

Heidegger desde la otra orilla

Postontología

Wolfgang Janke

Traducción e introducción de Guillermo Hoyos. Colección Universitas Philosophica, publicada por la facultad de filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1988.

El autor de este ensayo, que ha traducido el profesor Guillermo Hoyos Vásquez, actual decano de la facultad de ciencias humanas de la Universidad Nacional, fue discípulo de Heimsoeth, de Eugen Fink y Volkmann-Schluck, y posteriormente se convirtió en asistente de este último en la Universidad de Colonia. Allí mismo se hizo profesor, en 1975 y fue llamado como ordinario a la de Wupertal, de cuya facultad de filosofía y teología fue también decano. Ha escrito, entre otros, libros sobre Leibniz y Fichte, y editado del segundo, con una introducción y un comentario, su *Doctrina de la ciencia* de 1804. Su procedencia académica explica en parte los problemas filosóficos que ocupan su interés: el idealismo alemán, Nietzsche, Heidegger. Particularmente este último parece haber influido considerablemente en su formación, incluso nos atrevemos a considerar que en lo fundamental su trabajo es tributario del del maestro de la Selva Negra.

El se divide en dos partes: la primera, de *Introducción histórica*, y la segunda, intitulada *Elementos sistemáticos para una postontología*; pero no es un texto propiamente "sistemático", por lo menos no en el sentido clásico del término.

Quisiéramos en primer lugar y primordialmente considerar la segunda sección de la primera parte, que lleva por título *El instante de la sombra más corta —acerca del ocaso de la ontología platónica en el advenimiento del nihilismo*. Janke recuerda la definición de Nietzsche a este respecto, según la cual éste radicaría en el rechazo de todo valor, sentido y deseabilidad: "No se rechazan valores particulares, como los valores cristianos de la misericordia y la



compasión; se rechaza colocar la vida bajo algo así como un valor eterno, un ser suprasensible de otro mundo e ideales inalcanzables". Porque el nihilista afirma que "no hay nada (nihil), a saber, nada que tenga que ver con los significados platónico-cristianos de la vida y de la historia", y tampoco nada que tenga que ver con las categorías fomentadas por el positivismo: "desarrollo", "progreso", "meta con sentido", "fin último". "El progreso no es, a los ojos de Nietzsche, un hecho que pueda constatarse precisamente, sino que es una mera apariencia. El tiempo corre hacia adelante, este es el hecho. Que también todo lo que ocurre en el tiempo corra hacia adelante es pura creencia [...] Y con respecto a los fines últimos de la historia universal, pronosticados por la ilustración y el positivismo, todos ellos se han mostrado hueros en el correr del tiempo: la solución científica de todos los problemas vitales y de todas las incógnitas del mundo, el establecimiento de un orden moral mundial, el aumento de amor y paz en las relaciones entre los hombres y los pueblos —en suma: el establecimiento posible de un estado general de felicidad sobre bases científicas" (págs. 39-40).

Como decíamos en otra ocasión, parece, en efecto, conveniente situar el caso Nietzsche en el interior de un "horizonte" lo suficientemente amplio que permita comprender hasta qué punto con él entra en crisis una tradición que en su desarrollo significó algo así como una actitud, un

paradigma del comportamiento de la civilización occidental que arraiga en Platón, en su escisión de la realidad en el mundo de lo inmediato (degradado, en la alegoría de la caverna, a la condición de mera sombra) y un mundo superior, un *topos uranos* celestial de las eternas esencias de las cosas.

Que san Agustín vaya a situar ese lugar precisamente en la mente divina no hace sino confirmar el aserto de Nietzsche según el cual el cristianismo sería un "platonismo para el pueblo", una versión popular de las ideas de Platón. La irrupción del "nihilismo" —ese, "el más incómodo de los huéspedes", que dijera Nietzsche— habría significado el agotamiento de una fórmula, de un lenguaje legitimador que en último término habría hipostasiado la satisfacción efectiva de las necesidades humanas inmediatas en un mundo "superior" cuyo discurso habría sido precisamente la metafísica occidental, con su tradición y su peso ontoteológico, todavía presupuesto en la ego-ontología que irá a caracterizar a la época moderna.

Tal vez se lo pueda resumir en una interrogación: ¿hasta qué punto representa Nietzsche la culminación de la moderna metafísica de la subjetividad —y de la subjetividad típicamente moderna, esa subjetividad cuyo profenómeno será la voluntad de poder y cuyo programa parece haberse desplegado desde el Renacimiento en el arte de la política y de la guerra, en el arte económico, en la ciencia y la técnica, en la universal-

zación de la historia por la consolidación del mercado mundial y la gestación de la circunstancia planetaria—, y hasta qué punto ha inaugurado él una nueva dimensión del pensar?, ¿o corresponderá esto más bien a Heidegger, a Marx? ¹.

Janke, sin embargo, no concreta su reflexión en esta dirección, no indaga por el contenido material, histórico-concreto, de sus categorías y permanece —como acontece frecuentemente con los epígonos de Heidegger— en el nivel de la ontología que pretende superar, pero por detrás de Heidegger mismo. Así, al considerar dos aforismos de *La gaya ciencia*, plantea, como consecuencia de la liberación (“¡Hemos dejado la tierra y nos hemos embarcado! Hemos dejado los puentes detrás de nosotros [...] hemos cortado con la tierra detrás de nosotros”), que “la vida audaz y atrevida siempre abandona la tierra firme de los padres y de las autoridades” y que el espíritu libre “corta las ataduras con un ser del más allá”, aunque el aforismo subsiguiente expresa “lo monstruoso [sic] de esta *praecisio*: el cortar las ataduras metafísicas mata a Dios” (págs. 40-41).

Seguramente ha sido la metafísica misma —y la ilustración, desde Bacon y Descartes— la que ha llevado a cabo tal deicidio. Y la técnica maquinista, y el afán de lucro, la salida de las naves desde las postrimerías del siglo XV hacia todos los confines de la tierra, considerada anteriormente según el paradigma del *ens creatum* y que ahora la voluntad de poder del hombre moderno, habiendo desacralizado por completo la imagen de la naturaleza, transformó en inmensa reserva de materias primas movilizadas para el proyecto industrial planetario. El segundo aforismo que cita el autor contiene el mismo relato que reproduce íntegramente Heidegger en su ensayo *La sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto”*, que proviene del importante curso dictado por él a fines de los años treinta, recogido en *Holzwege* (“Sendas perdidas”) en 1950.

El nos cuenta de un nuevo Diógenes que buscaba en la plaza de una ciudad a plena luz del día y con una linterna no al hombre sino a Dios. “¿A dónde ha ido Dios? Os lo voy a

decir. Lo hemos matado, vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde lo conducen ahora sus movimientos? ¿A dónde lo llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitaremos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¿Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos...!”



Ya Heidegger comenzaba el ensayo que hemos mencionado planteando precisamente como su objetivo el dar una indicación que pudiese hacer posible algún día formular “la pregunta por la esencia del nihilismo”. Janke se mueve en esta dirección. El establece, de acuerdo con la alegoría

de Platón en el libro VII de *La república* e interpretando el relato de Nietzsche, que a consecuencia del crimen que ha cometido el hombre moderno “la tierra ya no está suspendida del sol”: es decir, de la idea del “Bien” (*To Agathón*). Con ello se apunta al meollo del asunto: “El dios de los filósofos está muerto, y con él muere la teoría platónico-cristiana de los dos mundos —en términos platónicos: la diferencia entre este y el otro mundo. Lo que realmente hay es sólo tierra. Y esta tierra ya no se desvirtúa más —en términos platónicos: como lo sensible transitorio; en términos cristianos: como valle de pecado y de miserias. Con el más allá de las ideas y su fuente divina desaparece también la diferencia valorativa arriba y abajo”, lo que implicará la desorientación fundamental del hombre moderno que “ya no sabe hacia dónde va” (págs. 41-42).

Con el advenimiento del nihilismo europeo, ese acontecimiento que Nietzsche registrara —como un sísmógrafo, para emplear la drástica y afortunada expresión de Golo Mann—, se ha llegado a la culminación de un proceso que en lo esencial coincide con el acabamiento (lo que el alemán expresa con el término *Voll-endung*) de la época moderna: la modernidad conduce en su plenitud al ocaso de los dioses: “lo suprasensible y su dios se oscurecen en el crepúsculo, el más allá pierde su fuerza consoladora y redentora [...] La doctrina de Platón sobre lo terrenal como mera imagen y silueta de las ideas ha desaparecido [...] El nihilismo aclara: no hay nada que corresponda al discurso sobre el ser verdadero y las cosas en sí. No tenemos derecho a elaborar un mundo de ideas —de la justicia en cuanto tal, de lo bello en sí, de lo absolutamente uno— y a despreciar, en comparación con el modo de ser perdurable y divino de las ideas, el devenir pasajero de los fenómenos y de las imáge-

¹ Cfr. nuestra reseña del breviario del Henri Lefebvre y específicamente del prólogo de Danilo Cruz Vélez, *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía* (México Fondo de Cultura Económico, 1975) en *Nietzsche: Cien años del Zarathustra*, Argumentos, núm. 67, Bogotá, diciembre de 1983.

nes. 'Ser', categoría de la razón, es algo que se ha impuesto al mundo, lo mismo que las categorías cosmológicas de unidad y fin. Y el que nuestras representaciones categoriales sean determinaciones del ser del mundo de la experiencia es pura creencia, fomentada desde Parménides hasta Hegel.

"Al extraer del mundo las categorías de la razón, entonces aparece éste sin sentido. Lo que realmente es sólo un devenir sin ser y sin sujeto". De esta manera consume el nihilismo "el movimiento contrario de la res- cendencia", es decir, "invierte la ten- dencia fundamental de la onto-teología platónica": con él y a través de él "llega a su fin insuperable la onto- logía platónica de la trascendencia" (págs. 42-44).

...

En la sección inicial de esta pri- mera parte, el autor intentaba una sucinta reflexión sobre otro estilo, otra forma o profenómeno del pensar y de la cultura contemporá- nea: Praecisio mundi: *el estadio de la metafísica según la comprensión del positivismo*. Allí se dice, un poco simplemente: "nuestra época, la del positivismo victorioso y del nihilismo, tiene la propiedad de ser una época del mundo sin metafísica...". Pero, como advierte en seguida, "una época sin metafísica no puede concebir su propia esencia: es ciega para el ser". Por lo cual y (1) "para remediar esta necesidad" (2) "sería necesaria" (3) una "postontología" (pág. 28).



¿Qué es lo que se quiere superar, por qué el "post-"? Janke nos cuenta que la razón moderna —y con ella, agregamos nosotros, eso que llama- mos moderna cultura occidental y entre tanto planetaria: capitalismo, secularización, desencantamiento, masificación, burocratización, etc. —es el resultado de una decisión sobre el ente, que aconteció con Des- cartes, con su pensamiento del *cogito ergo sum* incubado en medio de la profunda crisis de aquel invierno de 1619 en el suburbio de Ulm en Sua- bia: el pensamiento del *cogito*, la seguridad y la afirmación de la razón que se autopercebe como tal, como fundamento. Y con ello la dignidad del individuo, del *citoyen* y del bur- gués, mejor dicho. Con la transfor- mación de la verdad en *certitudo* — en certeza, la única que puede garanti- zar el progreso del conocimiento cien- tífico y de la civilización basada en él—, el criterio de la *clara et distincta perceptio* ha sancionado igualmente el proceso secularizador iniciado con el ascenso del tercer estado desde las pos- trimerías del siglo XI: nos encontramos en la aurora de la modernidad.

Como lo formula Janke, "por eso llamamos preciso lo que se resume en lo esencial, lo determinado distinta- mente, lo medido exactamente, lo dicho concisa y claramente. Ya desde Descartes, exige el método de nues- tra representación científica del mun- do una claridad y distinción tal que elimine todo lo dudoso y oscuro y confuso. Lo primero que se arroja como dudoso son los conceptos fun- damentales de una metafísica teoló- gica y las imágenes poéticas de lo mítico-religioso. La aclaración metó- dicamente progresiva de la imagen del mundo hace superficiales tales conceptos. El cosmos desacralizado está ante nosotros preciso, es decir, explicable en su origen, medible en su extensión, expresable matemática- mente en su estructura en pocas fór- mulas" (pág. 29).

Desde que en 1822 Auguste Comte la formulara en su *Opuscule fonda- mental*, la ley de los tres estadios ha enseñado a la conciencia burguesa que su época representa la plenitud del proceso secularizador: a un esta- dio "ficticio", de la religión, le ha

seguido un estadio "abstracto", de la metafísica, y ahora hemos llegado — escribía veintiséis años antes del 48— al "estadio final, el de la ciencia posi- tiva". Y de los ferrocarriles, decimos nosotros (y era en lo que pensaba Comte). Y del intercambio universal, y de la formación de la sociedad urbana y planetaria de masas, por- que tenemos que ubicarlo en esa dimensión del lenguaje y creemos necesario secularizar y socializar el lenguaje mismo de una considera- ción que pretende captar lo esencial en los procedimientos de la contem- poraneidad planetaria del siglo XX, que ya termina.

El resultado final de esta depura- ción racionalista y positivista de la modernidad es el sacrificio de la reli- gión y la metafísica: "De hecho, espe- cialmente la precisión neopositivista del lenguaje del conocimiento, corta las lenguas de la religión y ordena callarse a la metafísica como embru- jadora del entendimiento mediante abstracciones del lenguaje". Como una consecuencia del "criterio empi- rista de sentido" se extiende la sospe- cha de que el discurso de la religión y de la metafísica "no sólo es impreciso sino sin sentido". Entonces se pre- gunta el autor: Pero, "¿qué sucedería si los discursos religioso-mitológico y filosófico-metafísico fuesen exposi- ciones del mundo de igual linaje que la exploración científica, porque, así se ocupen de intenciones cognosciti- vas y verdades diversas, estas son igualmente esenciales que las de las ciencias? ¿Y no se vuelve unilateral nuestra interpretación del mundo me- diante el lenguaje, en la medida en que la palabra comprensiva se estre- cha acomodándose a los dictámenes de lo positivo?" (pág. 36).

A rescatar esas formas alternas o alternativas de "mundos de la vida" o diversos modos de "ser-en-el-mundo", según se prefiera la terminología de Husserl o la de su discípulo, están consagrados los otros ensayos del libro. Primero a través de Hölderlin en torno a su elegía *Paz y vino* y otros fragmentos suyos, para llegar a una consideración final y global que obviamente mucho recuerda a Hei- degger: "Desde hace mucho tiempo —desde la superación del mito por la

física de Tales de Mileto —, es propio de la época aprovecharse de todas las fuerzas celestiales: el agua de la fuente, la lluvia de las nubes, el soplo de los vientos, el ardor del sol, el rayo de la luz. Y en sacralidad arcaica también la tierra nutricia o los ríos productores de parajes y los mares que unen son divinos. Quien los pone a su servicio es obvio que no vuelve a agradecer por luz y aire, pan y vino. Lo que alguna vez se tuvo por don se ha transformado ahora en reservas disponibles para la promoción de la técnica moderna. Todas las 'cosas' son entidades exclusivamente en cuanto reserva de energía disponible para el fomento, regulación y aseguramiento de lo técnico" (pág. 48).

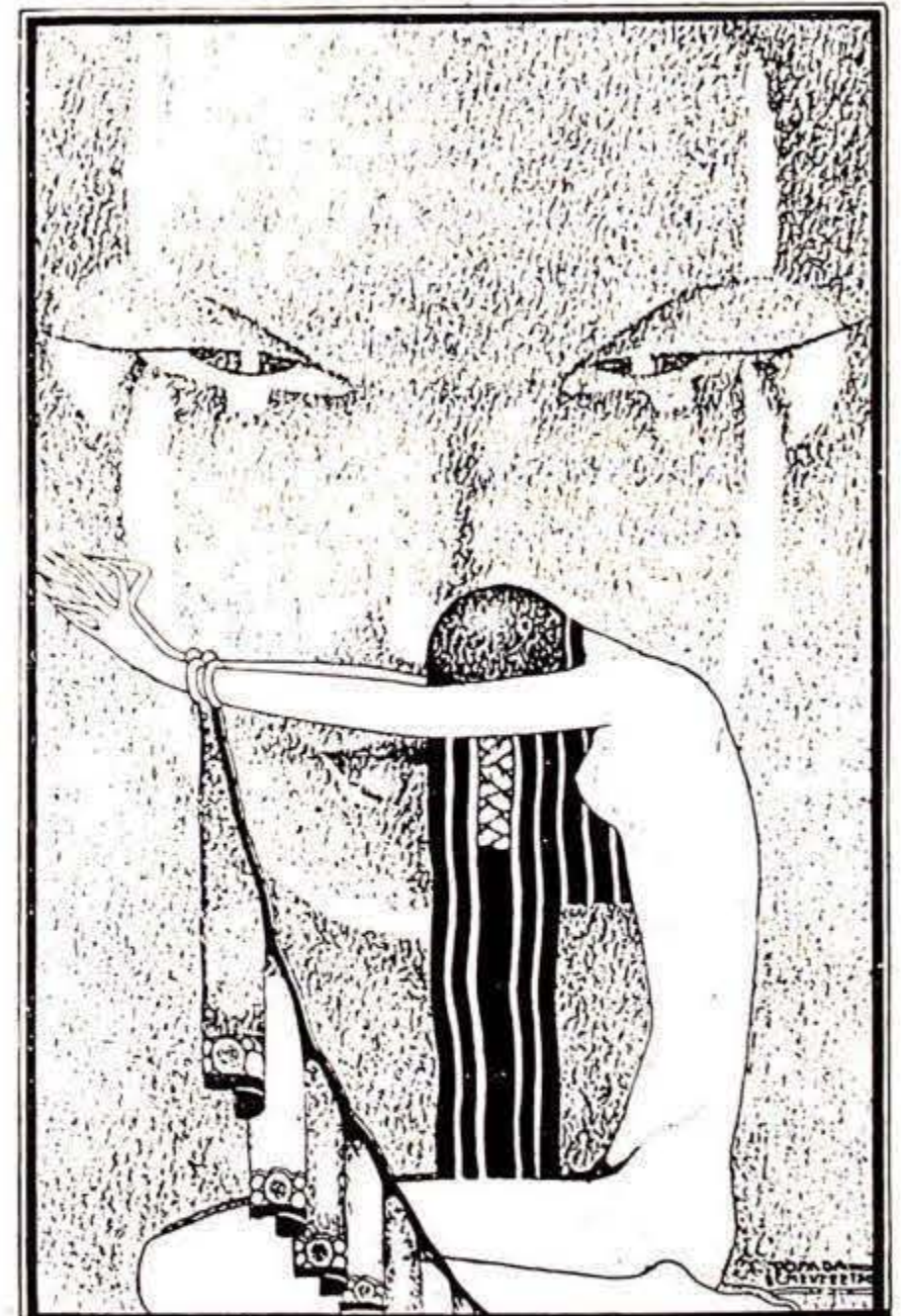
Adorno y Horkheimer situaban aun más atrás el arquetipo de la ilustración: en Homero, que relataba de qué modo Ulises se hizo atar al mástil de la nave y obligó a sus remeros a taponarse los oídos con cera para no sucumbir al canto y el encanto de las sirenas. Pero Homero fue también quien nos transmitió una primera acepción de *sofós*, el sabio. Sabio, según su testimonio, era el que sabía construir los navíos: la *causa efficiens*, al servicio de la autoconservación... Como lo plantearía la ilustración clásica en su primera etapa del siglo XVII, con Renato Descartes, por ejemplo, cuando aconsejaba abandonar "esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas" y estatuir una nueva y "práctica", la que requería la época y el proyecto de la clase vigorosamente emergente por entonces, una filosofía mediante la cual, "conociendo la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, los cielos y todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear del mismo modo para todos los usos a que se prestan y convertirnos así en una especie de amos y poseedores de la naturaleza"; o con aquel Bacon de Verulamio a quien hace hablar Inmanuel Kant en la dedicatoria a su protector en la primera página de ese libro que imprimiera Johann Christian Hartnoch, de Riga, en la primavera de 1781. Su breve aforismo: *Knowledge is Power*.

"Lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos de la ilustración, sospechoso [...] la ilustración es totalitaria". Esta consideración proviene del mismo "fragmento filosófico" —como lo titulaban sus autores de donde proviene la alusión a Odiseo como prototipo de la ilustración, del hombre "moderno", publicado hará ya pronto sus cuarenta y dos años por la *Querido Verlag*, que había sido hasta el estallido de la guerra y la ocupación de Holanda la editorial de los emigrantes antifascistas en Amsterdam: *Dialektik der Aufklärung*.

No quisiéramos, al introducir un fragmento de este libro, evitar demasiado la impresión de parecer un tanto arrogantes, como si quisiéramos decir, por ejemplo, que esto o aquello "ya se ha dicho" o "ya ha sido dicho" por alguien en alguna parte, para pasar en seguida a señalar el pasaje correspondiente y con ello a insinuar de algún modo que el trabajo del cual nos ocupamos carece de "originalidad", o algo semejante. Pero si nos interesa propiamente contrastar —como se dice ahora— el estilo, la modalidad del lenguaje empleado en los dos casos. Porque es éste, precisamente, el que nos resulta deficiente en el que nos ocupa en este momento, por su ausencia de referencias concretas a los contenidos materiales y específicos en la situación del hombre contemporáneo.

Decían sus autores en 1947: "Bien que ajeno a las matemáticas, Bacon ha sabido descubrir con exactitud el *animus* de la ciencia sucesiva. El feliz connubio en que piensa, entre el intelecto humano y la naturaleza de las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en su fácil aquiescencia a los señores del mundo. Se halla a disposición tanto de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, como de todos los que quieran manipularlo, sin distinción de sus orígenes. Los reyes no disponen de la técnica más directamente que lo que lo hacen los mercaderes: la técnica es

democrática como el sistema económico en que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. Dicho saber no tiende —sea en Oriente como en Occidente— a los conceptos y a las imágenes, a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo, al capital privado o estatal. Todos los descubrimientos que aún promete, según Bacon, son a su vez instrumentos: la radio como imprenta sublimada, el avión de caza como artillería más eficaz, el proyectil guiado a distancia como brújula más segura. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin miramientos hacia sí misma, la ilustración ha quemado hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos. Frente al actual triunfo del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo la acusación de vanidad, que él mismo formuló contra la escolástica.



Poder y conocer son sinónimos [...] No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación [...] En su itinerario hacia la nueva ciencia los hombres renuncian al sig-

nificado, sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad..."²

...

En la segunda parte del libro se hace aún más evidente la dependencia del autor con respecto al pensamiento de Heidegger, acaso el filósofo más controvertido de nuestro siglo. Pero esto incide precisamente en imposibilitar un diálogo con él: pues este sólo es posible allí donde el otro a su vez piensa e interroga ya desde sí mismo. Es una pena, porque creemos que a cien años de su nacimiento (en Messkirchen, una aldea del suroeste de Alemania, el 26 de septiembre de 1889, como hijo del maestro tonelero y sacristán del pueblo), una genuina controversia con la obra de Martin Heidegger resultaría necesaria después de tantos equívocos: de sus seguidores en primer lugar, pero también de sus detractores, de sus lectores y sus no lectores, sus imitadores y sus falsificadores y sus plagadores, y a cincuenta años de acontecimientos que lo involucraron desafortunada —¿o fatalmente?— en la mayor desdicha del siglo. Necesaria, para pensar en toda su consecuencia la problemática de la crisis contemporánea.

Mencionaríamos, además, dos carencias fundamentales. En primer lugar: aunque todo el contenido de los tres primeros capítulos, comenzando por el intitulado *Logos apofanticós y lógica categorial hasta Verdad y existencia y Ser expuesto en el mundo*, etc., proviene en lo esencial de *Vom Wesen des Grundes* —un tratado complementario a *Ser y Tiempo* publicado un año después de éste³—, no se remite ni se concentra en él, ni reseña la polémica de Heidegger con lo afirmado por Leibniz en su tratado *Primae veritatis*, en el cual este, remitiéndose a Aristóteles, ubica y determina en el juicio o la proposición el lugar de la verdad. Aquí se replantea lo ya dicho en *Ser y Tiempo* en cuanto a un darse más originario de la verdad del ente en su o desde su ser, la verdad óntico-ontológica: *A-letheia*, des-ocultamiento anterior y prepredicativo, como aprendiera el joven Heidegger de su maestro Edmund Husserl, cuyo fallecimiento en tiempos aciagos, hace cincuenta años, conmemoramos en 1988.

En segundo lugar, nos resulta lamentable que no se haya considerado otro texto, fundamental precisamente en el contexto de la *praecisio mundi: La época de la imagen del mundo*, una discusión con las *Meditationes De Prima Philosophia* o *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, que proviene de un curso del año 37 que se anunció entonces con el título "La fundamentación de la nueva imagen del mundo por la metafísica" y fue recogido en 1950 en un libro al que ya hemos aludido: *Holzwege*.

Este ensayo sería el más pertinente para iniciar un diálogo genuino con Heidegger a propósito de la *praecisio mundi*, es decir de la modernidad. Tal vez en este texto se aproxima Heidegger a pensar la esencia de la época moderna en el lenguaje más secularizado posible a que pueda llegar un filósofo, sin dejar de serlo. Y que se nos permita mantener frente a ello una sincera ambivalencia, por que eso de la superación de la filosofía no es cosa tan fácil, aunque inevitablemente la vivamos como pasado: que podamos pensar todavía se lo debemos a ella.

Porque Heidegger todavía piensa en el modo de la filosofía que intenta superar, muestra en el diálogo con Descartes lo que en él se anuncia y se manifiesta, en sus palabras o detrás de ellas, y delante de él mismo: la modernidad, la época moderna. Aunque tampoco logra concretar su caracterización en el sentido del contenido material de las categorías.

Y esta misma indicación quisiéramos hacerla extensiva al presente caso, el ensayo del profesor Janke. Así, por ejemplo, cuando afirma que la filosofía "fue y es primero que todo ontología": ya el empleo de los dos tiempos verbales plantearía el primer problema, que por ello mismo se elude. ¿Porque, no es precisamente con el presente de la modernidad planetaria y la socialización casi total de la vida que se ha llegado a plantear la pregunta por el destino de la misma ontología?

El texto continúa: "[...] Pero su más entrañable doctrina, la de las categorías, está apegada desde un principio, unilateralmente, al logos apofántico o al juicio como lugar



genuino de la verdad. Desde Platón, se orienta la búsqueda de la unidad y la pluralidad del ser y de los primeros significados del ser del ente en la afirmación del ser verdadero de la conformación lingüística del enunciado proposicional. Y, desde entonces, la doctrina del ente en cuanto tal se volvió precisa, pero también pobre y carente de existencia" (pág. 63).

Nos vuelve a parecer una formulación simple. ¿Por qué no preguntar más bien qué significó *kat'agoreo*, categoría? Pues ello tiene que ver con la *polis*, con el ágora, inmediatamente con la existencia ciudadana del animal social. *Kat'agoreo* significó entonces decir algo de algo, atribuir algo a algo, *pre-dicare*. Hablar sobre algo en el ágora, decir algo de algo en el espacio público de la palabra y en la sociedad civil de la razón.

Recordemos que en las primeras páginas de *Ser y Tiempo* trataba

² Th. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, traducción de H. A. Murena, Buenos Aires, Editorial Sur, 1971. Colección *Estudios Alemanes* dirigida por Victoria Ocampo, H. Arndt, H. Bayer, E. Garzón Valdés, R. Gutiérrez Girardot y H. A. Murena, págs. 16 y 17.

³ Versión castellana de Eduardo García Bel-sunce en M. Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Avila Editores, 1968.

Heidegger de mostrar una caracterización prepredicativa de las cosas y encontraba en el término que usaban los griegos para designar los utensilios de la vida cotidiana: *ta prágmata*, el más pertinente ejemplo. Recordemos también que ellos llamaron al patrimonio personal la *ousia*, y sabremos con qué pensar debe ser confrontado este pensar. ¿Será necesario ejemplificarlo aún más atrás y más explícitamente, ir a los orígenes de la teoría crítica misma, en un escrito redactado en Bruselas por dos jóvenes hace ya casi sus 142 años, pero que en cierto y peculiar modo es contemporáneo a los otros escritos mencionados, porque apenas en el año 1932 fue publicado en su integridad?

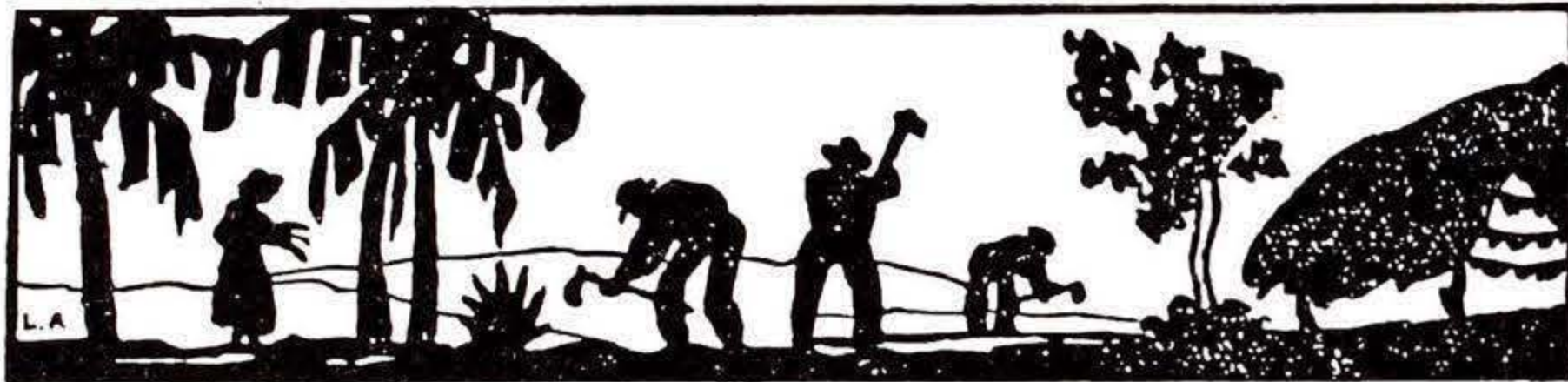
primer versículo del Evangelio según Juan, que representa un momento decisivo en la conversión onto-teológica-judeo-cristiana del filosofar original de los griegos— nos está indicando la complejidad y la sencillez que le es inherente. Janke se remite a los escritos de Aristóteles recogidos con el título *De Interpretatione* y a uno de los Diálogos más substanciosos de la madurez de Platón —*El sofista*—, aunque no se detiene suficientemente en él, a pesar de sus decisivas implicaciones: “No se pretende profundizar ahora en este punto, pero sí hay que recordar que el camino y el método de la exposición del significado categorial múltiple del ser y de su unidad tiene, desde

a través de la reflexión sobre el lenguaje. Decía Heidegger: “La nada es el no del ente, y de este modo, el ser experimentado desde el ente. La diferencia ontológica es el no entre el ente y el ser. Pero así como el ser, en cuanto el no respecto del ente, no es una nada en el sentido del *nihil negativum*, tampoco es la diferencia, en cuanto el no entre ente y ser, sólo el producto de una distinción del entendimiento (*ens rationis*)”.

Según entendimos nosotros, sólo en una reflexión sobre la verdad de esta relación que se hace manifiesta a través de la “diferencia ontológica”, y a partir de considerar los modos de comportamientos *prácticos* del “ente preeminente” (“ónticamente señalado” por “ser ontológico”, como se decía en *Ser y Tiempo*: quien actúa y actualiza la diferencia) podría ganarse claridad sobre el proceso de la significación, sobre el asunto del lenguaje y, en general, la expresión de los hombres. Preguntar a su vez por qué una determinada modalidad del lenguaje ha llegado a ser ella misma preeminente y excluyente remite entonces a la problemática global del ente que manipula los utensilios (*ta prágmata*). Es decir, al *Praxein*. A la praxis, y con ella al “mundo circundante” (*Umwelt*), la sociedad, la *polis* y la historia en su devenir concreto.

Janke no avanza en esta dirección. Más bien, se limita a plantear la posibilidad de modalidades no apofánticas del lenguaje, como las que se hacen patentes en la relación con lo sagrado o las que se manifiestan en el poema: “desear, pedir, suplicar, oración, voto, maldición no son ni verdaderos ni falsos, puesto que no se miden indicativamente por lo que está allí ante nosotros. En consecuencia: tales modos de decisión se excluyen de la ontología como investigación científica del ente verdadero y real, y se los refiere a la retórica o a la poética” (pág. 66).

El autor considera que hoy en día “ciertamente se ha vuelto problemática la primacía del logos apofántico como acto de lenguaje constativo”, pero que para una discusión sobre el problema de las categorías “no se ha intentado hacer productivas las otras formas de actos de lenguaje (de formación del



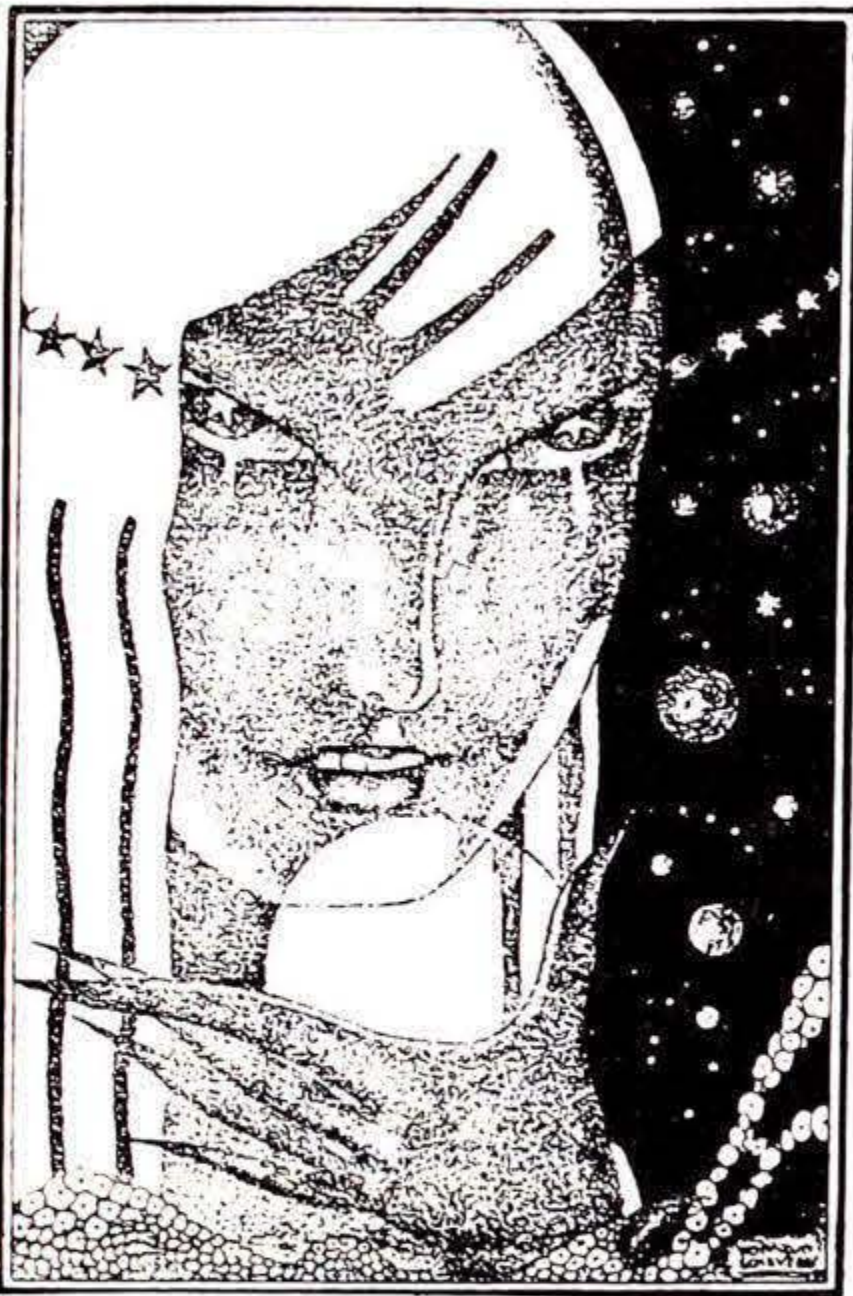
“El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir para sí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres...”. Pero en el mismo escrito y unas cuantas páginas antes se decía: “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico del desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real, la filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir...”.

Con el lenguaje tiene que ver inmediatamente el asunto de la filosofía. Ya el hecho de que el término *Logos* hubiese sido traducido, de una parte como *Ratio (Fundamentum)* y de otra como *Verbum* —como en el

Platón, como hilo conductor, el juicio y la verdad del juicio. Y esto se conserva así hasta los sistemas categoriales definitivos de la tabla de las categorías de Kant, de la tríada de los primeros principios de Fichte y de la estructura envolvente y totalizante del juicio especulativo de Hegel”, (pág. 65).

Cierto que una discusión consecuente con este Diálogo tardío de Platón sería necesaria y pertinente en relación con Heidegger: ¿no puso éste un fragmento del mismo Diálogo como epígrafe en su libro? “Porque es evidente que estáis hace ya mucho tiempo familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla y ahora nos encontramos perplejos” (244 a).

Un año más tarde, en el tratadito a que hemos hecho alusión —*La esencia del fundamento*, que fue elaborado simultáneamente con la conferencia *Qué es Metafísica*—, afirmaba Heidegger que si ésta trataba de “la nada” aquel se refería propiamente a la “diferencia ontológica”. Y de ésta trata propiamente el texto de Platón,



mundo)”. La ontología tradicional, que parte de lo real considerado en la perspectiva de lo meramente presente (*vor-handen*, en el vocabulario de Heidegger), “no tiene ningún motivo para hacerlo”: “En cambio, una ontología existencial busca integrar en sus análisis discursos prelógicos desde el punto de vista de su verdad y de su alcance categorial”.

Un ejemplo y un discurso “de esta índole” sería la frase “que la tierra sea tu alivio” en relación con la cual afirma el autor: “Esta exclamación en modo optativo se diferencia de juicios cognoscitivos (sintéticos-a posteriori) del tipo ‘la tierra arcillosa es liviana’. La frase en cuestión se ubica fuera de las relaciones reales de la experiencia objetiva y renuncia a toda referencia a lo que está allí a la vista real o posiblemente. Y, sin embargo, tal deseo, súplica y oración pertenece ciertamente de manera irrevocable a las relaciones existenciales del humano ser-ahí”.

En seguida pasa a explicar en qué sentido esta frase es verdadera, si bien no expresa apofánticamente el ser de algo como algo. Nos recuerda, en el estilo, pasajes de Heidegger, como el frecuentemente citado fragmento sobre los zapatos de Van Gogh en *El origen de la obra de arte*, publicado igualmente en *Holzwege* y que, a nuestro modo de ver, explica

muy precariamente el fenómeno del arte y, en particular, se queda bastante corto en relación con el arte de nuestro tiempo. Dice Janke: “La expresión habla de muertos que pertenecen a un mundo compartido, de la tierra como elemento de sacralidad arcaica, del ser como vida perdurable, de los dioses que alivian el peso de la culpa. Este discurso expresa algo verdadero, ya que lo dicho no es sin más nada y por cuanto verdadero significa el decir que el ente es y que el ente no es...”. Ciertamente —agrega— “tal manera de hablar sólo obtiene eco en un mundo mítico-numinoso” y que en el mundo “noético”, en el mundo “desacralizado de las ciencias”, esa modalidad de lenguaje “pierde significado y cae en la sospecha peligrosa del sinsentido”. “Pero quizá conserva tal modalidad del discurso dimensiones categoriales más profundas y ricas de lugar y espacio, tiempo y eternidad, elemento, base y fundamento, muerte y vida, estar-reunido y estar-separado, culpa y reconciliación, que las dimensiones que se dan en las categorías universalizadas de la conjugación del ser en ‘algo es (fue, será) algo’”. La conclusión que se extrae es consecuentemente lírica: “Esta presunción tendría que ser acertada, si se supone que existir también quiere decir siempre vivir en un mundo mítico numinoso” (pág. 67).

...

Debemos dejar aquí esta reseña crítica ya suficientemente sesgada, no sólo por razones de espacio, sino porque a partir de este momento la argumentación “existencial” del autor se apoya decisivamente en la obra de Sören Kierkegaard, y nuestro muy precario conocimiento de sus escritos nos impide entrar de lleno en el asunto. Por lo demás, creemos que una genuina discusión con el teólogo y pensador danés sólo sería factible a partir de un profundo conocimiento de la teología protestante, contra la cual éste se rebeló, si es que se desea evitar una recepción puramente retórica, como lo ha sido, en este caso y en otros, tan característica en el mundo hispanoamericano.

Sin embargo, creemos que lo anotado hasta ahora puede hacerse exten-

sivo también a las páginas finales del ensayo: lo existencial se convierte en un recurso poético-literario para eludir el problema del contenido material de las categorías y la crítica al racionalismo no plantea una alternativa. No se llega a formular lo decisivo, ni a un nuevo intento de fundamentación de las tareas del pensar que permitiera superar las encrucijadas de la razón: de la razón instrumental burguesa, de la ilustración y la modernidad, cuyo vehículo lingüístico y configurador (del mundo) ha sido el decir apofántico-lógico-categorial.

En el *Festschrift*, o tomo congratulatorio en homenaje a Heidegger con motivo de sus ochenta años (*Durchblicke, Martin Heidegger zum 80 Geburtstag*, Klostermann-Verlag, Frankfurt, 1970, en el cual también se hizo presente W. Janke con un escrito sobre Leibniz), el filósofo checo Jan Patocka publicó un ensayo intitulado *Heidegger desde la otra orilla*. Nosotros también lo hemos considerado así, con mucho respeto y verdadera emoción allí donde este gran pensador —acaso el último de los grandes filósofos de Occidente— se enfrenta radicalmente a los problemas fundamentales de la filosofía, pero también con las armas de la crítica allí donde su pensar nos ha parecido inconsecuente e insuficiente para comprender la circunstancia contemporánea. Lo mismo ha de valer frente al caso de Wolfgang Janke, cuyo trabajo, como decíamos al comienzo, nos parece por completo tributario de este pensamiento. Desde la otra orilla también frente al pulcro trabajo del traductor, con quien hemos tenido la fortuna de mantener una genuina controversia, de más de dos lustros ya, sobre el asunto de la filosofía, que nos ha permitido avanzar, revisar nuestras propias ideas y evitar el torpe anquilosamiento dogmático que con tanta frecuencia impide mantenerse abierto al preguntar, del cual decía Heidegger que es “la piedad del pensar”.

RÚBEN JARAMILLO VÉLEZ