

MARKUS GABRIEL

UNIVERSITÄT BONN

¿ES LA *KEHRE* UN PROYECTO REALISTA?

IS THE *KEHRE* AN REALISTIC PROYECT?

gabrielm@uni-bonn.de

Recepción: 23/07/2023

Aceptación: 05/09/2023

Traducción de Mateo Belgrano
Pontificia Universidad Católica Argentina¹
mateobelgrano@uca.edu.ar

RESUMEN

En este ensayo considero la relación entre el famoso “viraje” (*Kehre*) de Heidegger y el realismo. Comienzo con la crítica de Heidegger al problema de un mundo externo, y describo cómo esta crítica anticipa el nuevo realismo. A continuación, ofrezco una reconstrucción de la autocrítica de Heidegger en *Ser y tiempo*, mostrando cómo esta obra (escrita antes del viraje) exhibe un antirrealismo de orden superior. A continuación, muestro cómo el giro de Heidegger está motivado por la insuficiencia de este antirrealismo anterior. En su filosofía del acontecimiento avanza hacia una ontología realista desarrollando conceptos como el de “destino” (*Geschick*), que entiende como independiente de las actitudes humanas. Sin embargo, Heidegger vuelve a caer finalmente en un antirrealismo, porque el ser sigue dependiendo de la implicación de los seres humanos. Por tanto, concluyo este ensayo defendiendo brevemente mi propia versión del nuevo realismo, según la cual los objetos tienen sentido de un modo independiente de nuestras actitudes hacia ellos.

PALABRAS CLAVES

Heidegger, nuevo realismo, viraje, realismo, antirrealismo, objetos, campos de sentido.

ABSTRACT

In this essay I consider the relationship between Heidegger’s famous “turn” (*Kehre*) and realism. I begin with Heidegger’s critique of the problem of an external world, and I describe how this critique anticipates New Realism. I then provide a reconstruction of Heidegger’s self-critique of *Being and Time*, showing how this work (written before the turn) exhibits a higher-order antirealism. Next, I show how Heidegger’s turn is motivated by the inadequacy of this earlier anti-realism. In his philosophy of the event he moves towards a realist ontology by developing concepts such as “destiny” (*Geschick*), which he understands to be independent of human attitudes. Nevertheless, Heidegger ultimately falls back into an anti-realism, because Being still

¹ El presente artículo fue originalmente publicado en alemán en: Gabriel, M. (2014). Ist die Kehre ein realistischer Entwurf? En Espinet, D. y Hildebrandt, T., *Suchen Entwerfen Stiften* (pp. 85-106). Brill.

Tábano, no. 23, ene-jun 2024, pp. 8-32.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.23.2024.p8-32>

remains dependent upon the involvement of human beings. I therefore conclude this essay by briefly arguing for my own version of New Realism, according to which objects are meaningful in a way that is independent of our attitudes towards them.

KEYWORDS

Heidegger, New Realism, turn, realism, anti-realism, objects, fields of sense.

El tema de *Ser y tiempo* más influyente en la epistemología contemporánea es el intento de Heidegger de socavar una determinada concepción del problema del conocimiento que sigue siendo virulenta en nuestros días. Esta concepción identifica el problema de la cognición con el problema del mundo externo.² Como es bien sabido, Heidegger cuestiona, particularmente en los §§ 19-21 y 43-44, el conjunto de premisas que conduce de una forma u otra a la formulación del problema de un mundo externo. La idea básica es familiar a todo lector de Heidegger: el problema del mundo externo resulta la inadmisibile omisión del genuino problema del mundo, o más bien del fenómeno del mundo.³ Esta omisión consiste en el hecho de que el *Dasein* tiende a pasar por alto las condiciones cotidianas por las cuáles está inmerso en un conjunto de relaciones, lo que llama ser-en-el-mundo o, menos técnicamente, su vida. Estas condiciones incluyen el hecho de que las cosas con las que tratamos o “manejamos” están individualizadas por su integración a nuestros planes de vida. El famoso martillo es un martillo porque se le da un lugar en la vida de un artesano, por ejemplo. Al guiño del auto se le da su función en el tráfico vial, que –aquí el propio análisis de Heidegger se saltea desgraciadamente la dimensión social– se regula en última instancia por el hecho de que creamos normas que son compatibles con una pluralidad de planes de vida que compiten o simplemente coexisten.

Heidegger cuestiona hábilmente el conjunto de premisas del problema de un mundo externo y muestra que el problema no es natural en el siguiente sentido: las premisas no son inevitables cuando describimos nuestra capacidad de orientarnos en un entorno cuya estructura ya está ante nosotros. El problema del mundo externo resulta de una descripción tendenciosa de nuestro ser-en-el-mundo que no es ni evidente ni en modo alguno natural. El problema surge de una confusión. El hecho de que siempre encontramos propiedades estructurales de algún tipo gracias a las cuales

² En esta línea argumenta el influyente Barry Stroud (1984).

³ “Una mirada a la ontología usual muestra que, junto con haber errado la constitución del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo, *se ha pasado por alto* el fenómeno de la mundanidad” (Heidegger, 2012, p. 87.). Véase también § 14, pp. 85-88 y § 21, pp. 116-123.

nos orientamos se confunde con el hecho de que existe un enorme mundo externo anónimo, en el que ingresamos a través del nacimiento y abandonamos a través de nuestra muerte. Esta confusión se basa en el hecho de que un “existencial”, es decir, una propiedad estructural de nosotros mismos, se identifica con una categoría, es decir, con una propiedad estructural de las cosas esencialmente inanimadas, que están meramente ante nosotros. En *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, llamé al supuesto de esta concepción del mundo una “ontología ingenua de las cosas individuales” (*naive Einzeldingontologie*), que en el fondo supone que “el mundo” es un gigantesco contenedor que está provisto de cosas individuales. En particular algo se considera en esta concepción una “cosa individual” si seres con creencias no contribuyeron a su individuación.⁴ En consecuencia, llamemos “viejo realismo” a la tesis de que “el mundo” es, en primer lugar, primordialmente “el mundo externo” y, en segundo lugar, que éste consiste en cosas individuales que ya están individuadas independientemente del observador. El problema del mundo externo del viejo realismo supone que el mundo es ante todo el mundo sin espectadores, de modo que se plantea la cuestión de en qué condiciones podemos llegar a ser espectadores en un mundo así.

Heidegger elude en diferentes niveles esta división del trabajo –mundo sin espectadores frente a mundo de espectadores. En mi opinión, lo que hay que destacar aquí es, en primer lugar, la determinación del espectador como *Dasein*, que conduce a una integración del espectador en su entorno aparentemente anónimo. En segundo lugar, es importante tener en cuenta que esto conduce a una reinterpretación del concepto de mundo, dado que el “mundo externo” ya no puede funcionar como anclaje de nuestra intuición realista de las cosas que yacen ante nosotros. Pues ahora ya entendemos que nos encontramos a nosotros mismos y al entorno que determinamos con el mismo derecho que al sol, la luna y las estrellas. Si el mundo no es idéntico al mundo sin espectadores, sino que nos incluya como participantes, se plantea la cuestión de si sigue estando justificado, y en qué condiciones, el aislamiento de un ámbito esencialmente independiente del espectador (el mundo exterior). El hecho de que se plantee esta cuestión ya habla de lo poco natural que es el problema del mundo externo. O dicho al revés: habla de que este problema es un artificio de una determinada construcción teórico-filosófica.⁵

Con esta crítica Heidegger anticipó así, entre otras cosas, un giro decisivo en la discusión de posguerra sobre el realismo, giro que suele asociarse con Michael

⁴ Sobre la ontología de las cosas individuales véase Gabriel (2008a, pp. 64-75). En esta línea, Heidegger (2012) habla de “ontología de la cosa” en *Ser y tiempo* (p. 121).

⁵ Sobre esto véase Williams (1996) y el aporte de Volbers (2012).

Dummett (1978, 1991).⁶ Este giro consiste en haber reconocido que lo que el “viejo realismo” quería explicar era la preexistencia de estructuras. Sin embargo, la preexistencia o precedencia universal de estructuras no puede reducirse, al menos primera vista, a un determinado tipo de estructuras. El realismo es una suposición tópicamente neutra o incluso universal –la suposición de que hay algunas estructuras cuya individuación no depende de nuestro involucramiento: la luna seguiría siendo más pequeña que el sol aunque nunca nadie lo hubiera articulado en un enunciado explícito, o en un juicio silencioso, o como una representación mental coloreada por una perspectiva; habría habido más de un número natural entre 2 y 5 aunque nadie lo hubiera contado nunca; matar habría sido malo aunque no nos hubiéramos dado cuenta de ello, etcétera. En el debate actual, el hecho de que el realismo se ocupe de la cuestión de la individuación de las estructuras, independientemente de nuestro involucramiento, ha dado lugar a una nueva edición del realismo estructural (Sider, 2012) o estructuralismo (Chalmers, 2012). Sin embargo, el realismo en la metafísica analítica contemporánea adolece del hecho de que, en última instancia, no es en absoluto suficiente e imparcialmente neutral desde el punto de vista tópico. No se cuestiona el supuesto central de un fisicalismo o naturalismo frecuentemente asumido, al menos implícitamente: que la existencia puede reducirse en última instancia al hecho de que, en las ciencias, o en las mejores ciencias naturales, deben asumirse estructuras preexistentes.⁷

Por supuesto, se puede discutir sobre qué estructuras necesitan realmente ser descritas de tal manera que podamos defender el realismo con respecto a ellas. Y es precisamente en este punto donde Heidegger nos ayuda aún más. En particular, Heidegger ha mostrado que no podemos contar con un mundo externo como fundamento que consista en objetos individuadas, a los que ahora tendríamos que añadir valores o números.⁸ Heidegger expone hábilmente la desafortunada idea de que la mayor parte del mundo humano (nuestras instituciones, nuestros sentimientos, nuestras obras de arte, leyes, amistades, ideologías y similares) tienen que eliminarse

⁶ En sentido estricto, el objetivo de Dummett es elaborar un criterio lógico para el realismo. En concreto, un criterio que atestigüe que una teoría parte de supuestos realistas con respecto a su objeto, lo que Dummett, como es bien sabido, establece mediante la bivalencia de un tipo pertinente de enunciado.

⁷ Véase Gabriel (2019).

⁸ En este sentido, por ejemplo, su crítica a Descartes: “Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su «verdadero» ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático” (Heidegger, 2012, p. 117).

ontológicamente o localizarse en el cerebro. En particular, le debemos la idea de que el universo, como un “hogar frío” (*kalter Heimat*), como lo ha llamado recientemente Wolfram Hogrebe (2009, p. 40), sigue suponiendo la idea de un hogar. Cuando el ser humano concibe su lugar de residencia como el de una esfera sin consciencia y desinteresada sobre la que “una capa de moho ha creado seres que viven y que conocen” (Schopenhauer, 2010, p. 13), no se trata de una observación neutra ni de una constatación de hechos, sino de un juicio desde una determinada perspectiva que no carece en absoluto de alternativas.

Este punto de vista y autodescripción nihilista no sólo está lleno de presupuestos; si se examina más de cerca, resulta ser erróneo. Sigamos a Heidegger un paso más allá: el típico naturalismo basado en una ontología ingenua de objetos individuales en el fondo pasa por alto el hecho de que es obra del hombre. Depende de la proyección de una propiedad que experimentamos al tratar con cosas que son independientes del espectador: su propiedad de poder romperse. Cuando las cosas se rompen se nos llaman la atención de diversas maneras, como Heidegger elaboró en sus impresionantes análisis (Heidegger, 2012, pp. 94-98). La ontología ingenua de objetos individuales considera los objetos como cosas que se han roto. Así pues, no es de extrañar que todo consista supuestamente en partículas elementales, incluida la Luna, los dinosaurios, Willy Brandt y la revolución cultural china, simplemente todo.⁹

Como ya he dicho, no debemos concluir de todo esto que el concepto de realismo es ya cosa del pasado. Al contrario, aprendemos la lección de *Ser y tiempo* de que el realismo en general no puede consistir en privilegiar ciertas estructuras sobre otras, especialmente las que son tácitamente individuadas por nuestro trato con las cosas. La cuestión estriba en comprender que la idea de un mundo externo consecuentemente individuado, que es esencialmente un mundo sin espectadores, sólo se alcanza cuando se aparta a los espectadores. Es como si uno intentara no mirar ninguna cosa y luego se preguntara cómo serían las cosas. Heidegger deja atrás convincentemente este debate sobre el árbol casi proverbial que cae sin ser visto y sin ser oído en el bosque, que llevó a la escisión entre el idealismo de Berkeley y el realismo de la ontología ingenua de objetos individuales. Que un árbol caiga sin ser observado o que un átomo se desintegre sin ser observado no es la cuestión decisiva del realismo. Más bien, la cuestión relevante es la siguiente: ¿en qué condiciones pueden ser las estructuras que dependen de nuestro involucramiento tan “reales” u

⁹ Basándose en las ideas de Heidegger, Graham Harman ha introducido el concepto de “menoscabo de los objetos”. En opinión de Graham, los objetos se socavan precisamente reduciendo las cosas del mundo humano, o las herramientas que describe Heidegger, a las partículas en las que consisten. Véase Harman (2013, pp. 40-51).

“objetivas” como el árbol que cae? En otras palabras, el problema del realismo es universal y, en concreto, también se aplica a la autodescripción de su propio diseño experimental. ¿Cuáles son las condiciones de nuestro análisis universal de las estructuras para que las podamos descubrir? ¿En qué condiciones tiene sentido concebir las estructuras como algo que emerge espontáneamente? El problema del realismo se plantea así en un nivel superior de su autodescripción, al igual que en cualquier otro campo de objetos postulado o presentado sistemáticamente. Describir el problema en tales condiciones de autoaplicación o reflexión es lo que yo llamo el “nuevo realismo” (Gabriel, 2014a). A diferencia del “viejo realismo”, el nuevo realismo integra sus propias condiciones de verdad en el ámbito de lo real. Lo real se analiza en términos de las condiciones en las que puede aparecer en perspectiva. Por tanto, el problema de la apariencia o “fenomenalización” también está en el centro de la atención del Nuevo Realismo. Este es el problema de las condiciones en las que las cosas en sí mismas, que también serían individuadas independientemente de nuestro trato con ellas, pueden ser captadas por los espectadores. Si las cosas son captadas por los observadores, es decir, si son conocidas de algún modo, aparecen en determinadas condiciones, que son en parte independientes de la intervención humana.

En lo que sigue, quisiera proseguir con la cuestión de si Heidegger es capaz de pensar la *Kehre* o el viraje como un proyecto realista. En primer lugar (1.), presentaré una esbozada reconstrucción sistemática de la autocrítica de Heidegger de *Ser y tiempo*, que en mi opinión afirma, entre otras cosas, que su primera obra principal fracasa en última instancia debido a su antirrealismo de orden superior. Este antirrealismo radica en que las estructuras que Heidegger investiga están estrechamente ligadas al hecho de que se examinan desde un determinado modo, el modo de la autenticidad, que tiene que ser invocado espontáneamente en el acto de una creatividad flotante. En última instancia, no hay ninguna razón por la que uno resuelve ser auténtico; uno lo hace precisamente en el acto de autoafirmación, en el que Heidegger ve más tarde la verdadera fuente del olvido del ser. La forma lógica de la autoafirmación, determinada por la construcción teórica en *Ser y tiempo*, colorea los objetos que se presentan primariamente como disponibles y, por tanto, como instrumentalizables. El sistema teórico se muestra así como *Gestell*, en el sentido elaborado más tarde por Heidegger.¹⁰

¹⁰ Véase el reciente trabajo de Jens Rometsch (2012). Heidegger es hasta cierto punto autocrítico: “Se toma al ente, en el sentido de lo objetivamente presente ante la mano, como lo indudable y lo intangible, a lo cual sin embargo se permanece lo más conforme, cuando lo presente ante la mano es general instalado como simplemente a la mano y éste en entero sentido técnico” (Heidegger, 2011, p. 353). Véase también mi artículo (Gabriel, 2014b)

Posteriormente (2.) argumentaré a favor del hecho de que Heidegger nunca logró del todo introducir un nivel realista de análisis que apoye la construcción de un realismo objetual no problemático. Repetidamente atrae más maniobras antirrealistas de orden superior. Con esto quiero decir que un antirrealismo de orden superior se extiende a los niveles inferiores (uno de los rasgos de este antirrealismo es que el ser nunca puede prescindir del *Dasein*, incluso aunque se requieran mutuamente en el *Ereignis*). Si la objetividad del nivel teórico en el que se discuten los objetos (o las cosas) se explica en términos antirrealistas, esto tiñe los objetos (o las cosas).¹¹ La consecuencia de esto es que la independencia de las cosas nunca se hace completamente visible. Incluso su filosofía tardía la “cosa” está encerrada en una proyección y nunca se libera por completo. El objetivo de la serenidad no se alcanza plenamente simplemente porque la “región de todas las regiones” (*Bereich aller Bereiche*. Heidegger, 1994, p. 243) o el “espacio abierto” (*Gegnet*) (Heidegger, 1995, 114)¹² sigue estando esencialmente relacionado con nuestra participación en él. Al final, por así decirlo, sigue habiendo demasiado encuentro y demasiado poco espacio de apertura.

Finalmente (3.), argumentaré brevemente a favor de un nuevo realismo del sentido, según el cual el ser tiene un sentido incluso en un mundo sin espectadores. El sentido, incluso el desocultamiento heideggeriano, no requiere, para ser, un pastor del ser. Los objetos aparecen incluso sin ser observados. Por lo tanto, también me opongo al supuesto principal de Deleuze en *Lógica del sentido* de que el sentido como tal siempre se produce.¹³ Puede que algún sentido depende de nuestra participación para surgir, pero es imposible que el sentido como tal surja de un fundamento sin sentido. Esto permite suponer un sentido ya existente, que no producimos, sino que se manifiesta a partir de un modo reflexivo determinado en la experiencia del sentido.

1. EL ANTIRREALISMO EN *SER Y TIEMPO*

En la introducción de mi artículo afirmé que el realismo es un supuesto tópicamente neutro o general, el supuesto de que existen estructuras cuya individuación es independiente de nuestro involucramiento con las cosas. En consecuencia, entiendo aquí por “antirrealismo” la negación de esta tesis, es decir, la

¹¹ Véase el concepto de “blanqueamiento” de Crispin Wright, que procede originalmente de una interpretación de Wittgenstein, pero que también se puede aplicar aquí.

¹² El término es introducido en la p. 114 por el académico y complementado más tarde por el sabio con la dimensión de “historia del espacio abierto” (*Geschichte der Gegnet*) (p. 141).

¹³ Así lo afirma explícitamente: “El sentido no es nunca principio ni origen, es producto” (Deleuze, 2019, p. 103).

suposición de que existen algunas estructuras cuya individuación depende de nuestro involucramiento. Ahora bien, por supuesto, se puede afirmar inicialmente que estas dos tesis no entran necesariamente en conflicto siempre que se limiten a distintos ámbitos. Se puede ser realista con respecto a los cuerpos celestes, pero antirrealista con respecto al sabor del vino.¹⁴ A partir de ahí se pueden sacar conclusiones, como la extendida opinión de que las convicciones sobre los cuerpos celestes son objetivas, mientras que las convicciones sobre el vino son subjetivas, sea lo que sea que esto signifique exactamente. Pero Heidegger es más ambicioso en *Ser y tiempo*, e incluso en su obra posterior, lo que se expresa en la idea de “proyecto” (*Entwurf*). La cuestión no es si tal o cual dominio de objetos contiene individuos que son independientes de nuestro involucramiento, ya que en su interpretación sólo hay dominios de objetos si se dan en un contexto de proyectos. La historia del ser, que ya se expone en *Ser y tiempo*, afirma esencialmente que sólo hay una pluralidad de dominios de objetos si se dan en un proyecto global.

Ahora es particularmente importante para mis consideraciones que Heidegger afirme claramente que el “ser en sí” de los objetos es su “ser a la mano” (*Zuhandenheit*), mientras que su “presencia objetiva” (*Vorhandenheit*) es un modo deficiente.¹⁵ Entiendo esto de la siguiente manera: en sí un martillo está ahí para hacer esto o aquello, en sí la luna también está ahí para ser mirada, recorrida, adorada o despreciada (“¡sólo una piedra!”). La idea de que el martillo y la luna están ahí sin más, “siempre ya ahí de todos modos”, como dirían los partidarios de la llamada “concepción absoluta de la realidad”, resulta de una generalización inadmisible de la rara experiencia del colapso de los contextos significativos en los que estas cosas se insertan.¹⁶

Más arriba estaba de acuerdo con este diagnóstico, pero secretamente con cierta reserva. Creo que necesita una corrección. Heidegger cree que las cosas sólo existen en un contexto significativo (el mundo) si éste ha sido proyectado por seres como nosotros. Por eso, la creencia de que el contexto general de todas las cosas se encuentra en la “presencia objetiva” aparece como una proyección de nuestra propia muerte (la quiebra del sentido) sobre el mundo en su conjunto. Sin *Dasein* no hay mundo.

En la medida en que el *Dasein* se temporiza *hay* [o *es*] también un mundo. [...] El mundo no está-ahí ni está a la mano, sino que se temporiza en la temporeidad.

¹⁴ Véase la antología de Smith (2009).

¹⁵ “*El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es «en sí»*” (Heidegger, 2012, p. 93. El destacado es del autor).

¹⁶ Véase Brandom (2002), Williams (2005), Moore (1997) y Gabriel (2013a).

«Ex-siste» [*ist da*]] junto con el fuera-de-sí de los éxtasis. Si no existiera ningún *Dasein*, tampoco «existiría» un mundo. (Heidegger, 2012, p. 379)

Lo “ente en totalidad”,¹⁷ como dice Heidegger en otros pasajes, sólo existe para o incluso por el *Dasein*. Es cierto que más tarde admite que los animales también tienen un poco de ello, son pobres de mundo (*weltarm*), pero no carecen de mundo (Heidegger, 2007, p. 225). Pero las piedras son y siguen siendo carentes de mundo. Las cosas, lo que está ahí (*Vorhandenes*), pertenecen al mundo porque con nuestro existir hacemos surgir el mundo. Esta suposición es un kantianismo residual del que Heidegger nunca se desprendió del todo. Su posición puede leerse como una versión reducida de la tesis de que el mundo es una idea regulativa, es decir, en particular, algo que está relacionado con nuestra proyección, que Kant definió principalmente como juicio, como conocimiento del mundo, en la *Crítica de la razón pura*. Como es bien sabido, Heidegger no acepta que el *Dasein* sea un sujeto teórico de conocimiento o cognición. Contradice el proyecto de Kant, pero no renuncia a la idea de la proyección (*Entwurf*). Más bien, él mismo esboza la idea de nosotros mismos como proyectantes en general, es decir, como seres que son descriptibles precisamente porque son responsables de sus “proyecciones”. Constantemente hacemos suposiciones sobre el mundo en su totalidad, por lo que Heidegger sube un nivel en la reflexión y tematiza este hecho. Heidegger nos concibe como proyectantes en general, lo que distingue en principio el proyecto de *Ser y tiempo* de una antropología diferencial: define al ser humano como un “animal con alguna habilidad especial”.¹⁸

Ser y tiempo es una obra fenomenológica y esto significa en particular que Heidegger responde a la pregunta por las condiciones bajo las cuales algo aparece. Sin embargo, Heidegger entiende que estas condiciones no pueden realizarse sin nuestra participación, están situadas en nuestro involucramiento. Pero por supuesto esto no significa que nos sean transparentes en nuestro trato con las cosas. Quentin Meillassoux ha repetido recientemente con eficacia la objeción ya planteada de forma destacada por Adorno y Derrida, según la cual la fenomenología tiende metodológicamente al antirrealismo.¹⁹ Sin embargo, Meillassoux parte del supuesto

¹⁷ Por ejemplo el siguiente pasaje en el ensayo sobre la imagen del mundo: “Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. [...] Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente” (Heidegger, 2010, pp. 74 y 76).

¹⁸ Véase Heidegger (2012, pp. 66-71).

¹⁹ Véase Meillassoux (2018). En este sentido véase también Adorno (2012) y Derrida (1993).

muy cuestionable de que el antirrealismo fenomenológico debe entenderse aún más específicamente como “correlacionismo”, con lo que se refiere al supuesto “según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2018, p. 29).

En sentido estricto, por supuesto, esta descripción no se aplica en absoluto a Heidegger y, dependiendo de la interpretación, posiblemente tampoco a la fenomenología trascendental de Husserl. Sin embargo, si se examina más detenidamente, la formulación de Meillassoux es incluso incoherente.²⁰ Cuando tenemos acceso a una correlación, *ipso facto* tenemos acceso a ambos *relata* que constituyen esta relación. Tener acceso a una relación –incluso si es de algún modo epistémicamente inevitable– presupone que uno tiene acceso a los *relata*, aunque sea bajo la descripción que sólo se les aplica porque están en esta relación. Si sé que Wolfram es más alto que Fernando, sé algo sobre Wolfram y Fernando, aunque no sepa nada más sobre ellos o no pudiera saber nada más sobre ellos. A lo que Meillassoux llega en el mejor de los casos es probablemente a una crítica de la usurpación antirrealista de los objetos (del “ser”) por el pensamiento (el lenguaje, el *Dasein*, el sujeto, la lógica, la comunicación, la representación mental, etc.). Pero es precisamente a este tipo de usurpación al que se opone Heidegger. Su intento de desarrollar una fenomenología que no haga ninguna suposición específica sobre la naturaleza de nuestro acceso al mundo y que, por tanto, oponga nuestro acceso al mundo a objetos que estarían al otro lado de un “límite decisivo” (Hegel, 1986, p. 68). El sentido de la estrategia anti-escéptica de Heidegger en *Ser y tiempo* es precisamente socavar lo que Meillassoux llama “correlacionismo”, mostrando que los objetos sólo pueden aparecer cuando tratamos con ellos, es decir, cuando están en una relación real con nosotros que no implica que primero tengan que ser filtrados a través de un medio. Heidegger niega –como Hegel antes que él– que sólo podamos entrar en contacto con los objetos a partir de un medio en el que se interpretan (Brandt, 2002). El ser a la mano no es un medio, sino una forma en la que aparecen los objetos. No es una interpretación de un orden del mundo inherentemente sin sentido, meramente presente. O más precisamente, si el ser a la mano debe entenderse como una interpretación, entonces la mera presencia (*Vorhandenheit*) debe entenderse con el mismo derecho y por las mismas razones. La suposición de un orden del mundo meramente presente (*vorhandenen*), a la *res extensa*, que transformamos en un mundo de la vida mediante nuestro trato con las cosas, es, en el mejor de los casos, una de las muchas interpretaciones posibles que dedicamos al hecho de encontrarnos en un mundo de la

²⁰ Véase Gabriel (2014c).

vida en el que las cosas parecen estar “mayoritaria e inicialmente” a nuestra disposición (*zuhanden*).²¹

Y, sin embargo, el proyecto de *Ser y tiempo* sigue atrapado en el antirrealismo que el propio Heidegger critica. Uno de sus motivos para apartarse de *Ser y tiempo* en favor de un proyecto realista es que el “mundo del útil” de *Ser y tiempo* puede leerse como una teoría de la modernidad. Probablemente no es casualidad que Heidegger tenga dificultades en varios pasajes con el concepto de *Dasein* “primitivo” o “mítico”, sobre el que se pronuncia fundamentalmente en § 11.²² El problema radica sencillamente en que la primacía del ser a la mano se debe a una comprensión históricamente situada del ser. Esto genera una tensión con el pretendido “apriorismo”. Heidegger transforma más tarde la comprensión del ser en *Ser y tiempo* en una autodescripción de la modernidad bajo el concepto de “técnica”. *Ser y tiempo* no describe “la sustancia del hombre” (Heidegger, 2012, p. 330), que reivindica explícitamente hacia el final del tratado. A lo sumo describe la sustancia del hombre moderno, en la medida en que configuran su entorno, discreto pero útil, y lo conciben como algo que debe diseñarse en función de los fines humanos.

Así es exactamente el mundo actual de Apple, el mundo de los iGadgets, como me gusta llamarlo. En este mundo estamos constantemente manejando cosas que funcionan sin problemas gracias a su ser a la mano. Tan pronto como muestran debilidades y comenzamos a prestarles atención, ya está en el mercado el siguiente iGadget para encubrir su presencia objetiva (*Vorhandenheit*). Su ser a la mano no está conectado en sí mismo una cotidianidad natural; puede llevar todos los signos de alienación que el propio Heidegger describe en los análisis de la caída (*Verfallenheit*). Sin embargo, si el *Dasein* como tal abre un mundo principalmente a través del ser a la mano de los objetos, si todos los objetos son concebidos siempre ya o en su mayoría e inmediatamente como útiles, ya no es posible desprenderse de estos objetos. El distanciamiento crítico que pretende el análisis fenomenológico ya no es entonces posible, puesto que, si los objetos son proyectados como útiles, se los concibe, no neutralmente, sino desde su ser a la mano.

Heidegger sustituirá lógicamente la decisión (*Entscheidung*) o resolución (*Entschlossenheit*) por el concepto, en última instancia metodológico, de “serenidad” (Heidegger, 2002). Tampoco es casualidad que cambie el “útil” (*Zeug*) por la “cosa” (*Ding*) y que le dé un aura mítica. Se ha dado cuenta de que *Ser y el tiempo* supone una retroyección anacrónica de las condiciones de vida modernas, de la cotidianidad

²¹ En esta línea véase Latour (2013).

²² Véase también Heidegger (2012, pp. 328-329). Sobre el siguiente problema del anacronismo de la modernidad véase Gabriel (2006 y 2019) y Gabriel y Žižek (2009).

moderna, al conjunto de la historia. El *Dasein* aún no es considerado histórico (*geschichtlich*), aunque se interprete a sí mismo dentro de una historia. El *Dasein* permanece históricamente invariante. Esta invariabilidad histórica es un legado de la filosofía trascendental, a la que *Ser y tiempo* debe muchas de sus ideas fundamentales.²³ Lo que queda excluido en este esquema es un acontecimiento (*Ereignis*) que cuestione fundamentalmente la estructura de la proyección del *Dasein* y la hace aparecer como variable y contingente. No hay lugar para una crítica razonable de la modernidad si el *Dasein* tiene una estructura invariable y, además, esto tiene como consecuencia principal que todas las cosas se nos aparecen o deberían aparecérsenos como útiles. *Ser y tiempo* es y sigue siendo un proyecto moderno, una afirmación de una estructura contingente. Heidegger reconoce su contingencia en su breve discusión sobre el *Dasein* mítico, pero para la que en realidad no tiene lugar debido al carácter trascendental del concepto de *Dasein*.

El supuesto de que el mundo sólo aparece o “mundeá” solo cuando el *Dasein* que se temporiza equivale a un antirrealismo de nivel superior que suena sospechosamente a lo que Meillassoux califica de correlacionismo. Pero, en última instancia, el correlacionismo no podría aplicarse a este caso, precisamente porque el “mundo” es aquí el nombre de una totalidad de referencias (*Bewandtnisganzheit*), es decir, es el nombre para el hecho de que todos los objetos aparecen bajo una cierta luz, cuya determinación se debe a la proyección respectiva de un *Dasein* individual en conexión con la totalidad de proyectos epocales, una tensión que Heidegger querrá resolver más tarde a favor de lo epocal. Sin embargo, Heidegger representa aún un antirrealismo ontológico, es decir, la tesis de que los conceptos ontológicos que utiliza están estructurados de modo tal que dependen del sujeto. Para Heidegger, la ontología que uno adopta depende de “qué clase de ser humano es uno”, como suele interpretarse la tan citada afirmación de Fichte.²⁴ El problema aquí es que uno se involucra en

²³ En *Ser y tiempo* esto queda suficientemente claro por uso analógico de los términos “categoría” y “existencial”, así como por la frecuente referencia a lo *a priori*. Se hace aún más claro en el ensayo “De la esencia del fundamento”, escrito un año después de la publicación de *Ser y tiempo*: “A eso a lo cual el *Dasein*, como tal, trasciende lo llamamos el mundo y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*. El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de *trascendental*” (Heidegger, 2001, p. 121).

²⁴ “La clase de filosofía que uno elija depende, por tanto, de la clase de persona que uno sea: porque un sistema filosófico no es un artículo doméstico muerto que uno puede desechar o adoptar a su antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee. Un carácter fofo por naturaleza o fofo y encorvado por la servidumbre intelectual, el lujo erudito y la vanidad nunca se elevará al idealismo” (Fichte, 1975, p. 17). En esta época, es cierto que Fichte no dejaba ningún margen de maniobra entre el dogmatismo y el idealismo.

condicionales que dicen que nada (o más precisamente: nadie) habría existido si no hubiéramos interpretado este hecho, o que los objetos no estarían conectados si no hubiéramos establecido conexiones. Esto vuelve a introducir subliminalmente una ontología de las cosas individuales, dado que ahora parece como si, antes de la llegada del *Dasein* (y, por tanto, de la “sustancia del ser humano”), sólo existieran cosas individuales aisladas y solo posteriormente aparecerían conectadas unas con otras. De este modo, Heidegger defiende implícitamente la tesis de que existen objetos atomizados, libres de cualquier relación, que posteriormente por medio de nuestra llegada se insertan en relaciones y se convierten en hechos, en la medida en que los hechos establecen relaciones entre los objetos.

Aquí los conceptos ontológicos básicos, que utilizamos para presentar los contextos en los que aparecen los objetos, sólo son aplicables como resultado de nuestra contribución a ellos, lo que equivale a introducir estructuras ontológicas *ex nihilo*. Es precisamente este remanente de la teología de la creación que Heidegger reconoce más tarde en su proyecto original, lo que le lleva a socavar la ontoteología y el supuesto asociado a ella de que la totalidad de lo ente debe interpretarse como *creatum*. Con este trasfondo, la *Kehre* puede interpretarse, por tanto, como un intento de un proyecto realista que intenta desarrollar el programa de comprender las estructuras ontológicas de tal modo que sean variables y contingentes, por un lado, e independientes de nuestro involucramiento, por otro. La historicidad del *Dasein* se convierte en un destino (*Geschick*) independiente de nuestro arbitrio que, sin embargo, permanece ligado al *Dasein*, sin el cual el destino no aparecería.

2. LA *KEHRE* COMO UN PROYECTO REALISTA

El concepto “viraje” (*Kehre*) cumple varias funciones. En mi opinión, se refiere principalmente a la posibilidad de una “transmutación en el Ser” (*Wandel im Sein*. Heidegger, 1988, p. 110). Después de *Ser y tiempo*, en la fase que a veces también se denomina “el viraje”, Heidegger se ocupa de repensar el “apriorismo” que antes reconocía como la definición misma de la filosofía como ciencia.²⁵ Esto significa, en particular, que se aparta de la idea de que existe una estructura invariable, el ser, que depende de nuestra comprensión del ser de tal modo que generamos esta estructura

²⁵ “El «apriorismo» es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma” (Heidegger, 2012, p. 71). O también: “La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan” (Heidegger, 2012, p. 32).

por medio de nuestra comprensión, es decir, de un modo que depende de nuestro trato con las cosas. En otras palabras, con el viraje Heidegger intenta una concepción realista que describe las estructuras ontológicas como genuinamente independientes, aunque no trascendentes, de nuestro involucramiento. Esto queda claro en pasajes como el siguiente, que puede entenderse como un vínculo subrepticio con el platonismo:

El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él. (Heidegger, 1994, 20)

Heidegger sugiere así una analogía innovadora. Con la preexistencia de las ideas, que hacen posible nuestro trato con los objetos, pero que no son dependientes de nuestro involucramiento, Platón describe en última instancia el modo de su propio filosofar y no un ámbito teórico objetual. En su descripción de las ideas habla indirectamente del presupuesto realista de las descripciones filosóficas, a saber, que no son construcciones (a lo que Heidegger, por cierto, también se opone en *Ser y tiempo*).²⁶ Los conceptos filosóficos serían construcciones si los produjéramos sin fricción, sin referencia a una realidad independiente. Es precisamente este tipo de *pathos* creativo el que Heidegger asume con su concepto de estado de resuelto (*Entschlossenheit*), una actitud en la que uno debe encontrarse para poder filosofar creativamente. El uno (*das Man*), por el contrario, se refiere al mero recuento de material teórico históricamente predeterminado, como desgraciadamente también está muy extendido en todos los campos y en todas las épocas en la disciplina académica llamada “filosofía”. Hoy en Alemania lo vemos sobre todo en la forma de presentación de argumentos a favor y en contra, copiado de los ensayos de lengua inglesa.

Heidegger se pregunta ahora una vez más bajo qué condiciones los conceptos ontológicos básicos pueden tener una conexión con una realidad que es independiente de nuestro involucramiento. Heidegger responde con su teoría de la verdad como desocultamiento, de la que dice, por ejemplo: “Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto” (Heidegger, 1994, p. 20).

²⁶ Contra la identificación entre apriorismo y “construcción” explícitamente en sus palabras, véase Heidegger (2012, p. 71, nota al pie 1).

En esta reflexión puede identificarse el siguiente argumento. Los enunciados capaces de ser verdaderos y, por tanto, referencias verdaderas o falsas a objetos, presuponen que existe un dominio de objetos al que se refieren. Las creencias en partículas elementales, por ejemplo, suponen que existe un dominio en el que aparece y este dominio se asocia a una disciplina metodológicamente (en este caso, la física atómica). Si podemos encontrar algo en este ámbito, tenemos derecho a suponer que algo ocurre en él. Llamemos “hechos” a las verdades sobre los objetos. Es verdad que los átomos están formados por varias partículas elementales. Esta verdad no es ni un átomo ni una partícula elemental, sino un hecho que conecta tales objetos. Los objetos están incrustados en hechos, y los hechos se dividen de nuevo en diferentes regiones de objetos (este último punto es un pensamiento que recorre todo el *corpus* de Heidegger).²⁷ Solo podemos tener creencias que sean capaces de verdad (en el lenguaje de Heidegger: correctas), si hay ámbitos de objetos con estructuras de hechos. Además debemos suponer que estos ámbitos no pueden estar totalmente cerrados para nosotros, ya que, de lo contrario, nuestra capacidad para alcanzar la verdad “se quedaría corta ante los hechos”, como lo ha caracterizado acertadamente McDowell (2000, p. 29). En sentido estricto, tampoco seríamos capaces de verdad si ninguna de nuestras creencias pudiera alcanzar las estructuras sobre las que se supone que versan nuestras creencias. Este análisis mínimo de nuestra capacidad de verdad y el énfasis en una cierta “trivialidad realista” (Koch, 2006, p. 54 y ss.) muestra que no todos los objetos pueden sernos sustraídos por completo, pues conocemos las condiciones en las que podrían estar mínimamente abiertos a nosotros, es decir, como objetos de referencia capaces de verdad. El ámbito de estas condiciones no es en sí mismo discutible del mismo modo que el conocimiento individual o las pretensiones de verdad. Y Heidegger llama a este ámbito (entre otras cosas) “ser”. El ser no es objeto de discusión del mismo modo que los enunciados de verdad individuales. Por tanto, debemos tener una actitud diferente hacia el ser de la que asumimos en el caso de nuestras habituales y falibles afirmaciones de conocimiento.

La cuestión ahora es cómo se puede describir esta actitud sin hacer que el ser o la verdad en el sentido de desocultación dependan de nuestro involucramiento. Hasta ahora parece como si el ser se redujera a ser una condición previa de nuestra referencia falible a objetos y hechos. Entonces, se podría pensar de nuevo que el ser depende de nosotros, aunque esta conclusión no es correcta. En una referencia no del todo discreta al último Schelling, Heidegger expresa esto como la sospecha de que el hombre podría

²⁷ En su tesis de habilitación, por ejemplo, Heidegger habla ya de “ámbitos temáticos” y argumenta sobre esta base “a favor de una multiplicidad de ámbitos de validez” (Heidegger, 1978, pp. 210, 404). Véase mis reflexiones sobre los “campos de sentido” (Gabriel, 2014c, 2019)

utilizarlo para hacerse pasar por el “amo del ser” (Heidegger, 1988, p. 110).²⁸ Esta ilusión alberga el peligro de que el hombre se malinterprete a sí mismo como el “señor de la tierra” (Heidegger, 1994, p. 28).

Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. (Heidegger, 1994, p. 29)

Esto es precisamente contra lo que se vuelve Heidegger con la *Kehre*. Ésta consiste en fundamentar de forma realista nuestra comprensión del ser. Para ello introduce el concepto de destino (*Geschick*), que significa simplemente que nos encontramos en una comprensión del ser en última instancia completamente carente de fundamento y, por tanto, aleatoria, que simplemente está ahí. El acontecimiento (*Ereignis*) no tiene fuente, no tiene agente –así interpreta Heidegger la muerte de Dios. Por eso insiste también en la historia conceptual de *causa*, que deriva, como *cadere*, de *casus* (Heidegger, 1994, p. 12). Con este trasfondo, resulta francamente ridículo que Meillassoux presente su pensamiento sobre el azar y su rechazo al principio de razón suficiente como una crítica a Heidegger, ya que sus ideas básicas en *Después de la finitud* pueden entenderse como una interpretación sólidamente fundamentada de Heidegger. En el fondo, Meillassoux se limita a defender el acontecimiento (*Ereignis*) de Heidegger para el universo físico y a aplicar el razonamiento de Heidegger al ámbito no humano de la naturaleza inanimada. Pero no se puede criticar a Heidegger en este punto, tanto más cuanto que es precisamente él –ciertamente en conversación con Heisenberg– quien, en su trabajo sobre el principio de razón suficiente, quiere hacer ver que toda comprensión del ser se debe al azar. Su intención es mantener la perspectiva de la “posibilidad de un viraje” (Heidegger, 1988, 112).²⁹ Si el olvido del ser es sólo una época contingente, incluso accidental, en la historia del ser, una interpretación accidental del ser en su conjunto, que tiene una larga historia, pero que para Heidegger describe en última instancia la modernidad desde el siglo XVII, siempre podemos esperar otro accidente (*Zufall*). En *Aportes a la filosofía* Heidegger llama a esta coincidencia ulterior “el último Dios”. En esta filosofía del futuro, en este pensar “lo que será” (Heidegger, 1988, p. 116), vuelve a resonar inequívocamente el Schelling tardío.³⁰

²⁸ Véase Schelling (1998, p. 108) y Gabriel (2011 y 2008b).

²⁹ N. del T.: Francisco Soler traduce aquí *Kehre* por “vuelta”. Opto aquí por “viraje”.

³⁰ Sobre este aspecto de la filosofía tardía de Schelling véase Gabriel (2013b). Desafortunadamente, hay que considerar que las contribuciones son políticamente ambivalentes. Véase mi artículo Gabriel (2014b).

Heidegger presenta el “viraje” como una conjetura fundada: “Si la *Gestell* es un destino esencial del Ser mismo, entonces tendríamos que suponer que la *Gestell*, en cuanto modo esencial del Ser, se transmute bajo otro” (Heidegger, 1988, p. 109). Paradójicamente, esta suposición se justifica precisamente por el hecho de que nuestra comprensión del ser carece en última instancia de fundamento. Pero ¿qué significa esto exactamente? ¿Cómo puede distinguirse tal carencia de fundamento de la arbitrariedad de una construcción antirrealista?

En mi lectura, detrás de la insistencia de Heidegger en la falta de fundamento, puede discernirse un motivo realista de la *Kehre*. Una forma muy común de pensar en la fundamentación de las teorías filosóficas hoy en día supone que al participar en el “juego de dar y exigir razones” aumentamos la probabilidad de la verdad o corrección de nuestras creencias. Sin embargo, uno puede plantear inmediatamente la simple objeción de que ninguna conclusión, ninguna red inferencial, puede garantizar que sus premisas sean verdaderas. Cuando la verdad de las premisas es garantizada por inferencias, ésta es siempre tautológica, mera herencia del valor de verdad. Para ir más allá de la efectividad tautológica de un argumento o conclusión, cualquier premisa debe ser verdadera, y esta verdad depende de condiciones que son de naturaleza no inferencial. En consecuencia, si las razones o fundamentos son premisas con apoyo inferencial, podemos reunir tantos fundamentos como queramos sin garantizar de algún modo que nuestras creencias sean verdaderas o incluso, en un sentido objetivo, más probables de serlo. En el mejor de los casos, estamos trabajando para optimizar lo que creemos que es verdad, pero debido a las limitaciones obvias de la información que procesamos (un rincón finito del infinito), esto puede estar completamente errado en cualquier momento. El juego de dar y exigir razones contrasta, por tanto, con el concepto de verdad, del que Brandom (2009), siguiendo la estela de su maestro Rorty, también querría deshacerse por completo (pp. 156-177). Que una teoría filosófica resulte ser verdadera depende, por tanto, en el mejor de los casos parcialmente de la propia teoría. En particular, cualquier teoría, por compleja que sea, es extremadamente limitada en comparación a la totalidad de lo posible y, en este sentido, también es finita. Por esta razón, siempre queda en cierta medida fuera de nuestro alcance encontrar qué mecanismos de selección conducirán a la aceptación de un determinado conjunto de premisas, ya que obviamente no podemos fundamentarlo todo. En este sentido, todo “modo de hacer salir lo oculto” es un “destinación del destino” (*Schickung des Geschickes*. Heidegger, 1994, p. 26).³¹

Al fin y al cabo, toda teoría filosófica utiliza una proyección que ofrezca la una cierta visión de conjunto, actitud que Heidegger denomina *Einblick*. Esto también se

³¹ N. del T.: Modifico la traducción de Eustaquio Barjau que traduce *Geschickes* por “sino”.

aplica a una teoría sobre la fundamentación de las teorías filosóficas que entiende la fundamentación inferencialmente. Esto presupone también un “desocultamiento”, “en el que se muestra cada vez todo lo que es” (Heidegger, 1994, p. 28). Aquí podemos plantear la siguiente pregunta: ¿cuáles son las condiciones para tomar la contribución de Heidegger como estímulo para un realismo ontológico? Si uno no puede hacer plausible un realismo ontológico (o incluso: justificarlo), todo lo que existe amenaza con convertirse en una maquinación (*Machenschaft*). Si los conceptos ontológicos básicos sólo se aplican a algo si hay seres como nosotros que producen espontáneamente estos conceptos a través de su involucramiento, entonces las conexiones entre las cosas que existen y, por tanto, los hechos sólo existen por nuestra contribución. El antirrealismo ontológico establece una diferencia entre el nivel de la formación de teorías filosóficas y el nivel de los objetos.

Con esto quiero decir lo siguiente: si sólo hubiera objetos y hechos en tanto podemos distinguirlos, entonces no habría hechos si no hubiera seres como nosotros. Pero entonces tampoco sería un hecho que la luna es más pequeña que la Tierra si no hubiera seres como nosotros. Los objetos (el ente) habrían sido inconexos, sin conexiones (sin ser). De esto se deduce inmediatamente que todas las conexiones que ahora podemos afirmar se convierten en alucinaciones constructivas, un sinsentido que una vez más parece demasiado plausible en la era del neuroconstructivismo.³² El concepto de *Gestell* de Heidegger también puede interpretarse como un constructivismo que considera que todas las condiciones de verdad son alucinaciones o ilusiones generadas internamente que se apoyan sobre objetos que flotan libremente.

Sin embargo, Heidegger finalmente no consigue mantener la línea realista que traza con la *Kehre*, ya que sigue queriendo conceder al hombre un estatus especial. Este estatus especial consiste en que el hombre trata con una comprensión del ser y, por tanto, puede hacerla explícita. En la medida en que se hace explícito, queda así a disposición, lo que el propio Heidegger pretende para contrarrestar la proyección de ser de la técnica con la “posibilidad de otro ser”, como lo llamaba Schelling (1856-1861, pp. 226, 273).³³ Heidegger escribe explícitamente que “la esencia del Ser” necesita “la esencia humana” para “para quedar custodiado en cuanto Ser según la propia esencia en medio de lo ente, y así esenciar *como* lo Ser” (Heidegger, 1988, p. 110). En esto sigue apegado al análisis del logos apofántico de *Ser y tiempo* y continúa suponiendo que el ente sólo puede interpretarse o aparecer bajo determinadas descripciones si son consideradas como esto o aquello. Pasa así por alto la posibilidad

³² Precisamente contra eso se enfrenta el “nuevo realismo”. En este sentido véase Ferraris (2013), Gabriel (2019), Benoist (2011) y Boghossian (2013).

³³ Véase Schelling (1992, p. 69)

de una ontología realista del sentido.³⁴ Para Heidegger, sólo parece haber sentido del ser cuando nos involucramos, por lo que el viraje, para tener lugar, sigue dependiendo del ser humano. “La gran esencia del hombre nosotros la pensamos en que ella pertenece a la esencia del Ser, es necesitada por éste para guardar [...] la esencia del Ser en su verdad” (Heidegger, 1988, p. 111).

3. EN TORNO A UN NUEVO REALISMO DEL SENTIDO

Aunque no puedo extenderme aquí en detalle, quisiera concluir afirmando que Heidegger pasó por alto la opción de reconocer un sentido independiente de nuestra participación. Como ha señalado convincentemente Jens Rometsch, Heidegger tiende a suponer un ocultamiento que precede al desocultamiento –o como diría Meillassoux: un ocultamiento ancestral–, una suposición que no está suficientemente fundamentada (Rometsch, 2012, pp.125-128).³⁵ Heidegger sitúa el desocultamiento únicamente de nuestro lado, lo que se corresponde precisamente con la cosmovisión científica moderna de un universo intrínsecamente inanimado y desnudamente extendido, no transparente para sí mismo, en el que en algún momento más o menos repentino irrumpe nuestra capacidad de verdad, y con ella el sentido. Esto también podría suponerse detrás de la metáfora del relámpago de Heidegger, aunque la metáfora cede en el Heidegger tardío a favor de un experimento de apertura pasiva.³⁶ La luz se

³⁴ Véase Gabriel (2014c y 2019)

³⁵ Allí Rometsch cita los siguientes pasajes: “Pero el esenciarse de la verdad originaria solo es experimentable cuando este en-medio aclarado, que se funda a sí mismo y determina espacio-tiempo, ha surgido en aquello *de lo cual* y para lo cual es claro, a saber para el *ocultarse*” (Heidegger, 2011, p. 267). “El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, descubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento” (Heidegger, 2001, p. 164). “La verdad se presenta como ella misma en la medida en que la abstención encubridora es la que, como negación, le atribuye a todo claro su origen permanente, pero como disimulo, le atribuye a todo claro el incesante rigor de la equivocación” (Heidegger, 2010, p. 39)

³⁶ Sobre la metáfora del relámpago, véase, por ejemplo, Heidegger (1988, p. 115). Me gustaría agradecer a David Espinet su insistencia en que el difunto Heidegger explora de hecho la posibilidad de lo que yo llamo el “Nuevo Realismo”. Esto es cierto al menos en el sentido de que intenta concebir la apertura pasiva como un motivo fundante que no necesita hacerse transparente para algo o alguien más. Espinet me llamó especialmente la atención sobre los siguientes pasajes de “El final de la filosofía y la tarea del pensar”: “La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y lo ausente” (Heidegger, 2000, p. 86); También es digno de mención el paralelo explícito subrayado por Espinet con el fenómeno original de Goethe. Heidegger cita: “que nadie vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina” (p. 86). Y Heidegger continúa: “La apertura es la única que ofrece a un dar y

enciende de repente y de forma completamente infundada, o, más exactamente, se abre de repente y sin fundamento el claro, es decir, el ámbito de nuestra capacidad de verdad, la capacidad de ser verdadero o falso. Pero esto plantea el problema de integrar nuestra capacidad de verdad en nuestro entorno de una manera que ya presupone mucho.

Por otro lado, asumo que los objetos en sí mismos ya aparecen (en todas las formas pertinentes en que podemos dar sentido a la expresión “en sí mismo”). Para concluir, permítanme al menos esbozar la idea básica que subyace a esta afirmación. Entiendo por “existencia” el hecho de que algo aparezca en un campo de sentido. “Campo de sentido” es el nombre que le doy a un área de objetos que se diferencia de otras áreas. El sentido de una región de objetos es la razón de su individuación, distinguiéndose una región de otra. En general, entiendo el sentido (*Sinn*), siguiendo a Frege, como una forma objetiva en las que se dan los objetos. Por ejemplo, el hecho de que el Vesubio parezca tal o cual cosa visto desde Nápoles, o que los cubos azules parezcan verdes bajo cierta luz, es tan objetivo como el Vesubio o los propios cubos azules.³⁷ Los objetos sólo existen en dominios de objetos de los cuales emergen y dentro de los cuales se destacan. Por su parte, los dominios objetuales sólo existen destacando como objetos en otros dominios objetuales. En consecuencia, si algo existe, hay varios dominios de objeto, que es la tesis básica de la versión del pluralismo ontológico que defiende. Lo que individualiza los dominios de objetos son las formas en que se dan los objetos que se dan en ellos. Es precisamente imposible que una partícula elemental que aparece en el ámbito de la física atómica sea literalmente una parte de mí mismo como ciudadano de la República Federal de Alemania. Es inútil situar las partículas elementales que aparecen en el lugar espacio-temporal de mi cuerpo bajo una determinada jurisdicción política. Pero de ello no se deduce que yo no esté bajo una determinada jurisdicción porque no sea idéntico a mi aparición en el campo de sentido de las partículas elementales. Esta es una lección que se puede aprender de *La montaña mágica* de Thomas Mann. Una de las enfermedades de los habitantes de la montaña mágica es que se identifican a través de sus radiografías. De modo que es un misterio cómo puede surgir la magia del amor y del conocimiento en

recibir, a una evidencia, la libertad en la que pueden permanecer y tienen que moverse” (p. 87). “Lo ausente tampoco podría existir como tal, si no es como presente en la libertad de la *Lichtung*” (p. 87) Estos pasajes documentan convincentemente que Heidegger está experimentando con la posibilidad de una fenomenología realista que, hasta donde sabemos por los textos publicados hasta ahora, no desarrolló lo suficiente. Sin embargo, definitivamente se puede pensar más en esta dirección junto a Heidegger.

³⁷ Umrao Sethi está trabajando actualmente en una teoría de las “miradas objetivas”, sobre las cuales pude discutir con ella más profundamente durante nuestras conversaciones en Berkeley.

una mera montaña inanimada: la cuestión fundamental del nihilismo moderno. Heidegger no consideró la opción de una aparición estructurada significativamente, una desocultación no interpretada en sí misma, porque se basó en Kant hasta el final, buscaba las condiciones de la identidad de los objetos en “nuestro” lado, es decir, desde la perspectiva de las actitudes aptas para la verdad.³⁸ Pero es precisamente esta suposición la que conduce al nihilismo de un atomizado mundo de extensión que carece de sentido en sí mismo, una perspectiva hacia la cual Heidegger siempre se sintió atraído y repelido simultáneamente. El mito del mundo sin sentido en sí mismo, del planeta colonizado por hormigas y monos asesinos inteligentes en medio de extensiones negras que se desintegran rápidamente, no tiene fundamento y debe ser superado si queremos un “transmutación en el Ser”. Y tal transmutación en el ser es al menos deseable porque el ser con la que nos contentamos actualmente se basa en un error. Y como filósofos, queremos al menos una cosa: la verdad sin tapujos, que a mi juicio es el tema central del pensamiento de Heidegger en su conjunto. Debemos a Heidegger el recordatorio temprano de que tenemos que resistir la tentación del constructivismo posmoderno y la declaración de la muerte de la verdad y los hechos si no queremos caer víctimas del engaño de que el hombre es el centro del todo porque desempeña un papel esencial en su realización. El hecho de que no pudiera liberarse de este engaño se debe a su época. Pero en este sentido nos mostró el camino correcto, por lo que no podemos permitirnos olvidar a Heidegger. Tampoco debemos olvidar que también era un tipo poco claro. Aquí sólo nos interesa lo que se puede entender y reconstruir en Heidegger.

SOBRE EL AUTOR

Markus Gabriel nació en 1980 en Remagen, Alemania. Es un filósofo alemán, reconocido como uno de los fundadores de la corriente denominada “Nuevo Realismo”. Es catedrático de la Universidad de Bonn, donde ejerce la docencia desde 2009. Algunas de sus áreas de especialización son: la metafísica, la epistemología, la filosofía de la mente y la ética de la Inteligencia Artificial, entre otras. Fue profesor de la Universidad de Heidelberg (2006- 2008) y de la New School for Social Research (2008-2009). Reconocido mundialmente por sus trabajos, libros y conferencias, recibió numerosos premios en universidades de distintos países donde, además, suele

³⁸ El propio Heidegger reconoció más tarde que esto representa un problema, que queda particularmente claro en el siguiente pasaje: “La pregunta por la ἀλήθεια, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la «cosa» e inducía a error, el llamar a la ἀλήθεια, en el sentido de *Lichtung*, verdad” (Heidegger, 2000, p. 90). “Verdad como el claro para el ocultamiento es por ello un proyecto esencialmente diferente a la ἀλήθεια, si bien justamente pertenece al recuerdo de ésta y ésta a él” (Heidegger, 2011, p. 282)

ser profesor invitado. Muchos de sus libros han sido publicados en alemán y traducidos a distintos idiomas convirtiéndose en obras de relevancia internacional, entre ellos podemos destacar: *Por qué el mundo no existe* (Barcelona: Pasado y Presente, 2015), *Yo no soy mi cerebro, Filosofía de la mente para el siglo XXI* (Barcelona: Pasado y Presente, 2017); *El Sentido del Pensamiento* (Barcelona, Pasado y Presente, 2019); *El poder del arte* (Santiago de Chile: Roneo Editorial, 2020); y *Ética para tiempos oscuros (Valores universales para el siglo XXI)* (Barcelona, Pasado y Presente, 2021).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Akal.
- Benoist, J. (2011). *Eléments de philosophie réaliste*. Vrin.
- Boghossian, P. (2007). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press.
- Brandom, R. (2002). Heidegger's Categories in *Sein und Zeit*. En Robert B. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (pp. 298-323). Harvard University Press.
- Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Harvard University Press.
- Chalmers, D. (2012). *Constructing the World*. Oxford University Press.
- Deleuze, G. (2019). *Lógica del sentido*. Surcos.
- Derrida, J. (1993). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-Textos.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press.
- Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Harvard University Press.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Biblioteca Nueva.
- Fichte, J. G. (1975). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*. Meiner Verlag.
- Gabriel, M. (2006). *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. De Gruyter.
- Gabriel, M. (2008a). *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Alber.

- Gabriel, M. (2008b). Der ‚Wink Gottes‘ – Zur Rolle der Winke Gottes in Heideggers Beiträgen zur Philosophie und bei Jean-Luc Nancy. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (2008/7): pp. 145-173.
- Gabriel, M. (2011). Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger. En: Lore Hühn y Jörg Jantzen (eds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006* (pp. 81-112), Bad Canstatt.
- Gabriel, M. (2013a). *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Alber.
- Gabriel, M. (2013b). Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie der Offenbarung. En Daniel Schubbe, Jens Lemanski und Rico Hauswald (eds.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage* (pp. 159-187). Meiner.
- Gabriel, M. (ed.) (2014a). *Der Neue Realismus*. Suhrkamp Verlag.
- Gabriel, M. (2014b). Nazi aus dem Hinterhalt. *Die Welt* (7.3.2014).
- Gabriel, M. (2014c). *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press.
- Gabriel, M. (2019). *Por qué el mundo no existe*. Pasado y Presente.
- Gabriel, M. y Žižek, S. (2009). *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. Continuum.
- Harman, G. (2013). Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique. *ADD Metaphysics*. Aalto University Design Research Laboratory, pp. 40-51.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.

- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (1988). La vuelta (*Die Kehre*). *Revista De Filosofía*, pp.109–116.
Recuperado a partir de
<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44153>
- Hogrebe, W. (2009). *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*. Akademie Verlag.
- Koch, A. F. (2006). *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Mentis.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Paidós.
- McDowell, J. (2000). *Mind and World*. Harvard University Press.
- Meillassoux, Q. (2018). *Después de la finitude. Ensayo sobre la necesidad de contingencia*. Caja Negra.
- Moore, A. W. (1997). *Points of View*. Oxford University Press.
- Rometsch, J. (2012). Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis. *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*, ed. Markus Gabriel, pp. 105-129.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Philosophie der Offenbarung*. Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1992). *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Meiner.
- Schelling, F. W. J. (1998). *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Klostermann.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación (Volumen II)*. Editorial Gredos.
- Sider, T. (2012). *Writing the Book of the World*. Oxford University Press.
- Smith, B. (2009). *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*. Harvard University Press.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press.
- Volbers, J. (2012). Wie ‚natürlich‘ ist der Skeptizismus? Überlegungen zum historischen Grund der skeptischen Erfahrung. *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 28, pp. 155-166.

Williams, B. A. O. (2005). *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Routledge.

Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts*. Princeton University Press.

Wright, C. (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free). *Aristotelian Society Supplementary* 78/1, pp. 167-212.