

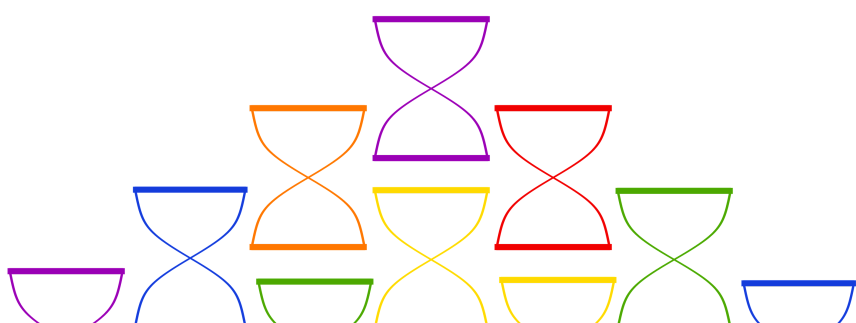
T R A D U C C I Ó N



DE LA REPRESENTACIÓN DE LAS COSAS A LAS COSAS EN SÍ MISMAS

Zeljko Loparic

Traducción: Andrés G. Auzmendi



HETEROCRONÍAS
FEMINISMOS Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

DE LA REPRESENTACIÓN DE LAS COSAS A LAS COSAS EN SÍ MISMAS¹

Zeljko Loparic ^a

^a Unicamp, PUCSP y PUCRS Rio Grande do Sul

Traductor: Andrés G. Auzmendi

Artículo original publicado en *Representaciones*, Vol. 1, N°1, 2005 pp.37-58

Abstract

This paper is about in thesis of Heidegger's that in the epoch of technology in which we live the annihilation of the thing occurs through the process of its reduction to representation. In order to come to an understanding of this thesis I shall make explicit some moments of Heidegger's mediation on the origin of this process in occidental metaphysics, on modes of metaphysical letting things be as such and on the happening and epochal character of theses modes. I shall examine, next, the way by which, according to Heidegger, it would possible for man in the epoch of technology to overcome metaphysics and, as a consequence, the scientific-technological annihilation of the thing. Finally, I shall show that way are dictated by requirements following out of an original ethics different from ethics of practical laws of the Kantian kind.

Keywords (inglés)

< Kant > < Heidegger > < Representation > < Thing > <Original ethics>

1. Colocación del problema: la tesis de la aniquilación de la cosa.

En su famoso ensayo "Das Ding"², Heidegger atribuye a la ciencia moderna la aniquilación de la cosa:



En su dominio los dos objetos, el saber impositivo de la ciencia aniquiló las cosas en cuanto cosas ya mucho antes de la explosión de la bomba atómica. Su explosión es apenas la más grosera de todas confirmaciones groseras de la aniquilación de la cosa (Vernichtung des Dinges) que viene ocurriendo desde hace mucho tiempo: el hecho de que la cosa en cuanto cosa permanece nula (nichtig) (Heidegger, 1954: 168)

La tesis de la aniquilación de la cosa no afirma la destrucción de las cosas singulares ni de las cosas en su totalidad. Lo que viene siendo aniquilado es la cosa como cosa, la coseidad de la cosa: “la cosificación (Dingheit) de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa nunca se manifiesta, esto es, no recibe la palabra” (ibid.).

Heidegger ayudará a la comprensión de esa tesis por medio del siguiente ejemplo (que examinaré más detalladamente a continuación): en lo cotidiano, observamos una jarra como cosa cuando la llenamos y llenar una jarra significa dejar correr un derramamiento en la jarra vacía. Lo que hace a la jarra ser un recipiente no es la materia sólida de la que está hecha, sino lo opuesto a esto: el vacío. Por otro lado, en la visión de la ciencia moderna³, llenar una jarra es un asunto totalmente diferente: se trata de cambiar, de un recipiente de paredes impermeables, su contenido (el aire) por otro (un líquido). Aquí, no hay jarra, ni recipiente. Esto muestra que, para la ciencia, no hay cosas. En la exacta medida en que no admite una cosa como patrón de lo que existe, “la ciencia hace de la cosa-jarra algo nulo”. El litigio de Heidegger con la ciencia moderna no se refiere, por lo tanto, a lo que ocurre con los entes, sino al sentido y la verdad de ser de los entes como tales en su todo. La diferencia que está en juego es ontológica, no óptica.

Heidegger llama “armazón” (Gestell) al sentido de ser privilegiado por la ciencia, a los entes armados de contenciones (Bestand)⁴ y a la acción de armar – el modo de desocultamiento del ente en su totalidad, privilegiado por la modernidad –. En la ciencia se aniquila la cosa en el sentido de dejar ser sólo por su orden, su armazón, y de ninguna otra forma. Ella ve a los entes como contenciones y no como cosas. No se afirma que la ciencia esté ciega. La ciencia ve los entes, y los ve muy bien, pero solamente como efectos de causas, y no verdaderamente, como procedencias (Her-stand) de un proceso de efectivación, como objetos puestos. La cosa en cuanto cosa permanece oculta (Verborgen). Ni una cosa ni la otra, sino la coseidad (die-Dinheit) misma de la cosa no llega a mostrarse ni a ser dicha. El ser, la presencia, la esencia (die Wuesung) de la cosa en cuanto tal es anulada. Actualmente, la presencia de los entes pasó a ser asunto exclusivo de la producción tecnológica en el cuadro de las instituciones industriales y comerciales⁴

Heidegger entiende que este modo de lidiar con la presencia no fue, ni podría haber sido elaborado por la ciencia moderna. Esto es una herencia de la metafísica griega: el logocentrismo.

Pero la metafísica tampoco está en condiciones de preguntarse por el sentido y por la verdad de ser de los entes como cosas, ya que, desde la antigüedad griega, ella fue descubriendo al ente como algo meramente presente, como una “presencialidad” (das Vorhandene), y no como una cosa. Así, con el propósito de entender lo que está en juego en la aniquilación de la cosa es necesario entrar en el movimiento del acontecer del cual ella es uno de los resultados.

2. El a priori logocéntrico.

Desde Platón, pasando por Aristóteles, Kant y Hegel, la entidad (seiendheit) del ente es determinada a la luz de la estructura del juicio, del logos. Eso significa que:

- 1) La estructura lógica (gramatical) es inherente a la estructura del ente,
- 2) El lugar de la verdad son los juicios,
- 3) La verdad es la relación de adecuación entre nuestros juicios y sus objetos.

El modo logocéntrico de ver los entes como aquello sobre lo que se juzga y no como cosas, tiene su origen en la metafísica griega. Dentro del horizonte de los juicios posibles, el ente fue concebido como portador fijo de propiedades fijas o mutables, lo que lo torna en un modelo posible de juicios verdaderos o falsos (Heidegger, 1962: 25). Los griegos determinarán la constitución ontológica de los entes a través de la constitución de los juicios, sin elaborar con precisión las razones de tomar de los juicios “la medida y el modelo medida de como las cosas deben ser determinadas en su *coseidad*” (íbid: 35). Ese déficit reflexivo fue aportado por Kant, en cuya obra el modo de ingreso que tuvo el ente típico del logocentrismo recibió su formulación decisiva para la época moderna y su fundación.

Para Kant, poder entender algo significa poder enunciar juicios verdaderos o falsos sobre ese algo (Kant, 1787: 80). Para que un juicio de una u otra forma lógica pueda ser verdadero o falso, es decir, pueda tener validez objetiva, es necesario que su objeto tenga una estructura que corresponda con su forma. Así, como ejemplo, para que un juicio predicativo pueda ser objetivamente verdadero o falso es necesario que el objeto al que ese juicio se refiere tenga la estructura expresada por la categoría de relación sustancia-accidente. Los juicios que enuncian las propiedades o relaciones estructurales a priori de los entes en cuanto objetos de juicios objetivamente verdaderos o falsos – es decir, juicios que atribuyen propiedades o relaciones categoriales a los objetos de experiencia en general – son llamados de principio de

entendimiento. Esos principios no enuncian verdades de hecho, y sí verdades trascendentales que posibilitan las verdades fácticas, es decir, los juicios de experiencia. Los enunciados de las verdades trascendentales constituyen lo que llamé de semántica trascendental de Kant, doctrina a priori que estudia las estructuras que las cosas deben tener para que todos los juicios sintéticos sobre ellas, tanto los a priori como los empíricos puedan ser verdaderos o falsos y, en el caso que sea posible, conocidos como tales.⁶ La tesis central de esa semántica dice que las condiciones de posibilidad de la *experiencia de objetos* en general, enunciados en los principios del entendimiento, son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia. (ibid: 197).

Este “principio supremo” de la lógica trascendental, es decir, de la semántica trascendental de Kant, consagra el logocentrismo. Al proponer la doctrina de que lo que torna posible la representatividad de los entes (los juicios fácticos objetivamente verdaderos o falsos) son las mismas estructuras, expresadas en las categorías, que tornan posible la objetividad de los objetos (los objetos en cuanto objetos), Kant aporta los siguientes pasos: 1) encarna la estructura de los juicios en los entes, 2) reafirma que el lugar de la verdad, es decir, de la manifestación de todos los objetos, son los juicios sobre ellos y 3) establece una relación precisa entre los modos de ser humano (representar, juzgar), el sentido de ser de los entes y la verdad. De esta manera, Kant introduce un nuevo sentido de la verdad de ser de los entes en general y de la relación entre la verdad y el ser humano. El concepto de ser se convierte en sinónimo de objetividad efectivamente dable (dabile) en la experiencia. Las estructuras del ser de los entes pasan a ser estructuras a priori de su manifestación expresada en el dominio de datos intuitivos revelados por las verdades trascendentales (juicios del entendimiento) aunque la verdad empírica permanece definida como la correspondencia entre nuestras representaciones cognitivas (juicios) y los objetos, la verdad trascendental no tiene más el sentido correspondencial, ella pasa a ser “condición de posibilidad” de todas las verdades correspondenciales.⁷ El ser (objetividad) y la verdad (representatividad) son de ahora en adelante conceptos cercanos, inseparables. Por otro lado, el lugar en el que se da esta cercanía es en el ser humano. No tenemos más, como en la época pre-kantiana, el hombre, de un lado y los entes, del otro, sino el hombre, sujeto puro, “en el entre” el hombre fáctico y las cosas. Este entre trasciende cada ente, inclusive al ser humano, aunque sólo exista en cuanto nosotros, seres humanos, nos movemos en él (Heidegger, 1962: 188).

3. La tentativa heideggeriana de deconstruir el logocentrismo de Kant

En “Ser y tiempo”, Heidegger intentó desvincular la estructura ontológica de los entes de la estructura lógica (gramatical) de los juicios y encontrar otro lugar a priori de la verdad o de la manifestación de los entes, que no sea la de los juicios.⁸ Hay, sostiene él, un acceso más primitivo a los entes que el “conocimiento”: el uso manual.⁹ De esa manera, queda transformado de una vez, el sentido del ser, de la verdad, y la relación entre hombre, el ser y la verdad.

La estructura del ser de los entes accesibles al manejo no refleja las formas a priori de los juicios, y sí a la articulación del significado del mundo en el que vivimos. El lugar de la verdad anterior al juicio es la ocupación con las cosas y la preocupación para con otros, dos modos de ser del hombre que no se reducen a los actos judicativos. Permaneciendo todavía en el campo de la fuerza de la filosofía trascendental de Kant, Heidegger distingue la verdad trascendental, posibilitadora, y la verdad fáctica, posibilitada. Pero la primera no es entendida como el horizonte delimitado por conceptos y juicios puros a priori, ni la segunda como correspondencia de juicios empíricos a los hechos. La verdad trascendental es ahora el mundo que se mantiene abierto por el ser-ahí (Das Da-Sein) del ser humano, que funciona como la condición de posibilidad existencial-ontológica de cada modo concreto de manifestación de los entes.

En esta perspectiva, pueden hacerse dos afirmaciones: que el hombre es la verdad, en el sentido de *ser* la apertura de la manifestación del ente como tal en su todo, y que él está en la *verdad*, en el sentido de los modos concretos de su ser-en-el-mundo sean posibilitados por su ser-ahí o su ser-la-apertura. La verdad trascendental posibilitadora no es más la apofansis judicativa, el mundo, el ahí de la manifestación de los entes, sustentado por el ser humano y desde siempre concretizado como un mundo – una explicación integral (Bewandnisganzheit), un complejo de remisiones instrumentales, constitutivos de la “significancia” (Bedeutsamkeit) posibilitadora. La verdad posibilitada no es la del juicio objetivamente válido, sino que es la manifestación de un utensilio en la mano que lo utiliza. La manifestación del ente en el acceso preproposicional así como el preverbal, en particular, en el trabajo manual es más primitiva que su manifestación en los juicios empíricamente verdaderos o falsos. El sentido más original de la verdad empírica es el descubrimiento del ente a la mano en el uso cotidiano.

Se llega, así, a una fórmula que puede ser vista como una deconstrucción heideggeriana del principio supremo del logocentrismo kantiano: las condiciones de posibilidad del uso de las cosas en general, que constituyen el significado, son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de las cosas usadas. El cambio en el esquema a priori posibilitador de la manifestación modifica y aproxima los conceptos del sentido de ser y de la verdad. Para el

hombre, ser significa anticipar el no-ser dejando-ser a los entes en su todo (en el sentido de descubrir los entes, estando en el mundo preocupado por los otros y ocupado de las cosas); para el ente intramundano, ser significa sacar provecho para nuestro ser-en-el-mundo (instrumentalización, *Zuhandenheit*). La verdad de este modo de presencia no es convalidada por los datos sensoriales, sino por su uso efectivo.

A pesar de abandonar el logocentrismo, Heidegger preserva y extiende el alcance de la idea de la condición “trascendental” de posibilidad. Él no rechaza la tesis subyacente de la perspectiva logocéntrica – la que dice que la verdad y la falsedad fáctica son posibilidades por la verdad a priori -. No niega que exista una verdad previa que posibilite la fáctica, pero rechaza la tesis logocéntrica de que el lugar de esa verdad a priori es el juicio (en el caso de Kant, los principios del entendimiento). La idea del a priori permanece viva en la tesis de que el hombre existe como fundamento existencial-ontológico del descubrimiento de los entes en tanto entes y de todas sus determinaciones ónticas. Esos fundamentos no residen más en los principios a priori del entendimiento, pero el hecho de que el hombre ser-el-ahí, de sí mismo y de todos los entes, cuya configuración primera es, según dice, el mundo cotidiano concebido como un todo de experiencias de totalidades, como “un todo categorial de una posibilidad de común-pertenencia”. En ese concepto de mundo resuena claramente la tesis de Kant de que la pregunta sobre el ser de la naturaleza concierne a las “condiciones de su posibilidad”¹⁰. La semejanza aquí señalada no esconde la modificación: el lugar de los juicios pasa a ser ocupado por el mundo, concebido como el ahí concreto en el que estamos y vivimos y donde permitimos que los entes existan.

Negar el reconocimiento del estatus originario y fundante al logocentrismo kantiano no significa, por lo tanto, su rechazo puro y simple. Por el contrario, Heidegger reconoce que, en un cierto dominio de entes, a saber, relativamente a los entes meramente presentes o presentidades, el trascendentalismo de Kant conserva toda su fuerza. Los principios del entendimiento (o sus análogos más moderna) continúan definiendo la región de los objetos que trata la ciencia natural. El concepto de verdad empírica en el sentido de Kant, es decir, en el sentido de concordancia entre el conocimiento (el juicio) y el objeto (dado en la intuición)¹¹, continúa en vigor, pero apenas como un concepto regional. Heidegger guarda un lugar estructural, en el cuidado para con los entes, la verdad proposicional es la presentalidad, el modo de ser que “tematiza”. El saber científico permanece como una vía de acceso “auténtica” para los entes, aunque oculta de por la verdad originaria de los entes. El cambio de sentido y de lugar originarios de la verdad introducida por Heidegger no implica, por lo tanto, el abandono puro y

simple del modo de acceso a los entes derivados, característico del logocentrismo. Queda descartada, entonces la tesis de que, en los inicios, era el *logos*¹².

4. El carácter acontencial del logocentrismo como acontecimiento

Las ideas platónicas son ejemplo paradigmático de entidades eternas. Para Kant el conjunto de principios del entendimiento constituye un sistema a priori sin historia¹³. En “Ser y Tiempo” la relación tradicional entre el ser y el tiempo cambia radicalmente: “las condiciones de posibilidad” a priori del ente ocurren y se van. Esto vale tanto para los mundos que “dejan ser” los utensilios, como para los esquemas categoriales que “posibilitan” los diferentes modos de presentalidad. Una de las tareas principales de Heidegger será precisamente la de mostrar que el desocultamiento logocéntrico (metafísico) de presentidades no permanecen iguales desde Platón. Él cambió, como se desprende, ejemplarmente de las obras de Aristóteles, Descartes y Kant. Ese cambio se debe a un acontecer que no se refiere a los entes singulares, sino al carácter temporal del modo de desocultamiento de los entes en cuanto presentidades. Se trata del acontecimiento (*Geschichtlichkeit*) del ser y no de los entes. El acontecimiento del ser implica la temporalidad de la verdad del ser, del desocultamiento de los entes como tales en su todo. En esta perspectiva, la teoría kantiana de la verdad trascendental – de las “condiciones de posibilidad” de los entes y de las verdades de judicativas sobre estos – es solo un episodio de un acontecer en el cual se deciden las posibilidades a priori de las manifestaciones de los entes en tanto entes (Heidegger, 1962: 40).

En su primera fase, Heidegger pensaba que el tiempo de acontecimiento del ser era el tiempo originario del ser-ahí del ser humano. No obstante, el acontecimiento tanto de la instrumentalización como de la presentalidad, esos dos modos de ser básicos, eran vistos como co-presentes. El ser-ahí puede siempre, debido a sus posibilidades que, a cada momento de su existir, constituyen su estructura, deja de ser un manual o una presentalidad. El hecho de que acontecen en mundos diferentes y de que el mundo de los instrumentos sea más originario que el de objetos tematizados teóricamente en nada modifica en ese esquema.

En el comienzo de los años treinta, la co-existencia de los diferentes sentidos de ser del ente intramundano comienza a convertirse un problema para Heidegger. En las conferencias del semestre de invierno de 1935/36 publicadas en 1962 bajo el título *La pregunta por la cosa*¹⁴, Heidegger coloca la cuestión de saber cómo es posible que las cosas del cotidiano se nos

presenten a nosotros con “dos caras”, la del sentido común y la de la ciencia. Por ejemplo, el sol del pastor difiere del sol del astrónomo. Heidegger comenta: “¿Cuál es el sol real [wirklich]? ¿Cuál cosa es la verdadera? [...] ¿o la pregunta está mal formulada? ¿Quién debe decidir eso? Manifiestamente, para lo que sería necesario saber el qué es una cosa y el qué significa ser una cosa y cómo se determina la verdad de una cosa” (Ibíd:10). Heidegger cita un ejemplo tomado del físico y astrónomo inglés Arthur Eddington, que afirmó tener a su frente dos mesas, la mesa número 1, hecha de madera y sólida, que conoce desde la infancia, y la mesa número 2, que consiste en gran parte de vacío y que es “científica”. Siendo así, todas las otras cosas con las que estamos familiarizados tienen duplicados (Doppelgänger) científicos (Ibid)¹⁵. Heidegger pregunta de nuevo:

¿Cuál es la verdadera mesa? ¿la número 1, la número 2 o ambas? ¿en qué sentido de verdad? ¿cuál verdad hace la mediación entre las dos? En ese caso, ha de haber una tercera verdad con respecto a la cual la (mesa) número 1 y la (mesa) número 2 son verdaderas a su manera y representan modificaciones de la verdad (íbid).

El intento de desarrollar la pregunta: “¿qué es una cosa?” muestra, concluye Heidegger que cualquier respuesta satisfactoria presupone la claridad previa sobre la verdad de las cosas, es decir, el dejar ser de las cosas como cosas que acontecen como ser-ahí del ser humano. Cuando esto queda claro, se visibiliza el modo de ser de las cosas de uso manual, al mismo tiempo autónomo y distinto de aquel privilegiado por la ciencia moderna.

Sin embargo, Heidegger ya percibe el carácter *opresor* de la efectividad científico-técnica. Su explicación de ese fenómeno consiste en lo siguiente: si la técnica nos oprime (uns erdrückt), eso se debe al hecho de que no tengamos más una distancia vivencial justa en relación a la técnica. Lo que necesitamos hacer es intentar conseguir, siguiendo el precepto general de la filosofía, un alejamiento de aquello que se da en lo más frecuente para poder tomar medida de lo esencial que acontece con nosotros (ibid.: 11). Tal distanciamiento es posible en principio, pues está facultado por un trazo esencial de la estructura del existir humano, ser parte de un colectivo. En el semestre invierno de 1936/36, Heidegger todavía creía que la pregunta por la técnica puede ser respondida, si no es por un hombre decidido aislado, entonces por un pueblo decidido. Las decisiones de este tipo “ocurren en el dominio de la libertad como acontecencial, es decir, allá donde un Dasein acontecencial se decide por su fundamento, de acuerdo con el modo como él se decide, con el grado de libertad de conocimiento que él escoge y con lo que pone como libertad” (ibid.: 31). En tiempos diferentes, esas decisiones son diferentes, difieren de un pueblo del otro. Dependiendo del grado escogido de libertad del saber en cada momento, es decir, del *preguntar*, un pueblo determina para sí mismo el “nivel de su Dasein”, Los griegos, por

ejemplo, eran un pueblo capaz de elevar la pregunta: ¿qué es el ente? y de decidir esa pregunta libremente. Los que no podían o no querían elevar preguntas de ese tipo eran llamados “bárbaros” (ibid.: 32). Heidegger tenía la esperanza que, en aquella época, la pregunta por la “relación de la técnica de las máquinas a nuestro Dasein” pueda ser desarrollada y decidida por el pueblo alemán.

El esfuerzo de Heidegger en pensar la determinación acontecencial-ontológica a partir del movimiento del Dasein acontecencial *colectivo* que estaría a la altura del acontecer destinamental (en oposición al Dasein individual extático), terminó rápidamente en fracaso. Él se dio cuenta ya en 1936, que la “distancia vivencial justa” en relación a la técnica no está en el poder ni del ser-ahí individual ni colectivo (del pueblo alemán, por ejemplo). Con esto se inicia definitivamente la segunda fase de su pensamiento, en la cual el carácter del acontecimiento de los modos presentidad desvinculado de los modos de ser del Dasein comienza a ocupar un primer plano. La presentidad no es más vista como modificación de la manualidad y sí como el modo acontecencialmente originario del sentido del ser de los entes en su todo. Se habría manifestado inicialmente en la filosofía griega y habría pasado a dominar, cada vez más, todos los otros modos, hasta venir a imponerse como el único en la época de la técnica. El mundo de la manualidad no es más que una alternativa positiva para la presentidad tal como esta se presenta actualmente: la constancia.

No fueron los pueblos decisivos de la Modernidad que inventaron la subjetividad representante ni la ciencia moderna, fue ese modo de desocultar el ente que tuvo en cuenta el hombre moderno. Tal hecho no resulta de una decisión sea individual o colectiva, sino de un destino (Geschick) de algo no entificable que aporta al hombre el ser y los entes en su todo. Tampoco fueron los griegos que inventaron la metafísica, fue antes el modo de des-ocultamiento reconocido como el de la metafísica que se apoderó de los griegos.

A la luz de esta tesis, Heidegger cambió su concepción sobre la naturaleza de la apertura que posibilita la manifestación del ente: esta no es más incorporada en la estructura del existir humano, sino concedida por algo previo al existir humano. En la misma época, él inició una caracterización más precisa de esta acontecencialidad definitivamente no antropocéntrica, de la acontecencialidad que pueda dar cuenta de las transformaciones en el sentido del ser. Él dejó de trabajar con la temporalidad del ser-ahí del hombre y pasó a concebir esas transformaciones no como proyectos sino como destinos sucesivos (Schickungen, Geschicke), el hombre siendo su destinatario y no su emisor. Para eso, Heidegger precisó elaborar el concepto de un tiempo de origen, aunque el tiempo del ser-para-la-muerte, tiempo de ser él mismo quien pudiese permitir que esto acontezca y reciba las diferentes estampas (Prägungen).

Es relativamente en ese tiempo fundamental de la acontecencia del ser que será situado lo que ocurrió con el sentido de ser *antes* y lo que podrá ocurrir después de la época de la técnica. El resultado a ser obtenido por ese esfuerzo también diferiría del esperado en "Ser y tiempo". No se trata de expedir la certificación de nacimiento de los diferentes sentidos del ser en el ser-ahí. La expectativa de Heidegger cambió debido a la opresión que la presentidad técnica pasó a ejercer sobre el cotidiano de los hombres. Él se vio responsable de la tarea de prever, a la luz de este acontecer, el fin de la época actual, determinada por el sentido del ser privilegiado por la metafísica y la ciencia de la modernidad, y preparar la llegada de "otro comienzo" del pensamiento del ser por la deconstrucción de la presentidad técnica. Pero, ¿de qué opresión Heidegger está hablando, exactamente?

5. La raíz técnica del a priori logocéntrico

La opresión en cuestión no debe ser entendida en el nivel óntico, sino en el nivel ontológico. Heidegger no es un fatalista trivial, cómo quisieran Jonas y Blumenberg. La opresión proviene del destino del ser que hace que hace con que el armazón domine como "la única manera de desocultamiento" que excluye todas las otras posibilidades a priori de dejar ser. Este es, según Heidegger, el peligro extremo: el de que el hombre no se comprenda más a partir de su relación con la verdad del ser de los entes -es decir, con el acontecer del desocultamiento (de los entes) que se oculta (en los entes desocultados) -, perdiendo, de esta manera, la relación consigo mismo, con su esencia, y pasando a existir como un falso sí-mismo (Heidegger, 1954:35).

El peligro del ocultamiento de la relación del hombre cuando al acontecer del desocultamiento de los entes en su todo tendría sus raíces en la filosofía griega. Ya en la Antigua Grecia, la presencia de un ente era concebida como el resultado de producción, de la *poiesis*. Tanto la naturaleza como el arte y las artesanías eran vistos como distintos modos de producir. ¿Y eso qué tiene que ver con la técnica? Todo, responde Heidegger. La técnica pertenece a la *poiesis*, ella es algo "poiético". Como tal, ella se esencia en el ámbito del desocultamiento y del ocultamiento, es decir, de la verdad y del dejar ser. En resumen, desde el inicio, el dejar ser concedido a los griegos tiene una esencia poiético-técnica.

Heidegger muestra esto observando que, en Platón, lo que es una jarra en cuanto jarra se determina con respecto a la aspectualidad, a la *idea*. De esta manera, la jarra como esa jarra-cosa no puede ser experimentada, ni, menos todavía, adecuadamente pensada. Por haber

determinado la presencia de las cosas a partir de su aspecto, Platón no pesó la esencia de la cosa. Sin embargo, el fundamento de la comprensión platónica de las cosas no es un simple aspectualidad, sino la aspectualidad en la medida en que esta es relevante para la producción (*herstellen*) de las cosas. Todo lo que es presente es objeto (*Gegenstand*) de la producción, algo procedente (*Herstand*) de un proceso de autoproducción o de fabricación¹⁶. Aristóteles profundizó ese carácter técnico-poético del dejar ser de la metafísica griega con su doctrina de las cuatro causas. Ciertamente, ellas son cuatro modos de ocasionar la transición del ente de la no presencia a la presencia, todavía vinculadas, por lo tanto, al recuerdo del ser como manifestación de la verdad como desocultamiento. Al mismo tiempo, con todo, la posición de *eidos* como causa, anuncia la restricción del desocultamiento como mera fabricación (ibid: 166). Así es como, desde Platón a Aristóteles, es decir, desde que existe, la metafísica occidental no admite a la cosa como cosa sino como algo diferente de la cosa. Inicialmente, como el procedente, luego, como sustancia, actualidad, representatividad, voluntad de poder y, finalmente, como objeto instalable. En consecuencia, jamás hubo cosas, ni en la Grecia Antigua, ni en la Edad media, ni en la Modernidad. Nunca hubo cosas, porque ellas todavía nunca pudieron mostrarse como cosas. Las cosas como cosas están por venir (ibid: 180).

6. La experiencia del mundo de la experiencia del todo

Lejos de ir en contra al sentido común, esta interpretación parece estar en conflicto con *Ser y tiempo*. En esta obra, Heidegger define su pensamiento mediante la pregunta sobre el sentido de ser de los entes, y no mediante la pregunta: ¿qué es el ente?, como hacían los pensadores metafísicos. ¿No sería el término “ente”, en la expresión “ser del ente”, sustituible por el término “cosa”? En el caso que lo sea, la problemática de la cosa habría comenzado ya en 1927. Sin embargo, la cosa podría ser entendida como un instrumento al que se le permite ser en el mundo de la experiencia del todo cuya estructura ontológica, el pretérito *a priori*, fue también debidamente elaborada.

Por varios motivos, creo que sería un error identificar los instrumentos de *Ser y tiempo* con las cosas según Heidegger. El instrumento, *Zeug, pragma*, es el ente referido al trabajo manual, al manejo, como modo de desocultamiento y de acceso. De este primer sentido del ser del ente Heidegger deriva un segundo, la presencia, que caracteriza objetos de la tematización consciente y, en particular, de la ciencia, cuya derivación esconde, sí, pero no amenaza el modo de ser originario. En *Ser y tiempo*, no existe todavía el concepto de peligro que presenta para el

hombre el sentido de ser con el cual trabaja la ciencia y la técnica. Por eso, no existe la disputa sobre la eficacia-estándar entre el dejar ser de la ciencia y otros modos de desocultamiento.

Al introducir la pregunta sobre el modo de existir de la “cosa”, Heidegger se aleja de ese contexto, reconociendo la insuficiencia del concepto del mundo de la experiencia total de *Ser y tiempo* como operador de deconstrucción de la presentidad con el único sentido del ser de los entes en general. En primer lugar, el mundo de la experiencia no es un *a priori* no en pie igualdad de condiciones con el mundo de la constancia tecnológica, ya que está entrando en colapso frente de este proceso, sin poder ofrecer ninguna alternativa “concreta”. Así como las cosas artesanales, también el artesano y la artesanía son imposibilitados por su armadura y sólo permanecen a título instalaciones más o menos exóticas (así como todas las cosas llamadas “ecológicas”). En segundo lugar, la técnica, en su esencia, no es un proyecto del ser-ahí y, por lo tanto, ella no puede ser entendida en el esquema de la analítica existencial. *A fortiori*, debe fracasar cualquier otro intento de interpretación de la técnica como instrumento del actuar humano¹⁷. La afirmación del carácter instrumental de la técnica es, sin dudas, correcta, dice Heidegger, pero insuficiente. ¿Por qué insuficiente? Porque olvida que en el concepto de instrumento (*instrumentum*) está implícito el concepto de casualidad y que ese concepto de la metafísica de la presentidad, a su vez, es un acontecimiento olvidado. En resumen, ni una manualidad heideggeriana ni cualquier otro concepto del ente intramundano derivado de ésta, basta para caracterizar la presencia que predomina en nuestros días. El acontecer de la presencia tiene una dinámica de manifestación que ignora por completo la manualidad, amenazando con “aniquilar” este modo de ser. No hay como sobrepasar los mandatos de la ciencia simplemente volviendo al mundo de los talleres artesanales. No basta con cambiar de *actitud* metafísica con respecto al ente. Esa sería una solución metodológica. No hay *camino* que vaya del objeto a la cosa (*Ibid*: 180).

7. La cosa en lo cuadripartido

¿Existe un modo de que ocurra el sobrepasamiento del dejar ser científico de los entes?
¿Cuál es el mundo en que pueden existir entes que no sean meras instalaciones? No sorprendería que se piense en una solución que se valga de vuelta al mundo del mito y de la poesía. Parece plausible la idea de que el modo de dejar ser *a priori* que permite que existan las cosas, ansiado por Heidegger, ya existió en un pasado remoto -un dejar ser antiguo, posteriormente rechazado por la metafísica y olvidado. Bajo esta interpretación, Heidegger no

estaría haciendo más que lamentar el hecho, ya constatado por Max Weber, de que la racionalidad moderna va progresivamente desencantando el mundo.

Hay, sin dudas, un momento arqueológico en el modo de pensar de Heidegger. Él recuerda que la palabra alemán antiguo para la cosa, “*thing*” o “*dinc*”, significa “reunión con fines de tratar un caso litigioso”. Heidegger recuerda que el sentido original de la palabra latina “*res*” es aquello de lo que se habla, de que se trata en la vida pública. Otra palabra con el mismo significado es “*causa*”, que no se refería inicialmente a aquello que produce efectos, sino con en pauta al caso, el que está en disputa, a un sentido relacionado al que está preservado en español en las expresiones tales como “causa pública” o “causa jurídica”. El término “*thing*” se presta, por lo tanto, muy bien para la traducción de “*res*” y de “*causa*” latinos.

¿Tendríamos aquí, en la etimología de las palabras del lenguaje común, una salida liberadora del pensamiento de la ciencia moderna sobre la cosa? La respuesta es “no”. La pregunta heideggeriana por la cosa no es arqueológica. Su jarra no es una *res*. Es verdad que “*res*” nomina aquello que concierne al hombre de una u otra forma. El concernimiento es la *realidad* de la *res*. Sin embargo, los romanos jamás pensaron esta experiencia de realidad como tal, tematizando su modo específico de esenciarse. Al contrario de esto, escribe Heidegger,

La realitas de la res fue presentada, bajo la influencia de la filosofía griega tardía, en el sentido del on griego; ‘on’, en latín, ‘ens’, que significa lo que es presente en el sentido procedente de las causas. La res pasó a ser ens, el presente, en el sentido de ser algo producido y representado. La realitas propia de la res tal como fue experimentada originalmente a la manera romana, el concernimiento, fue enterrado y permaneció impensada como esencia del presente (Ibíd.: 174).

El mismo proceso de ontologización ocurrió con la *thing* alemana en la Edad Media. En consecuencia, quedaron olvidados los sentidos antiguos del ser de los entes distintos de meras presentidades. Por eso no es correcto decir que esos sentidos olvidados permiten pensar la presencia de la cosa heideggeriana. “Una jarra”, escribe Heidegger, “no es una cosa ni en el sentido de la *res* pensada a la forma romana, ni en el sentido del *ens* representado a la manera medieval, menos todavía, en el sentido del *objeto* representado modernamente” (ibid: 176, la cursiva es mía). Esos conceptos no abarcan la búsqueda de la verdad del ser de las cosas ya que “las cosas en general nunca pueden manifestarse al pensamiento como cosas” (Ibid: 169). *Nunca* hubo, por lo tanto, una cosa tal como la jarra heideggeriana. Ella permaneció esencialmente inaccesible a cualquier búsqueda del tipo arqueológico y no puede ser excavada en ningún lugar¹⁸. Siendo así como, la filosofía entera, antes de Heidegger, jamás trató las cosas, sino las presencias. Para que, finalmente, los entes puedan manifestarse como cosas, es

necesario que acontezca otra verdad *a priori* posibilitadora, otro mundo. ¿Qué verdad? ¿Qué mundo? Una cosa viene a ser, responde Heidegger, en la vuelta al mundo (*das Gering*) donde saltan, espejándose unos con otros, la tierra y el cielo, los mortales y los dioses.

¿Cómo es que Heidegger llega a una afirmación tan inesperada? Partiendo de la observación, aludida anteriormente, de que sólo tomamos a una jarra como cosa, cuando la llenamos, y llenar la jarra es lo mismo que dejar que un derrame se agote en ella y sea recibido por su vacío. ¿Cómo el vacío recibe lo que es derramado? pregunta Heidegger. Él lo “acoge” y lo “contiene”. El derrame recibido puede, en seguida, ser vertido en un ofrecimiento. Es en ese momento en que se manifiesta la esencia misma de ese recipiente: el ser jarra de la jarra consiste en lo ofrecido de lo vertido. Puede ser una bebida, puede ser agua o vino. En el agua ofrecida, se demora la fuente. En la fuente, se demora la roca y, en esta, el sueño oscuro de la tierra que recibe del cielo la lluvia y el rocío. “En el agua de la fuente perduran las nupcias del cielo y de la tierra”. No sólo en el agua. Ellas duran también “en el vino que el fruto del viñedo da, en el cual el nutriente de la tierra y el sol del cielo, uno al otro están confiados”. Un desdoblamiento análogo muestra que, en el ofrecimiento de la jarra, perduran a su modo, los mortales. El ofrecimiento de lo vertido es la bebida para estos. La jarra les mitiga la sed, deleita su ocio, alegra su convivencia en una taberna. A veces, el ofrecimiento de la jarra es ofrendada en consagración, como libación a los dioses inmortales. Entonces, ella no sacia la sed, ella se vuelve ofrenda y sacrificio¹⁹.

Esta “descripción”, obviamente inspirada en Holderlin, permitió a Heidegger dar un paso decisivo: como el ser jarra de la jarra está en el ofrecimiento del agua y del vino, y como, en ese ofrecimiento, se demoran el cielo y la tierra, los mortales y los divinos, en el ser jarra de la jarra *duran* el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Una cosa tal como una jarra reúne, perduran (*verweilt*) los cuatro, en el sentido de aproximarlos, preservando, sin embargo, las distancias entre ellos.

El “cosificar” de los cuatro por la cosa no podría darse si estos no pertenecieran desde siempre unos a los otros y no se anticipen, unificados en una cuadrangulación (*Geviert*), a todo lo que en ella se hace presente, toda la cosa. Lo cuadrupartido es, por lo tanto, el mundo o el *a priori* posibilitador de los entes, buscado por Heidegger. ¿De qué manera están unidos los cuatro en lo cuadrupartido? No por una estructura cósmica, sino -aquí Heidegger sorprende de nuevo- por el jugar (*Spiel*), la broma del reflejo: cada uno refleja, a su manera, la esencia de los otros²⁰. Ese reflejo no es una reproducción visual, una “representación”, sino una iluminación que libera cada uno para lo que es de ellos. Individuados de esta manera, ninguno de los cuatro insiste en separarse y en permanecer en su particularidad. Ese jugar que une los cuatro en la simplicidad de su pertenencia común, Heidegger llama “mundo” (*Welt*). En el intento de caracterizar mejor

ese modo de apertura, Heidegger hablará de lo cuadripartido (*Vierung*) que une los cuatro y dirá que se da como una ronda (*Reigen*). La ronda de los cuatro es la ronda (*Ring*) que gira y cuyo giro apropia los cuatro a la ronda-mundo (*das Gering*).

Ahora es posible decir lo que posibilita el ser-cosa de la cosa: el “cosificar”. Este modo de ser se fundamenta en el juego del reflejo de los cuatro en lo cuadripartido. Inversamente, la cosa posibilita la permanencia de los cuatro unidos en la simplicidad de la ronda-mundo. La permanencia de los cuatro se apropia a un instante: en esto, en esa cosa (Ibid: 172). He aquí la versión heideggeriana tardía de la relación entre verdad a priori, posibilitadora, y el ente posibilitador, en este caso, la cosa. Lo que posibilita tales entes es un modo de apertura de la presencia (en términos kantianos, un modo de la verdad trascendental): lo cuadripartido de la tierra y del cielo, de los mortales y de los dioses. Lo cuadripartido es la ronda-mundo que hace posible la cosa que, en su momento, está “cosificándola”.

8. El hombre en la cuadrinidad

Esta es la manera en que Heidegger encontró, siguiendo al poeta Hölderlin, para pensar el ser del ente ya no denominado por la armazón. En lo cuadripartido, la identidad última del ser humano y la orden de sus quehaceres se determinan por el jugar del reflejo entre los constituyentes de lo cuadripartido. Volviéndose alfarero, el hombre prepara jarras. En la cualidad de agricultor, él llena las jarras. En las horas de descanso, él bebe de las jarras en las tabernas. En los días de fiesta, él las usa para hacer ofrendas desconocidos divinos. En la hora de la muerte, él se aleja de todas las cosas y pasa para el “santuario de la nada”. La alternativa heideggeriana para los entes en cuanto constataciones, corresponde a un modo de existir humano diferente del mundo del hombre que participa de la cadena de producción industrial racionalmente planeada.²¹

Los modos de ser del hombre en lo cuadripartito pueden parecer familiares, aunque no lo son. Todos ellos tienen un sentido como transfigurado. Tomemos como ejemplo la actividad de preparar jarras. El alfarero de la cuadrinidad es un artesano, sí, él hace jarras, pero no las fabrica. Él ni al menos configura (*gestaltet*) la arcilla, la materia. Su producción no se vale de las cuatro causas aristotélicas (materia, forma, finalidad y efectivación). Él no es un trabajador, ni en el sentido sociológico, ni en la aceptación existencial-óptica de esa palabra en *Ser y tiempo*, ejemplificada por un artesano de la vida cotidiana. El alfarero heideggeriano no obedece ni las reglas de las líneas de montaje industrial, ni las que nos impone el mundo del trabajo manual. Lo

que “determina cada movimiento de [su] producir” es el vacío de la jarra. Esto porque la coseidad del recipiente no reside en la materia que lo constituye, sino en el vacío que él propio contiene. En lo esencial, el alfarero heideggeriano apenas le da forma el vacío: “Por este, en este y a partir de este [vacío], el alfarero modela la arcilla en una forma” (Ibid: 167). Y Heidegger continúa: “En primer lugar y siempre, el alfarero capta lo no captable del vacío y lo pone, como continente, en la forma del recipiente”.

Así como la aniquilación de la cosa implica un peligro extremo para el ser humano, en la salvación de la cosa son pensados no solamente la salvación del mundo de la condición exclusiva de un stock de materiales y un cantero de obras, sino también, y sobre todo, la liberación del hombre de un destino que lo lleva a la robotización total. Sin embargo, a pesar de ese significado “práctico” del pensamiento heideggeriano sobre la cuadrinidad -un asunto que permanece insuficientemente comprendido por la mayoría de los comentaristas-, no se puede negar que el hombre mortal del último Heidegger carece de facticidad, aunque precisamente, de un lugar determinado en el espacio y en el tiempo. Podría parecer, inclusive, que su única concreción es la Hölderlin. De la misma forma, la descripción heideggeriana de la ronda- mundo, por ser desesperadamente abstracta, podría fácilmente ser confundida, como él mismo teme, con una mitología poética o religiosa (pagana) (Ibid: 168).

Si, por un lado, existen serias dificultades en desvincular el *a priori* de las cosas del Heidegger tardío de su fuente inspiradora, la poesía de Hölderlin²², por otro lado, no hay razones para pensar que Heidegger esté entendiendo que la poesía pueda, por sí sola, abrir un espacio de manifestación de los entes como tales en su modo de apartar a la filosofía de la tarea de vincular la abertura posibilitadora *a priori* a los posibilitados *concretos*. Desde *Ser y tiempo*, Heidegger siempre enseñó, siguiendo el método de análisis de Kant, que no se puede hablar de condiciones de posibilidad en abstracto, sin que lo posibilitado sea dable por cuenta propia, “en persona”²³.

Queda, por lo tanto, la pregunta: ¿a qué fenómenos concretos, aparte de la poesía de Hölderlin, Heidegger se está refiriendo cuando habla de los mortales en la cuadrinidad? O: ¿Dónde, cuándo y cómo pueden ser encontrados los mortales heideggerianos? La respuesta de Heidegger, dada en “*Das Ding*”, es, una vez más, sorprendente: estos *todavía* no existen. Ellos nunca existieron, pero lo menos no en Occidente, porque les fue vedado el existir. Así como los entes nunca dejaron que la cosa sea, la metafísica occidental y, por añadidura, la ciencia moderna continúa sin permitir al hombre ser mortal. La metafísica desde siempre lo representó como un animal racional. Ahora, fue justamente esta visión del mundo que hizo del ente una

mera presencia y que preparó las condiciones de posibilidad para el acontecer del almacén. A los fines de desarmar el almacén, “los seres vivos racionales tienen-que [*müssen*] antes de convertirse [*werden*] en mortales” (*ibid.*: 177). Tesis inaudita, que contiene la respuesta del segundo Heidegger sobre la facticidad del hombre mortal: este no es fáctico, visto que existe tan solamente como un tener-que-ser, la facticidad implica la presencia efectiva (y calculable) en el pasado, en el presente o en el futuro.

Este resultado del pensamiento heideggeriano suscita naturalmente numerosas objeciones. Mencionaré aquí sólo una, la de que Heidegger, inspirado en Hölderlin, cayó en la *ficción poética*. Creyó ser posible rebatir esa objeción trazando un paralelo con Kant. En la segunda parte de *Der Streit der Fakultäten* (*El conflicto de las facultades*, 1798), Kant pregunta si es posible decir algo sobre el progreso futuro de la humanidad para mejor, es decir, en dirección del control de la vida social por medio de constituciones republicanas cada vez más perfeccionadas. Claro está, desde el inicio, que una previsión de ese tipo no puede ser clasificada como un juicio “teórico” o “especulativo”, ya que no puede ser interpretada en el dominio de los hechos de la naturaleza. Ella deberá necesariamente ser tratada como un juicio práctico y, por tener implicaciones jurídicas normativas incondicionales (la sumisión de la vida social para la constitución republicana es una exigencia de razón puramente práctica), como un juicio *a priori*. A partir de esto, surge la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios prácticos *a priori* sobre el futuro de la vida pública? La respuesta de Kant es la siguiente: tales juicios (sólo) serán posibles si quien hace la previsión realiza e instituye él mismo las ocurrencias que preanuncia (Kant, 1798: 132). En todo caso, se trata de realizar lo que pide la moral, debidamente extendida para incluir la exigencia de la realización de una vida colectiva sometida a las leyes del derecho. Ahora, un género humano jurídicamente mejor es un género diferente del actual; él nunca existió y sólo pasará a existir si los hombres se vuelven *lo que todavía no son*, por obediencia a la razón práctica. Por lo tanto, quien afirme, en el sentido de Kant, que la humanidad camina para la mejora jurídica no se está refiriendo a algo que no es fáctico; está diciendo que, cumpliendo lo que exige la razón, las personas están contribuyendo a la institución de un orden racional mundial. Los juicios sintéticos *a priori* de la historia de las costumbres son, por lo tanto, todos ficcionales y reciben su realidad objetiva exclusivamente de las acciones y de los modos de vida humanos que ellos mismos anticipan. No sería un error, me parece, llamarlas profecías autoconfirmadoras de la razón práctica²⁴.

El paralelo entre Heidegger y Kant puede ahora ser construido aproximando 1) el hombre mortal heideggeriano del género humano moralmente mejor kantiano, 2) el tener-que superar la técnica del deber impuesto por la doctrina del derecho, y 3) la conversión mortal de la realización

de los cambios en dirección al progreso jurídico-moral. Si ese paralelo continúa, entonces el discurso heideggeriano sobre el hombre mortal de la cuadrinidad no es más “poético” que el de Kant sobre el género humano progresivamente moralizado. Él es ficcional, sí, tanto como el kantiano, siendo que, en ambos casos, se trata de ficciones a priori necesarias -la kantiana pasando de una imposición de la razón práctica, a heideggeriana, del destino de la verdad del ser. En ambos casos, la realidad objetiva de la exigencia nunca podrá ser asegurada por un ejemplo fáctico adecuado, sino tan solamente por el cambio en el modo de vida (Kant) o en el modo de ser (Heidegger)-.

La comparación con Kant también permite entender mejor la relación entre Heidegger y Hölderlin: lo que el poeta proporciona al pensador son figuras o modelos imaginable, de carácter óntico, como ayuda en la tarea de atender la necesidad de avistar un *a priori* posibilitador de los entes y del existir humano totalmente diferente del armazón que determina el sentido de la presencia en la época de la técnica. Los himnos hölderlinianos son usados, por lo tanto, como “esquemas simbólicos”, no como “ideas” de otra vida, uso que sólo podrá ser comprendido por aquellos que sigan a Heidegger en su análisis conceptual de la claustrofobia que nos inspira el mundo de las instalaciones computables.

Es esencial tener claridad sobre la diferencia entre el decir poético y pensante aquí señalado. Heidegger reconoce que los poetas “instauran” (*stiften*) el ser. *Antígona* de Sófocles es, como poema, la instauración del existir griego en su todo (GA 39: 216). De la misma manera, la poesía de Hölderlin proyecta el existir futuro del pueblo alemán. Heidegger luego generalizará la importancia de Hölderlin, diciendo que él instaura el futuro del hombre de la época de la técnica como tal (ibid.). Es precisamente por eso que su palabra debe necesariamente ser oída por la filosofía actual (GA 65: 422). Sin embargo, aunque instaurador, el pensar poético originario, del cual emerge la palabra del poeta, es imaginario, no conceptual²⁵. “Más fácilmente que los otros, el poeta vela la verdad en la imagen y la oferta, así, a la guarda del mirar”, dice Heidegger en *Contribuciones a la filosofía*²⁶ (GA 65: 19). El esfuerzo del poeta llega más fácilmente a buen término que el del pensador, pues “al poeta le está permitido que los signos y las imágenes sean de su mayor intimidad, tendiendo licencia de colocar en la forma del ‘poema’, captable por la vista, aquello que a cada momento le es esencial (Ibid: 60). La situación del pensador es diferente, porque, en su caso, “el concepto quiere atravesar la necesidad, y la pregunta, los caminos de ella” (Ibid.). ¿Cuál es, entonces, la relación entre el poeta y el pensador? La de un diálogo que intenta “aproximar mediante la conceptualización el estar abierto en la poesía” (GA 39: 149; cf. Ibid: 151). Ese diálogo consiste en la interpretación post-metafísica de las imágenes

ónticas de los poetas, tarea análoga la de ofrecer un sentido no-metafísico, deconstruido, a los modelos ónticos del lenguaje común²⁷.

El paralelo entre Heidegger y Kant que acabo de trazar no debe esconder las diferencias que existen entre los dos pensadores. En Heidegger, la llave estrictamente normativa de Kant, basada en la distinción metafísica entre el ser y el deber, es sustituida por la llave acontencial que desconoce esa distinción. La mortalidad del hombre de la cuadrinidad no es ni una cualidad esencial, del tipo ontológico, ni un deber, del tipo deóntico. Heidegger no está introduciendo, como hizo Kant, una antropología moral o una ética de las obligaciones sociales ónticas. A fin de reconstruir sentido específicamente post-metafísico de ese tener-que-ser que implica la modificación nunca vista del modo de existir del hombre, conviene ir más allá de los paralelos como pensadores tradicionales, y entrar en el movimiento interno del pensamiento heideggeriano. Un modo de hacer eso consiste en observar que el tener-que tornarse mortal tiene semejanzas con el tener-que-ser de *Ser y tiempo*. Este tener-que es un hecho, no un hecho en bruto (una mera presentidad) sino un hecho que, al mismo tiempo, es un destino y que admite, como mostré en otro lugar, una interpretación ética, mas no normativa (cf. Loparic, 1999c). Del mismo modo, el tener que volverse mortal puede ser visto como un destino, el destino del hombre tomado por el destino del recipiente, que admite también una interpretación ética, pero, de nuevo, no normativa. Al hombre moderno, capturado por el recipiente, es impuesto, por ese hecho, el destino inaudito de tener-que adelantarse al recipiente para “guardar el desocultamiento y, con este, ya antes, el ocultamiento de todo lo que se extrae en esta tierra” (Heidegger, 1954: 40). Es justamente en esta vocación de testimoniar el surgimiento y el retraimiento de los mundos de manifestación de los entes en su todo que Heidegger ve con la más alta dignidad del hombre, es decir, su distintivo ontológico-ético. Tal como el hombre de *Ser y tiempo*, el hombre del segundo Heidegger no es un simple ente, sino una ocurrencia. En los dos casos, él ocurre como un tener-que-ser fáctico, como un resto del no-ser sobre el ser.

Ese paralelo, el hombre mortal del Heidegger tardío no es un ser-en-el-mundo cuyas estructuras fueron descritas por la ontología fenomenológica de *Ser y tiempo*. Siendo pensada a partir de la broma del espejo del hombre en otros tres de la cuadrinidad, la mortalidad no puede ser más el ser-para-la-muerte tenido como posibilidad onto-ontológica del ente hombre. Se trata de otra mortalidad, que no es la de los antiguos, ni la de *Ser y tiempo*; de una mortalidad, por lo tanto, que nunca se manifestó, es decir, que nunca existió. Es por eso que Heidegger dice que el hombre tiene que volverse mortal, entiéndase, *por primera vez*.

El punto central de la diferencia entre el primero y el segundo Heidegger está en el sentido de la trascendencia constitutiva del acontecer humano. Antes, ella consistía en trascender el ser-

en-el-mundo y, así, todos los sentidos estructuralmente posibles (proyectables) de los entes en su todo a la luz del poder, también estructural, de no-más-ser-ahí. Ahora, la trascendencia consiste en trascender el almacén, el ser destinado de los entes en su todo, en la búsqueda de un espacio, también destinado, pues todavía necesitando acontecer, en el cual la distancia entre lo que permanece (la tierra) y lo que anda (el cielo), entre lo que conocemos (nosotros mismos) y lo que no conocemos (la alteridad de los dioses) se vuelve *próximo* a nosotros. Aquí, la trascendencia e definida por medio de una negatividad (distancia) distinta de la que ópticamente se manifiesta como muerte. Sobre todo, esta distancia no es estructural del ser-ahí humano, sino de un espacio que “contiene” el ser humano; ella no está realizada, pero está esencialmente por venir.

La mortalidad del hombre es, por lo tanto, un modo como el hombre de la época de la técnica tiene-que-ser y como el hombre occidental de las épocas anteriores no tenía que ser, ni podría tener-que-ser: el de tener-que-ser mortal en lo cuatripartido. O incluso, es del sentido del ser en cuanto almacén de que proviene una necesidad, que es al mismo tiempo un destino y una dignificación: la mortalidad en la unidad de los cuatro.

Notas

1. El original de este artículo fue publicado, en portugués, en la revista “Representaciones” Vol I. Nº1, 2005.
2. “Das Ding” (“La cosa”) es la primera de cuatro conferencias dadas por Heidegger en Bremen, en 1949, bajo el título general “Einblick in das was ist” (“Una mirada sobre lo que hay”). Esas conferencias fueron publicadas por primera vez en conjunto con el volumen 79 de *Gesamtausgabe* (1994). Yo usaré una versión ligeramente ampliada de la misma conferencia, publicada en Heidegger 1954: 163-81.
3. Aunque Heidegger hable, en el texto que analizamos, sólo de ciencia sin calificación, él de hecho observa exclusivamente la ciencia moderna, post-cartesiana y no toda y cualquier ciencia, en particular, no la “ciencia auténtica” constituida de acuerdo con la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Sobre el proyecto heideggeriano de una “ciencia del hombre” elaborada en ese esquema, cf. Heidegger, 1987.
4. Otras traducciones propuestas para “Bestand” son “stock-reserva” y “subsistencia”. Creo que el neologismo “contención” capta mejor el sentido implícito en la raíz verbal de “Bestand”, que es “bestehen”, consistir, durar. Más allá de eso, se presta bien para traducir el término “Beständigkeit”, acción de cambiar algo constante, también usado por Heidegger. En la misma línea de raciocinio, estoy utilizando “contenciones” para traducir el término heideggeriano “beständigen”, volverse constante.
5. Wittgenstein se refiere, a su modo, a ese mismo fenómeno de ocultamiento a priori de ciertos sentidos de ser cuando dice que, cualquiera que, por más extraordinario que sea un hecho, la ciencia nunca podrá tratarlo como un milagro. Eso no quiere decir que la ciencia probó que no hay milagros, sino que solamente “el modo científico de ver hechos no es el de verlos como milagros (cf. Wittgenstein, 1993: 123).
6. Sobre la interpretación semántica del análisis trascendental de Kant, cf., por ejemplo, Loparic, 2000.
7. Para muchos, ese es el punto de cambio decisivo de la filosofía moderna, cf. Taylor, 1995: 72.
8. Según Heidegger, los primeros pasos en esta dirección fueron dados por Husserl (GA 15: 377).
9. Yo digo “más primitivo”, porque entiendo que el uso del objeto, tal como está descrito en *Ser y tiempo* no es el acceso original. Volveré a ese punto en seguida.
10. Cf. Heidegger, 1927: 144-45. En 1935/36, Heidegger vuelve a la teoría del entendimiento de Kant.
11. Cf. Kant, 1787: 82.
12. Otro paralelo entre Kant y Heidegger merece ser resaltado. En Kant, la pregunta ¿qué puedo saber? forma parte de la pregunta: ¿qué es el hombre? (Kant, 1803: 26). Para Heidegger, preguntar por la cosa se refiere al hombre

porque el ser humano está en el ahí de la manifestación de todas las cosas. Siendo así, la pregunta por la cosa forma parte, también en Heidegger, de la pregunta ¿qué es el hombre? Eso no significa que las cosas sean un invento humano, sino, por el contrario, que el hombre es aquel ente que trasciende las cosas de tal manera que éstas puedan venir a su encuentro permaneciendo ellas mismas (cf. Heidegger, 1962: 189).

13. Kant apenas admitía que se hablara de historia en relación al descubrimiento y la articulación de ese sistema.

14. El título del original: *Die Frage nach dem Ding*.

15. Heidegger se está refiriendo a Eddington, 1928, pp. XI-XIII.

16. Heidegger aporta que en ciertos textos de Platón, la *poiesis* es tomada como lo que ocasiona lo “que viene del no ser y pasa a ser” (Heidegger, 1954: 19), por lo tanto, como un modo desocultamiento y no de producción propiamente dicha.

17. Heidegger llama esa interpretación como “corriente” (Heidegger, 1954: 14). Es probable que él tenga en cuenta la que fue propuesta por Jaspers en 1949. Según Jaspers, la técnica es un medio de realización por el hombre de sus objetivos, en sí misma ni buena ni mala, debiendo ser sometidas a los controles racionales (cf. Jaspers, 1955: 12).

18. Me gustaría subrayar que están excluidas tanto las arqueologías del tipo filosófico (Foucault), como del psicoanalítico (Winnicott).

19. Todas las citas son tomadas de Heidegger, 1954: 170-1.

20. Traduzco los términos heideggerianos “*Spiel*” y “*spielen*” por bromas y bromear, respectivamente, no por “juegos” y “jugar” para dejar claro que se trata de 1) de un modo de comunicación entre los cuatro al mismo tiempo receptivo y creador, 2) de un acontecer que no conoce reglas fijas verbalizables.

21. La coseidad de la cosa así determinada también difiere, radicalmente, de la manualidad posibilitada por el mundo de la experiencia total de *Ser y tiempo*.

22. Según Heidegger, la cuadrinidad, aunque ya fue pensada, no fue nombrada, como tal, por Hölderlin.

23. En otras palabras, el análisis existencial de *Ser y tiempo* procede según el modelo del análisis trascendental de los conceptos y de los principios de Kant, presentada en la primera sección de la primera *Crítica*.

24. Me interesa recordar aquí otro uso del “tener-que”, lo que molesta y causa pavor el Zaratustra de Nietzsche. Los animales de Zaratustra saben “que él está y tienen-que convertirse” (*werden muss*). Heidegger comenta: “Zaratustra tiene-que convertirse aún en lo que él es” (Heidegger, 1954: 105).

25. Para esa tesis central, cf. GA 39: 144, 149, 164; GA 65: 36.

26. El título del original: *Beiträge zur Philosophie*.

27. Sobre esa última tarea, cf. Heidegger, 1969: 53-55.

Referencias bibliográficas

Eddington, Arthur (1928): *Nature of the Physical World*. New York: Macmillan.

Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. Traducción brasilera: *Ser y tiempo*, Petrópolis, Voces, 1988/9, 2 v.

- (1954): *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (1962) *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Niemeyer.
- (1969): *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- (1980): *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. GA 39. Frankfurt/M: Klostermann.
- (1986): *Seminare*. GA 15. Frankfurt/M: Klostermann.
- (1987): *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M: Klostermann.
- (1989): *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt/M: Klostermann.
- (1994 [1949]): *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79. Frankfurt/M: Klostermann.

Jaspers, Karl (1955): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M: Fischer.

Kant, Immanuel (17879: *Kritik der reinen Vernunft* (B). Frankfurt/M: Weischedel.

- (1798): *Der Streit der Fakultäten (El conflicto de facultades)*. Frankfurt/M: Weischedel.
- (1803): *Logik* (Jäsche). Frankfurt/M: Weischedel.

Loparic, Zeljko (1999a): “Origen y sentido de la responsabilidad en Heidegger”, *Veritas*, v.44, n. 1, 201-20.

- (1999b): “El hecho de la razón - una interpretación semántica”, *Analytica*, v. 4, n. 1, 1999, pp. 13-55.
- (1999c): “Algunos escritos recientes sobre la ética en Heidegger”, *Naturaleza humana*, v.1, n. 2, pp. 447-55.
- (2000): *La semántica trascendental de Kant*. 3a. ed. Campinas: CLE.

Taylor, Charles (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1993 [1929]): “A Lecture on Ethics”. In: Klaage, J. y Nordman, A. (eds.) (1993): *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions (1912-1951)*. Indianapolis: Hackett, pp. 115-155.

Zeljko Loparic
www.zeljko.loparic.com

Magister en Filosofía, Universidad de Louvain, 1965; Doctor en Filosofía, Universidad de Louvain, 1982; y docente, Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), 1986. Actualmente se desempeña como profesor titular jubilado en la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), desde 1998; como docente junto al Programa de estudios de Posgrado en Psicología Clínica de la PUCSP, desde 1995; y como docente junto al Programa de Posgrado en Filosofía de la PUCRS, desde 2002. Sus principales líneas de investigación son Descartes y la epistemología heurística, Kant y la herencia kantiana, Heidegger y el pensamiento post-metafísico, Winnicott y el psicoanálisis post-edípico, Freud y el psicoanálisis edípico, ética y filosofía práctica.