, *Ibid.*, 223.

40. Sobre este concepto de la verdad vea la discusión de Rorty y Engel en R. Rorty and P. Engel, *What’s the Use of Truth?* ed. P. Savidan, trans. W. McCuaig (New York: Columbia University Press, 2007), 47-59.

todos los conceptos posibles, incluyendo los que ellos mismos usan... se deben de ver como los que nos instan a pensar en los conceptos como herramientas y no como imágenes-instrumentos resuelve-problemas en vez de fundamentos firmes desde donde se critican a los que usan conceptos diferentes.⁴¹

Podemos afirmar ahora que Heidegger, Vattimo y Rorty no veían en la hermenéutica una filosofía o un camino alternativo hacia adelante para que la filosofía pueda elucidar textos, representar la realidad o traducir la comunicación, sino, al contrario, un pensamiento mas allá de estas alternativas. En contraste con los arquitectos de la hermenéutica (Pareyson, Gadamer y Ricoeur), Rorty y Vattimo re-direccionaron la hermenéutica para responder a la destrucción de la metafísica de Heidegger y sus consecuencias. El propósito de la hermenéutica del pensamiento débil es seguir generando nuevas palabras en nuestro lenguaje. Aunque ni Heidegger, Vattimo o Rorty nunca afirmaron que “Ser es conversación,”⁴² esta idea no solamente responde a la destrucción del Ser en su presencia sino también a la nueva cuestión filosófica fundamental: “Wie steht es mit dem Sein?” Para justificar esta tesis es necesario hacer hincapié en la diferencia entre diálogo y conversación, en otras palabras, entre la hermenéutica conservativa de Gadamer y la hermenéutica progresiva del pensamiento débil.

Mientras Rorty y Vattimo le dieron un gran significado a la hermenéutica filosófica de Gadamer en sus escritos, ambos están mucho más cerca del pensamiento post-metafísico de Heidegger que de la teoría hermenéutica de Gadamer. Esto lo confirman tanto Georgia Warnke como Jean Grondin, dos distinguidas interpretadoras de Gadamer, que acusaron a Rorty y Vattimo de leer incorrectamente la hermenéutica del maestro alemán. Mientras Warnke le recuerda a Rorty que Gadamer no reemplaza verdad con edificación, sino que “ve la hermenéutica como una evaluación de declaraciones de validez”,⁴³ Grondin va incluso más allá considerando la interpretación nihilística de Vattimo de la famosa tesis de Gadamer (“El Ser que puede ser comprendido es lenguaje”) una “forma de relativismo lingüístico”⁴⁴ que no se puede encontrar en el maestro alemán. Ambos, Warnke y Grondin, tienen razón y encuentran una confirmación de sus críticas en Heidegger, que consideraba a la filosofía hermenéutica “negocios de

41. R. Rorty, in “Rorty on Hermeneutics, General Studies, and Teaching,” in *The Synergos Seminars*, vol. 2, Fall, 1982, George Mason University, 14.

42. Investigaciones sobre el significado filosófico de conversación se puede encontrar en T. W. Crusius, *Kenneth Burke and the Conversation after Philosophy* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1999) y más actual en in Dmitri Nikulin *On Dialogue* (Lexington Books 2005).

43. G. Warnke, “Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty,” in *Richard Rorty*, vol. 4, ed. A. Malachowski (London: Sage, 2002), 182.

44. J. Grondin, “Vattimo’s Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?” in *Weakening Philosophy*, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2007), 211.

Gadamer⁴⁵, en otras palabras, radicalmente diferente al pensamiento existencial que él estaba buscando. Sin embargo, esta diferencia no viene de la función interpretativa de la hermenéutica sino de la inherente búsqueda metafísica de Gadamer de la verdad a través del diálogo. Mientras “verdad” para Gadamer es una meta que se puede alcanzar vía el diálogo, “conversación” para el pensamiento débil, la hermenéutica es un camino para evitar “hacer la pregunta de qué es real o no”,⁴⁶ o sea, la verdad.

Aunque Gadamer no continuaba la destrucción de la metafísica de Heidegger, si que seguía su insistencia en el lenguaje (como casa del Ser) para especificar el papel fundamental que el lenguaje juega en nuestra existencia. Gadamer puntualizó que el lenguaje no solamente es la “casa del Ser”, sino también una “casa del ser humano, una casa donde se vive, que se amuebla y donde uno se encuentra consigo mismo, o uno mismo en otros”.⁴⁷ En estos encuentros el lenguaje se vuelve un “nosotros” donde todos tenemos un sitio asignado en relación a los demás para poder entender, porque “El ser que puede ser comprendido es lenguaje.” El lenguaje es el “elemento en el que vivimos, como peces en el agua... en una interacción lingüística que llamamos conversación”.⁴⁸ Sin embargo, hay una diferencia fundamental dentro de esta interacción lingüística que tiene que ser puntualizada.

Mientras las palabras alemanas “*Gespräch*”, “*Dialog*” y “*Unterhaltung*” deberían de ser traducidas como “discusión”, “diálogo” y “conversación”, la mayoría de los traductores de la obra de Gadamer tradujeron “*Gespräch*” correctamente como “conversación.” Esto no se debe a una arbitrariedad lingüística, sino a una necesidad filosófica implícita en su significado. “*Gespräch*” no alude a algo programado de antemano bajo la dirección de un asunto subjetivo, donde los integrantes dejan a un lado sus prejuicios personales, sino al contrario, un “*Gespräch*” genuino nunca es el que queremos conducir sino más bien en el que encajamos conforme vaya avanzando. Es por eso que no podemos decidir ser involucrados en una conversación, asumir una posición de líder dentro de ella o sacar su verdad, sino más bien debemos de esperar a que estas funciones aparezcan por sí mismas; siempre seremos guiados por la conversación. Sin embargo, nuestro constante ser llevados por el “*Gespräch*” no quiere decir que la verdad no vaya aparecer nunca, sino más bien que será siempre un efecto contingente de sus propios y no-programados factores que nunca tendremos bajo control. Es por eso que “*Gespräch*” está más cerca de lo que en inglés se llama “conversation” (conversa-ción) y no a “dialogue”

45. M. Heidegger, letter to O. Pöggeler, 5 January 1973, in O. Pöggeler, *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie* (Freiburg: Alber 1983).

46. R. Rorty, “Being That Can Be Understood Is Language,” in *Gadamer’s Repercussion: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. B. Krajewski (Berkeley: University of California Press, 2004), 26.

47. H-G. Gadamer, *Das Erbe Europas* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), 166-173.

48. H-G. Gadamer, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L. E. Hahn, Library of Living Philosophers (Chicago: Open Court Press, 1997), 22.

(diálogo), que es una categoría especializada de conversación con el objetivo de encontrar la verdad, como en los diálogos de Platón. En estos diálogos ambos interlocutores no solamente tienen el asunto subjetivo y su resultado bajo control, sino que también están interesados en convencer a su audiencia de una verdad específica. A cambio, estar en una conversación quiere decir permitirse a uno mismo ser llevado por el asunto subjetivo, porque la conversación no tiene meta. *Mientras los valores de la verdad son las cuestiones principales en un diálogo, las interpretaciones contingentes, no-programadas e intercambiables son la preocupación principal de una conversación.* La conversación está libre de cualquier metafísica, epistemología o modalidades figurativas y es por eso que Rorty en su clásico de 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature* (Filosofía y el espejo de la Naturaleza) lo resalta como el “contexto definitivo dentro del que hay que entender el conocimiento”.

Aunque no es explícito si Gadamer quería decir conversación o diálogo con “Gespräch”, el hecho de que la verdad para él era significativa nos permite diferenciar su hermenéutica no solamente de la “plataforma conceptual diferente” de Heidegger, sino también del pensamiento débil de Rorty y Vattimo. También, y lo más importante, es el aclarar esta diferencia nos permite ver que “conversación” es débil en comparación con “diálogo”, donde la verdad es la meta primordial y el control la condición necesaria. Sin embargo, es precisamente esta debilidad la que responde no solo a la condición desgastada del Ser después de su destrucción, sino también a la nueva cuestión post-metafísica “Wie steht es mit dem Sein?”. Como dije anteriormente, esta cuestión fue formulada por Heidegger para “efectuar para sí el Ser de nuevo”, dado que esto ya no depende de la correcta representación del Ser, sino de la condición, estado o residuos del Ser. Como en una conversación el Ser no es diferenciado, sino simplemente interpretado para permitirnos llegar a término con la metafísica, que no podemos superar sino que debemos mantener para evitar encajar en ella.

Finalmente, no debería de ser una sorpresa que la contribución de Rorty a una serie de ensayos sobre la división analítica y continental en el año 2003 se titule “Analytic and Conventional Philosophy” (Filosofía analítica y convencional) y el último libro de Vattimo se llame *Farewell to truth*.⁴⁹ Ambas son invitaciones no solamente a extender las ramas de la filosofía contemporánea a través de la conversación, sino también, como dijo Heidegger, “manteniendo el diálogo con aquello hacia lo que nos entrega –es decir, nos libera– la tradición de la filosofía”:⁵⁰ el Ser de los entes.

49. C. G. Prado, ed. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy* (New York: Humanity Books, 2003). El ensayo de Rorty ha sido reimpresso recientemente en su última colección de artículos: R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 120-130.

50. M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Trad. J. A. Escudero, (Herder, 2004) 54.

Bibliografía utilizada para la traducción:

- M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* trad. J. A. Escudero, Herder, 2004.
- M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, 2001.
- M. Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, Tecnos, 1999.
- M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, Alianza, 1989.
- M. Heidegger, *Ontología – Hermeneutica de la Facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza, 2000.
- M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Odos, 1987.
- G. Vattimo, *Mas allá de la interpretación*, trad. P. Aragón, Paidós 1995.
- R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra 1983.