

**¿Dónde estamos cuando
estamos en el mundo?
Cómo pensar el espacio
humano tras el final de la
metafísica**



Adriana Patricia Carreño
Universidad Industrial de Santander, Colombia



¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo? Cómo pensar el espacio humano tras el final de la metafísica*

Resumen: el rasgo singular más notable de la historia tecnológica e intelectual es que la cultura que de allí procede está produciendo un nuevo estado de agregación del lenguaje y de la escritura. Este estado no puede ser traducido con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo. La dependencia entre el concepto de metafísica y el concepto de humanismo nos instala en un espacio otro o en un espacio sin mundo. Si el lenguaje es el medio en que pueden comparecer pensamiento y mundo y por su mediación se manifiesta el mundo, la pregunta que nos asalta tras el final del humanismo es ¿en qué mundo habitamos? El hiato entre el lenguaje bivalente propio de la metafísica y los lenguajes de los “espacios otros” nos llevará a discernir entre hábitat, espacio y mundo. ¿Dónde estamos ubicados cuando estamos en el mundo? El giro lingüístico, epistemológico y en definitiva el giro ontológico, tras el final de la metafísica, esto es, el desplazamiento tras el final del humanismo siempre conduce a una serie progresiva de descentralizaciones, siempre a la caza de referentes de otros mundos y de otros espacios.

Palabras clave: Heidegger, espacio, mundo, metafísica, humanismo.

Where are we when we are in the world? How to think the human space after the end of metaphysics

Abstract: The most remarkable feature of technological and intellectual history is that the culture that proceeds from it is producing a new state of aggregation of language and writing. This state cannot be translated with traditional interpretations by religion, metaphysics and humanism. The dependence between the metaphysics's concept and the humanism's concept, installs us in another space, or in a space without world. If language is the medium in which thought and world can appear and through its mediation the world manifests itself, the question that assails us after the end of humanism is what world do we inhabit? Where are we located when we are in the world? The turning after the end of metaphysics, that is, the displacement after the end of humanism always leads to a progressive series of decentralizations, always hunting for referents from other worlds and other spaces.

Keywords: Heidegger, Space, World, Metaphysics, Humanism.

Fecha de recepción: 1 de mayo de 2017
Fecha de aceptación: 8 de julio de 2017

Forma de citar (APA): Carreño, A. (2018). ¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo? Cómo pensar el espacio humano tras el final de la metafísica. *Revista Filosofía UIS*, 17(1), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n1-2018003>

Forma de citar (Harvard): Carreño, A. (2018). ¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo? Cómo pensar el espacio humano tras el final de la metafísica. *Revista Filosofía UIS*, 17(1), 57-80.

Adriana Patricia Carreño: colombiana. Magíster en Filosofía de la Historia de la Universidad Autónoma de Madrid. Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Correo electrónico: adriana.carreno1@correo.uis.edu.co

*Artículo de reflexión derivado de investigación.

¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo? Cómo pensar el espacio humano tras el final de la metafísica

1. Presentación

Es un lugar común tras siglos de filosofía occidental hablar del final de la metafísica. Parte de la *Koiné* actual se concentra en auscultar positivamente este *final*. Después de los notables intentos por levantar el acta de defunción de la metafísica y en el vulgar jugueteo con su cadáver, repetimos incansablemente que ésta es un saber ya superado. Sin embargo, cada vez que subrayamos la crisis de nuestra situación en el mundo y en el habitual coqueteo por comprender la realidad nos vemos impelidos en volver a la metafísica, finalmente, porque es posible salir o escapar de sus límites sólo parcialmente.

Las razones de lo anterior pueden sustentarse en la siguiente tesis: el fin de la metafísica puede analizarse bajo dos aspectos, por un lado, en el sentido del *telos* como acabamiento (habiendo alcanzando su mayor expresión), y, por otro lado, como el cese de la misma (la interrupción y fin de sus funciones vitales). En todo caso, se persigue el objetivo de traspasar las barreras impuestas por la metafísica. Las posiciones son distintas y rebasan nuestras ambiciones. No nos dedicaremos a revisar este debate filosófico protagonista de las dos últimas décadas del siglo XX.

Nuestra tesis tiene una aspiración limitada e intenta ser indicativa. Nuestra posición aspira a reconocer el vínculo entre lo que comprendemos por mundo y nuestra traducción a los espacios vitales y a los modos de relacionarnos entre ellos desde nuestra matrícula a algunas de las posiciones metafísicas, bien de negación o bien de resurrección del proyecto que vio su esplendor en el ilusionismo de la Ilustración. Con todo, los afectos que son responsables de la configuración de nuestras creencias y posiciones en el mundo entrañan consciente o inconscientemente la ambición del proyecto filosófico en su pregunta por *el lugar que habitamos*. Partimos del supuesto de que la pregunta por “lo que hay” es la

pregunta esencial metafísica, su respuesta sobre lo múltiple y sobre la posibilidad de reunirlos en una unidad gesta un nuevo interrogante, sobre ¿dónde?, si es que “hay algo” ¿en dónde “hay”? Esta es la tesis: el fin de la metafísica es el fin del proyecto ilustrado. El fin como acabamiento de las maquetas arquitectónicas gestadas por los “señores iluminados”, señalaron al tiempo el agotamiento de los espacios y la incompreensión de la interacción y la relación de los distintos hábitats compartidos en función del nuevo orden del mundo que señalaba el siglo XVIII. El modo en que reevaluamos y reinterpretemos los espacios y la manera en que “nos juntamos”, en la medida en que configuramos nuestra idea del “otro”, esto es, en que comprendemos y trazamos los acercamientos y alejamientos, nuestros encuentros y nuestras formas de socialización manifiestan el rebasamiento de las contigüidades y continuidades propias del proyecto metafísico. La forma “red” de entrecruzamientos desvelada por los precursores de la libertad de expresión en el agitado siglo XVII, es también analizada por gran parte de la segunda mitad del siglo XX es la vívida expresión de la forma en que pensamos desde la filosofía a nuestras sociedades modernas y el descomunal esfuerzo de lo que hoy ha resultado del progreso y la civilización mundiales. Progreso y civilización que se traduce en nuestras complejas relaciones de socialización digitales. Un *collage* inédito, siempre ávido de aventuras y *momentums* instantáneos, de aspiración a la estabilidad efímera y repetitiva, y a la constancia enfermiza y adictiva por el cambio.

Ubicuidad e inubicuidad parecen ser los conceptos que ocupan los espacios y señalan los acercamientos y distanciamientos que traza la obra de Heidegger. Por esta razón vamos a analizar la propuesta del filósofo alemán, desde el parcial lugar de *Ser y Tiempo*, y desde todavía el más parcial y específico pasaje que el pensador alemán dedica al concepto de “mundo” en la obra mencionada. Tenemos la intención de documentar la apuesta de Heidegger en relación a la necesidad de pensar nuevos espacios en nuevos tiempos. Así también, interesa en la presente reflexión, reproducir la denuncia sobre el debate acerca de la “defunción del proyecto metafísico” y la re-ubicación ontológica y epistemológica del acceso a la realidad. Acontecimiento de finalidad enmarcado en la imposición de las nuevas relaciones espaciales. Desde la primera parte de *Ser y Tiempo* esto, es, desde la analítica de la existencia, la ubicación, ha sustituido a la extensión, que a su vez sustituyó a la localización: “[...] la ubicación se define por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente, puede describirse como series, árboles, cuadrículas etc.” (Foucault, 1984).

Nuestra apuesta es modesta y consiste en traer a la memoria y poder acercarse a un primer análisis de la “deconstrucción heideggeriana” sobre el espacio en una obra que titula sobre el tiempo. En seguida mencionaremos de modo “indicativo” el “estado del arte” de algunos pensamientos que no necesariamente se inscriben

en corrientes académicas e institucionalizadas y no obstante, ofrecen puntos de vista que bien vale la pena seguir profundizando. Además de evidenciar su crédito de Heidegger, también nos permite señalar futuros lugares de investigación para prolongar la temática aquí propuesta.

¿Por qué Heidegger? Los acercamientos de Heidegger nos sirven aquí para reevaluar la afirmación según la cual, la estructura mastodónica de la metafísica se derriba. De acontecer tal situación, la credibilidad del conocimiento, de la aventura hacia la *captura* de lo exterior, de la seguridad en el paradigma de formación y por ende de educación y de cualquier edificio de *humanización* está en ruinas. Para quienes apoyan la tesis del “declive”, significan que la metafísica alcanza su fin, se clausura el mundo construido y explicado por ella, mundo que albergó a los habitantes del planeta durante los últimos 25 siglos. La defunción de la metafísica coincide con el fin de la filosofía y de paso con el arrinconamiento institucional presto a señalar los límites del lenguaje filosófico.

La pregunta que nos asalta es: ¿tras el final de la metafísica, esto es, tras el final del humanismo, en qué mundo habitamos? Y ¿cuáles vendrían siendo esos posibles lugares otros? ¿Hay “otros” lugares privados de la metafísica? El “tras” [Como preposición indica que alguna cosa sucede a continuación de otra. Indica que alguna cosa está detrás de algo, especialmente si la oculta o si hay que atravesarlo para llegar hasta ella. Con verbos de movimiento, indica que se persigue o se busca alguna cosa. También puede introducir una información ya conocida a la que hay que añadir otra nueva; generalmente se utiliza en expresiones de disgusto, queja, desacuerdo. Además como prefijo de origen latino que entra en la formación de adjetivos, nombres y verbos con el significado de algo (RAE, 2017)], de la pregunta formulada señala en principio, el lenguaje bivalente y las bipolaridades a las que estamos sometidos en la figura absoluta de la dominación del discurso autoritario característico de la metafísica. El “tras”, señala el hiato existente entre el espacio de la metafísica y los “espacios otros” (Foucault, 1984); advierte además que la multiplicación de los espacios aislaron el vínculo entre el concepto de “humanismo”, gestado al interior de la lógica propia de la metafísica.

2. Introducción

A pesar de los intentos por pensar en el fondo de los orígenes de la filosofía y de la obsesión por diseñar espacios y vecindades del Ser, Heidegger permanece atrapado parcialmente en una gramática filosófica y su encierro nos exige esclarecer los espacios fabricados por su retórica. ¿Dónde estamos ubicados cuando estamos en el espacio? ¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo? El giro tras el final de la metafísica o tras el final del humanismo siempre conduce a una serie progresiva de descentralizaciones, siempre a la caza de referentes de otros mundos y de otros espacios. El modelo del *mejoramiento* del modo de ser humanos, el humanismo y

todas sus vertientes está amparado bajo el manto protector de la metafísica y del techo de *mundo* por ella configurado, y esta es la posición que tendremos que mostrar en la primera parte de la presente investigación.

En lo que corresponde a la segunda parte problematizaremos el concepto *mundo*. Partiremos de la posición según la cual, mundo viene siendo el esquema de verdades y valores que hemos interpretado como *buenas* y útiles en el deseo de auto-conservación de la especie humana y de sus verdades moral y lógicamente construidas como ser configurador de sociedades. Esta tesis evidentemente nietzscheana encuentra eco en la interpretación heideggeriana de mundo, visto como el modo de ser más propio del *Dasein*, es decir, la relación más íntima, más próxima e inmediata a la esencia del modo de ser de lo que somos: a nuestra existencia y a la desnuda *facticidad* que siempre deseamos salvaguardar viviendo propia o impropriamente.

En la tercera parte de la presente exposición intentaremos dar cuenta de ¿Qué tan conscientes somos del poder que se ejerce como seres extensos y consistentes de materia y ocupantes de espacios? ¿Qué tan conscientes somos de los espacios individual y colectivamente habitados? ¿Qué posición tomar cuando se cobra consciencia de la mediación de los espacios en las relaciones humanas con su entorno? Durante los últimos 80 años las distintas reflexiones sociológicas, antropológicas y filosóficas entre otras, señalan como el origen del “desencantamiento” del mundo y su eventual “reencantamiento”, al momento implícito de la reorganización espacial y las disposiciones ambientales de nuestros hábitats. El origen de los malestares y de la enfermedad generalizada tiene su punto de inflexión en las nuevas organizaciones espaciales en las que hemos decidido voluntariamente o no relacionarnos y comunicarnos. Con los intentos de muerte de la filosofía y su programa metafísico se ha producido un efecto contrario. Antes que consumarse, la filosofía se rebela contra su imposibilidad y su muerte. No procede de otro modo más que apostándole a la recreación de nuevos espacios. Rompiendo con cualquier límite, incluso el de la institucionalización, no el de la institución. Su apuesta resulta de la adaptación de espacios existentes no visitados o “ocupados” sin documentación.

El tiempo de la metafísica es por decirlo así, el tiempo de un acontecimiento que interrumpe la historia. Nuestra relación con la verdad transcurre en el tiempo de un desvelamiento. Para Heidegger y antes para Nietzsche, la historia ya no nos ubica. Ciertamente, la culminación de la filosofía como historia se convierte rápidamente en crisis histórica de la filosofía.

A modo de conclusiones, nos proponemos reunir algunos elementos que arrojen por sí mismos algunas pistas sobre ciertos derroteros tomados en la episteme “pos-moderna”. Nos serviremos de la pregunta sobre el giro que ha tomado la comprensión ontológica de la espacialidad, en uno de los múltiples

y posibles sentidos manifiestos para evaluar el camino recorrido por algunas propuestas post-metafísicas herederas del pensamiento de Martin Heidegger. La obsesión por resolver la cuestión sobre el *mundo* nos instala en el proyecto hermenéutico que se presenta como alternativa al modelo metafísico imperante. Este proyecto no está solo ni aislado, también lo acompañan las preocupaciones del estructuralismo, del post-estructuralismo, y del nuevo realismo, entre otras formas de pensar en la existencia o no de mundo(s). No entraremos a discutir en profundidad ninguna de estas vertientes del pensamiento contemporáneo, serán enunciadas a modo de indicación para sugerir una futura investigación por separado de las posiciones filosóficas mencionadas.

3. ¿Cómo comprende la metafísica el mundo?

Este mundo de relaciones y entrecruzamientos que nos presenta el ejercicio hermenéutico de Heidegger arroja un diagnóstico negativo: la filosofía hecha metafísica siempre renueva los mismos errores. La comprensión de la movilidad esencial del hombre moderno, esto es, de su huida, de su escape y de su ineluctable *errancia* se transfigura en la historia de la metafísica. La errancia (Irre) —que puede traducirse por ‘locura’— pertenece al igual que la verdad a la estructura del *Dasein*: “La errancia (Irre) es el pasaje abierto del error (irrtum). El error no está en esta o aquella falta particular, sino en el reino (dominio) de la historia de los retorcidos lazos de todas las formas de ‘errancia’ ” (Heidegger, 2007, p. 131).

¿Qué hace a la errancia? La avidez de novedades ¿Qué hace la avidez de novedades? La avidez de novedades hace que no nos detengamos en nada. Si despertan en nosotros la avidez de novedades, nunca vamos a profundizar en algo. Vamos a estar saltando de una novedad a otra sin afincarnos en nada. Error, esto es, pasar de una cosa a la otra sin detenerse en ninguna parte. La errancia está definida y determinada por la avidez de novedades. De ahí que «errar» solo tiene lugar en una existencia inauténtica (Heidegger, 2003, pp. 189-197). La existencia inauténtica consiste ante todo en negar que el hombre es ese ser-para-la-muerte. Entonces, el *Dasein* inauténtico se entrega al mundo del “se” —en alemán “das man”— se entrega al mundo del “se dice”. ¿Qué es el mundo del “se dice”? El mundo de las “habladurías”. Con lo que se descubre el velo y ahora solo quedan apariencias: “se dice” que hay que leer los libros de auto-superación. “Se dice” que hay que ver la película ganadora del Óscar. “Se dice” que hay que consumir tal programa o serie de televisión, etc. En efecto, el *Dasein* inauténtico está determinado desde afuera. Vive en el modo de la pasividad. Hace lo que se dice, lee lo que se lee, opina lo que se opina, y así está inmerso en el mundo de lo anónimo.

Ahora bien, Heidegger interpreta la “no-verdad” del movimiento por el cual se había dejado arrastrar, no como su caída existencial en el “man” sino como una no-comparecencia objetiva de la verdad. Así, el error (Irre/Irrtum) del filósofo adquiere, para él, un significado histórico, no en términos de la historia universal, sino de historia de la metafísica (Habermas, 1999, pp. 163-197). Con eco atronador, Heidegger sentencia que la historia de la metafísica ha sido un error —en “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” de *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche intitula esta parte como *Historia de un error* (Nietzsche, 2000, p. 57)—. Un errar de lado a lado, un vagabundeo de la razón a la espera de volver al hogar, al habitar del ser que ha olvidado. Ésta es la conocida tesis de Husserl en 1935: “La crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado” (1991, p. 347). Pero en su “errar”, advierte Heidegger, encontrará su camino de vuelta a casa. Este mundo pronto tendrá que ver con la cultura y la existencia en general; este mundo como *representación* de las varias *voluntades* y sin necesidad de subrayarlo, de poder someterlo todo, viene transido a lo largo y ancho de la historia (Tugendhat, 2007, p. 35) de viejas verdades y rancias valoraciones.

La crítica de la modernidad que realiza Heidegger, así como leemos en Habermas, es una apuesta renovada por la subjetividad. Cuando Heidegger formula la pregunta por el “quién del ser-ahí” (§ 25). Su respuesta: “El ‘ser-ahí’ es un ente que en cada caso soy yo mismo; el ser es en cada caso el mío”. El quién se responde desde el yo mismo, el sujeto, el sí mismo. El quién es aquello que en el cambio de comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y se refiere a esa diversidad (Cf. Habermas, 1999, p.164). Una respuesta así nos devolvería directamente a la filosofía del sujeto, (§26). En consideración de Habermas, Heidegger comete el error de llevar de nuevo al plano existencial de un sujeto que constituye al mundo del ser-en-el-mundo mediante el proyecto auténtico de sus posibilidades de ser (Fernández, 1997).

3.1. ¿Qué hay en el mundo metafísico?

La pregunta ontológica sobre la cuestión de ¿por qué hay algo en vez de nada? Es retomada por la metafísica en su búsqueda por dilucidar qué cosa sea el mundo ¿por qué hay mundo y no más bien nada? Pero antes, la pregunta ¿qué entendemos por mundo? Orienta nuestra búsqueda hacia la ubicuidad y la comprensión de la complejidad de la red de realidades que en nuestra época está representada por valoraciones mediáticas; por la presencia virtual que, la mayor parte de las veces nos resulta mejor que la realidad misma (Flamarique, 2003, p. 293). Visto así, el programa metafísico tiende inevitablemente a abrir las puertas de la evasión del yo real y del mundo real, en la representación y reflejo de lo que así prefigura como *la realidad efectiva* y en la estratificación y reproducción de las regiones de objetos que dan lugar a auténticas ontologías en *lo verdadero existente*.

Martin Heidegger abre todo un camino de argumentos para explicar el final de la metafísica. En su incansable ejercicio de destrucción (*Abbau*) de los fundamentos entendidos como sistemas conceptuales, Heidegger reprocha a la metafísica que desde su origen se haya ocupado de la manifestación de los entes y, simultáneamente descuidaba al ser mismo que los constituye. De este modo la metafísica queda reducida a una forma de lenguaje, técnico y autorreferencial pues al parecer, como nos recuerda Wittgenstein “a la filosofía no le quedó más que luchar contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje. [...]”. Un problema filosófico tiene la forma: “No sé salir del atolladero”—“What is your aim in philosophy? —To shew the fly the way out of the fly—bottle” (Wittgenstein, 1986, p. 46). Así, la filosofía en su aspecto metafísico se sustenta en las correspondencias, en las adecuaciones, ésta se hace a partir de los procesos de sustantivación, de sacar los términos de su uso cotidiano y meterlos en un frasco y proceder a su explicación analítica, esto es, al examen en cuantas partes sea posible, como reza el mandato analítico cartesiano.

Ciertamente, a la metafísica le estuvo permitido “objetivar el mundo” y “predicar sobre la realidad” bajo construcciones escindibles, compuestos de un elemento espiritual y otro material: alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo. Así lo vio también Nietzsche al abordar la crítica a la metafísica desde la denuncia del lenguaje conceptual. En la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error,

[...] *necesitados* al error...Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! —También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo* [...] La ‘razón’ en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática (Nietzsche, 2000, pp. 54-55).

Los híbridos metafísicos proceden del interior de una lógica bivalente (lo que es verdadero no es falso, lo que es falso no es verdadero) y de una ontología monovalente (el ser es y el no-ser no es). Desde Platón la filosofía en su nombre de metafísica significa: división entre ser sensible e inteligible, entre apariencia y realidad. Las cuestiones metafísicas continúan en el programa aristotélico refiriéndose a las ideas como entes propiamente dichos y se considera a la materia un no-ser, de modo que, en adelante se intentará o bien sustancializar la materia o bien darle la categoría de ideas a los epifenómenos: realidad y ficción,

perspectiva e ilusión, presencia y representación son categorías que median y son determinantes en la configuración de mundo. Como fuere, el intento es el de la preferencia en la elección por la identidad en desmedro de la diferencia.

En la línea de este esquema, una de las grandes intuiciones del pensamiento moderno eurocentrista es que existe una conexión entre verdad y destino que la mayor parte de las veces obedecen al deseo y a la nostalgia que implica algo más que un recurso metafísico a lo eterno. De este modo es imprescindible el esquema jerárquico. Toda elección implica una preferencia, una jerarquía por muy mínima que sea. De ahí que a este recurso de objetivación de la realidad se lo señale como un *esquema programático de dominación*. El pensador alemán Peter Sloterdijk, formado en estudios heideggerianos aunque después se separará profundamente del filósofo friburgués, afirma que con la máxima “saber es poder” termina la tradición del amor a la verdad y la verdad del amor. Las modernas ciencias y las teorías del poder político abanderan su heraldo y llevan a cabo lo que la máxima inicia: penetrar en el juego del poder (Sloterdijk, 2003 p. 14). El filósofo de Karlsruhe advertía con sarcasmo “quínico” cómo la Ilustración se había convertido en una extraña alianza de constructivismo y cinismo. Una razón instrumental oportunista. A ese malestar de la cultura contemporánea le ofrece los remedios curativos del “relámpago del nacer” (Sloterdijk, 2003, pp. 29 y 20). Naturalmente, el elogio a la voluntad toma la fuerza del poder: toda voluntad es voluntad de poderío, de apropiación (así lo venimos comprendiendo desde Nietzsche). El esquema del sujeto-amor que ejerce poder sobre una materia servil objeto-siervo es el resultado de una era metafísica cuyas políticas y tecnologías son simplemente bivalentes. Así, la aplicación práctica de la distinción establecida entre entes subjetivos y objetivos (alma, yo vs cosa, mecanismo) nos ubica entre dos tierras: en la patria de lo humano y el destierro hacia lo inhumano. Heidegger concluye que la falsa clasificación de la metafísica afecta en profundidad las relaciones muy arraigadas que la persona humana mantiene consigo misma al obligarla a omitir los episodios que no entran *en acuerdo* con el modelo establecido en la terminología decretada siempre de antemano.

Toda metafísica habla el lenguaje de Platón y a esto le llamamos hace más de veinte siglos *filosofía*. Tras la lectura heideggeriana de la tradición occidental, afirmamos que la filosofía europea ha transmitido sus pensamientos bajo el dominio de la bivalencia y bajo el imperativo que ordena formarse y adaptarse a la única realidad posible, representada tras los ingentes esfuerzos de la lógica. Heidegger desprestigia el programa ilustrado de la lucha por la ilimitada utilización de la Tierra como fuente de materias primas y por un uso, sin ilusiones, del material humano al servicio de una incondicionada potenciación de la “voluntad de poder”. Esta racionalidad “totalitaria” y excluyente, la interpreta Heidegger como el último período del nihilismo moderno, un giro donde se expresa una racionalidad funcionalista específicamente moderna que ha venido radicalizándose desde Descartes hasta Nietzsche. El hombre es el *sub-iectum* a toda objetualización, por tanto, se convierte en la medida y el centro del ente.

Esta especie de *logocentrismo* arraigado de la metafísica pretende abarcar la pregunta por la objetividad: ¿cómo sale este sujeto cognoscente de su 'esfera' interna hacia otra 'distinta' y 'externa'? ¿Cómo puede el conocimiento tener un objeto? ¿Cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera? Es la orientación en la búsqueda de la comprensión de lo que nos rodea. Como sea, el modo como se interpreta esta esfera interior siempre se preguntará acerca de cómo logra el conocimiento salir "fuera" de ella y codiciar la trascendencia incluso al interior de la inmanencia; así, el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento.

Heidegger insiste en que la relación del ser humano con la realidad o el comercio del hombre con el mundo, siempre se ha figurado como *episteme*, ¿de qué lado está el conocimiento? se pregunta la metafísica. La ontología tradicional pensó siempre la existencia como presencia, como un estar-ahí adelante. Nuestra relación con el mundo se interpreta desde la metafísica como un proceso por medio del cual el sujeto se procura representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad quedan guardadas *dentro*, y con respecto a las cuales pudiera surgir ocasionalmente la pregunta acerca de su *concordancia* con la realidad. La metafísica ha imaginado y ensayado una y otra vez la respuesta a la pregunta de ¿cómo le es posible al hombre acceder al mundo? Más aún ¿cómo nos posicionamos ante la realidad circundante? Y se encuentra con la siguiente inferencia: el hombre se sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado; a su vez, la aprehensión de lo conocido es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la "caja" de la conciencia. La ontología clásica tradicional, o la así llamada metafísica señala la realidad como *res extensa* y *res cogitans* (Heidegger, 2003, p. 88).

Sabemos por la explicación que nos ofrece Heidegger en los apartados de *Ser y tiempo*, (§12-§24), que la principal característica de mundo llega a su culmen con Descartes, en su toma de partido por la extensión: la determinación fundamental del mundo es la *extensio*. Materia y movimiento son expresiones de la extensión. La propiedad de la res corpórea es la *extensio*: longitud, ancho y profundidad. De modo que la más hábil respuesta de toda la filosofía en su marco de metafísica, es que si el mundo es fundamentalmente extensión, entonces, para que el ser humano acceda a mundo, no es a partir de los sentidos, sino a partir del intelecto, de lo *inextenso*. De suerte que las sustancias son accesibles en sus atributos. Veremos cómo esta situación encontrará su revés en lo que toca a nuestra época presente.

Finalmente y de lo que se trata en esta visión clásica de "espacio" es de dotar de sustancia al mundo: La sustancialidad del mundo es la *extensio* (Heidegger, 2003, pp. 116-118). Mundo no es espacio cartesiano, no es contigüidad ni cercos, como en el proyecto óptico, es decir, metafísico; en el tratamiento de mundo *ontológicamente*

se trata más bien de estructuras de relaciones, de redes de comunicaciones y circuitos de interpretaciones con continuidades y prolongaciones. En esta nueva interpretación de mundo las dimensiones no encuentran mojonos, ni se desemboca en vacíos, el vacío no se comprende metafísicamente como sinsentido, sino como multiplicación y apertura de sentidos. Mundo vendría siendo el horizonte desde donde se despliegan todas las posibilidades del ser proyectivo que es el hombre: el *animal en huida* o en fuga está situado ante el horizonte abierto y siente la necesidad de escapar de la *asfixia* interna hundiéndose en el profundo *extrañamiento* de sí mismo ante el horror del hartazgo del espacio exterior, cuando irónicamente lo consideraba vacío. Esta característica de distancia y ausencia del mundo la heredamos de la metafísica y viene perturbando nuestra vinculación con lo teórico y lo práctico (Sloterdijk, 1998, pp. 109-161). Heidegger presenta a la figura de mundo en la comprensión metafísica, como una estructura fáctica y necesaria en la ejecución de nuestras posibilidades, que son desde el inicio posibilidades comprensoras de lo que somos y de las relaciones que establecemos de nuevo con la verdad y sus valoraciones.

Si la metafísica se ve limitada en sus alcances de hacer frente a la crisis a la que nos somete en la realidad diseñada y orientada por su programa, ¿cómo afectan nuestras relaciones con lo teórico y lo práctico?; ¿qué pasa con nuestra comprensión de “lo humano”? y, ¿qué pasa con nuestro entendimiento o acceso al conocimiento del hombre, de su mundo, de sus redes de realidades soportadas en verdades y valores interpretados como el asidero de su felicidad? Los intentos fallidos de los seguidores de la Ilustración mezclaron el proyecto al mismo tiempo que el progreso tecnológico y la destrucción ecológica se hermanaban. A la pregunta ¿qué mundo habitamos? La acompañan otras formulaciones del tipo, ¿es correcta la manera como creo que el mundo es? ¿Son las cosas realmente como a mí me parecen? ¿Es correcto el mundo que yo quiero? ¿Cómo debería ver el mundo y que debería querer? ¿Cómo sé cuáles son las formas de autenticidad y de propiedad para configurar mis espacios vitales? Indiscutiblemente, a la elección de espacios y a su previa deliberación las acompaña la *confianza*. ¿En qué modelo de mundo debería confiar? ¿Se justifica confiar en lo que los otros dicen? Y de este modo ¿hacer que el mundo parezca ser como los otros dicen que es y yo debería actuar como los otros actúan, puesto que así *uno* actúa?

El sentido publicitario del fin de la metafísica en su acabamiento, ya como superación, ya como renuncia al modelo, anuncia que la idea de hombre que nos hemos hecho empieza a desdibujarse, no bastó la propaganda fatalista: se dio muerte hasta al sujeto, y esta nueva máscara es usada para alimentar la hipocresía, la de las “gentes de bien” de este mundo caricaturizado en la solidaridad y el humanitarismo que hoy celebra la realidad de sus ficciones y de sus *representaciones* mentirosas con nuevos modos de soborno y violencia. Un nuevo hombre, una nueva mujer se han hecho y están caminando por la calle y en filosofía todavía nos seguimos disputando cuál posición es “verdadera” y quién

tiene la autoridad del discurso. Con todo, el proyecto humanista es deudor de una base metafísica. La tesis de Heidegger es que si la metafísica alcanzó su culmen, el proyecto humanista también se ha agotado. De ahí que el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo sea el destierro de los hábitos de apariencia humanística.

4. ¿Qué es el mundo en la post-metafísica?

Habermas comienza menospreciando la originalidad de los desarrollos contenidos en los §14 y §24 de *Ser y Tiempo* debido a que “no llegan más allá de lo elaborado por el pragmatismo, desde Pierce hasta Mead y Dewey” (Habermas, 1999, p. 172). En su intento de destruir la filosofía del sujeto, Heidegger estaría recayendo en ella misma al hacer al *Dasein* la condición de inteligibilidad del mundo como proceso: “Al ser-ahí le es atribuida la autoría de la proyección del mundo” (168). En conclusión, si la relación cognoscitiva con el mundo y el lenguaje, de la teoría con la verdad son considerados como ‘monopolios exclusivamente humanos’ en favor de un ‘mundo objetivo’ (aunque lo rotulemos como ‘el ente en totalidad’), la ontología fundamental recaería en la filosofía trascendental del conocimiento objetivo y la acción con arreglo a fines. Esto entraría en contradicción si recordamos que Heidegger está en contra de la lucha por la ilimitada utilización de la Tierra como fuente de materias primas y por un uso, sin ilusiones, del material humano al servicio de una incondicionada potenciación de la “voluntad de poder”.

Para Habermas, este “boquete” que deja Heidegger es una arremetida frontal contra toda forma de aparición de la razón como fundamento o no fundamento de la existencia humana. Para él daría igual, en esta etapa, el positivismo, el racismo o el nacionalismo en la medida que los ve como intentos de autopotenciación de la razón. El veredicto es que nos quedamos sin mundo.

4.1. Cuando nos preguntamos por el “mundo” ¿a qué mundo nos referimos? Ni a este ni a aquel, sino a la mundaneidad del mundo

La objetividad es un modo de relación con el mundo, un modo de situarse frente a él tomándolo en su ser mismo, pero situándose fuera de esa relación. Para conseguir esto, la ciencia moderna y su escritura en clave metafísica han de hacer obvios tanto el lenguaje como el mundo y es esta obviedad la que permite a la razón situarse en frente de la realidad y contemplarla tal como ésta es en sí misma. Esta situación nos ubica ante el escenario común de la filosofía en donde se intenta comprender *el modo de ser humano* y su tratamiento o familiarización con las cosas. Si el lenguaje es el medio en que pueden comparecer pensamiento y mundo y por su mediación se manifiesta el mundo, entonces ¿en qué mundo habitamos?

¿Qué lenguaje hablamos? La objetivación incondicionada de todo, como resultado de la técnica del pensar, se corresponde con la devastación del lenguaje. Bajo el dominio de la lógica y de la metafísica, señala Heidegger, el lenguaje cae fuera de su elemento, se atiene a los nombres como instrumento de dominación de los entes, siempre presentes. Aquí se manifiesta el motivo: sólo podemos alcanzar objetivos si conocemos correctamente los medios. En todos los contextos técnicos de racionalidad teleológica, el motivo es evidente: ver las cosas correctamente. Por esto piensa Heidegger que sería ingenuo postular el humanismo sin pronunciarse por la cuestión que distingue al hombre en su comercio con la realidad, esto es, con la verdad. ¿En qué sentido es esencial la esencia del hombre? En su verdad.

Sin embargo, cuando el fenómeno mismo del conocimiento del mundo empezó a ser considerado cayó de inmediato en una interpretación externa y formal. “Hoy todavía entendemos el conocimiento como una relación entre sujeto y objeto, un modo de entender que lleva tanto de verdad como de vacuidad. Sujeto y objeto no coinciden nunca con *Dasein* y Mundo” (Heidegger, 2003, p. 86). El conocimiento es un modo de ser del *Dasein*. Cuando Heidegger dice que el *Dasein* queda ya cada vez abierto para su comprensión del ser, esto siempre sucede de modo negativo. La comparecencia comienza erróneamente y se interpreta deficientemente. Se requiere entonces de una previa deficiencia del quehacer que se ocupa del mundo. “Todas las maneras de estar tienen el modo de ser del ocuparse. Maneras de ocuparse son también los modos deficientes del dejar de hacer, omitir u olvidar” (pp. 83-85). Por esta primacía del conocimiento se encamina falsamente la comprensión. No obstante este modo de la cotidianidad cultural, este estar-en-el-mundo deberá ser experimentado en el laboratorio de la metafísica.

El mundo ya no es explicado, el mundo cobra un sentido siempre desde un *orientarse a*, un apuntar desde un cierto *punto de vista*. El mundo explicado es el mundo que responde a una cadena causal de lo ya fijado y subordinado. El sentido se refiere a un ámbito ulterior, no presenta la causa sino la motivación. Con todo, podemos decir que nos orientamos metafísicamente cuando aspiramos a la homogeneización y privatización de los espacios, y nos orientamos post-metafísicamente, lo que significa, moverse en un espacio extraño por familiar, con la expectativa de ser siempre reconocidos y de que apreciemos las diferencias. Estamos por tanto, a la espera de la fuga, de la salida en falso y de la huida que nos instala en nuevos espacios. En ese sentido somos seres ex-céntricos, entramos y salimos y simultáneamente lo cotidiano se mezcla con lo desconocido.

De todos modos orientarse es tener la posibilidad de tener un punto de referencia. Conocemos lo que de alguna manera ya conocemos. Por eso Mundo en la interpretación de Heidegger es un carácter del *Dasein* mismo y no una determinación por otro, se trata de la *propiedad más próxima* de lo que puede más de *auténtico* el modo de ser hombre o mujer. Mundo es aquello con lo que

uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (Heidegger, 2003, p. 96). El comportamiento práctico no es ateorético. El conocimiento no es a distancia, en todo trato con el mundo hay conocimiento que no tiene que ver con el conocimiento teórico: el ver por excelencia es el que atiende a las situaciones. El conocimiento *pretemático* es el conocimiento básico de la vida humana, un conocimiento actuante que es anterior a toda formulación teórica y temática, por el contrario, la contemplación es originariamente un ocuparse (teoría). La teoría vista popularmente es una generalización separada de los particulares, una abstracción separada de un caso concreto. Mas por el contrario, las teorías son las que estructuran la realidad: en el ocuparse como teoría se trata más bien de que el conocimiento *permite* el conocimiento. Una teoría no es una llegada, es la posibilidad de una partida. Una teoría no es una solución, es la posibilidad de tratar un problema. Mundo en la comprensión de gran parte de las mentes del siglo XX que reflexionaron sobre filosofía, no tiene ningún sentido primariamente espacial, en el sentido de lo contenido y contenedor.

Cuando pensamos el mundo no nos figuramos las cosas que están entre las cuatro paredes. Las cosas no se muestran jamás primero por separado. Antes de cada uno ya está siempre descubierta una totalidad de útiles. La metafísica es equívoca cuando considera el ser en sí de las cosas como la sustancia, el objeto y la cosa-en-sí. De cómo pensemos cuando pensamos en “mundo” dependerá la relación con los útiles y las personas. La palabra “mundo” la usamos constantemente en nuestro lenguaje de todos los días, en la ciencia y en todas partes para describir la impresión de que formamos parte de una GRAN COSA, (Naturaleza, Realidad, El universo, Dios, Ser). Podemos alegar que esa “gran fotografía”, “[...] ese pensamiento que nos lleva a creer en la imagen que nos hemos representado es una ilusión gestada por la Metafísica: esa gran teoría de absolutamente todo” (Gabriel, 2015). Pero, Heidegger insiste en querer ver surgir de las cenizas del proyecto de “mundo”, un sentido que nos aleje de la comprensión del mundo como la totalidad de las cosas, o del mundo como la totalidad de las cosas espacio-temporales; y acercarnos a la comprensión del modo de ser de las cosas, que en definitiva no es para nosotros, pero es en relación a nosotros, no es sobre nosotros, es “con nosotros”. Las cosas tiene su propia manera de ser (*Bewendenlassen-Bewandtnis*), un dejar en libertad a una totalidad respeccional (Heidegger, 2003, pp. 110-111).

[...] prometí mostrarte un mapa y dices pero esto es un mural entonces bien, déjalo estar son pequeñas diferencias la cuestión es desde dónde lo miramos (Rich, 2002).

Y es este modo de ser relacional el acicate para salvar al ser humano de la condena autista de la modernidad cartesiana. Ser seres humanos es tener mundo: *zoon logon echon*. Tener mundo es tener habitualidades, y éstas son accesibles por el lenguaje en el que discurre la existencia humana. Ni haciendo el catálogo general de objetos, ni abordándolo desde la naturaleza, ni en la conclusión de

que cada ser humano tiene su mundo, respondemos a la pregunta que inspira la presente reflexión. Mundo deja de ser la suma total de lo que no es el ser humano, porque pasa a ser un rasgo del ser del ser humano. El trato con las cosas tiene su propio conocimiento práctico.

El ser humano está ya siempre inmerso, situado y arrojado a una situación. Se reside, se habita, se permanece, se mora, se acostumbra, se familiariza, el “en” post-metafísico no tiene connotaciones de espacios geométricos. Las categorías ontológicas tradicionales tienen un claro asidero en la espacialidad tipo matemática, aquí “en”, refiere a vecindades. La Espacialidad en el “en” post-metafísico tiene que ver con el sentimiento de lo lejano y de lo cercano; tiene que ver con el ser-ahí, ahí en el mundo arrojado, viviendo de forma propia o impropriamente. Del mismo modo el *factum* de la existencia no es algo reducible a esquemas lógicos, es nuestro destino estar condicionados y determinados por el horizonte de esa situación, y sólo así se puede tener una comprensión de la espacialidad. ¿Cómo se accede al mundo?: indirectamente, porque ese horizonte es normalmente inconsciente, por eso es que al mundo no se accede observándolo. Heidegger nos propone el camino de lo defectivo, de la ausencia. Mundo es el ámbito en donde discurre el ser humano, ámbito en donde nos orientamos andando en lo que andamos.

Con Descartes se agudizó el estrechamiento de la pregunta por el mundo a la pregunta por la *cosidad* natural considerándola como el ente primeramente accesible dentro del mundo. Una vez más insiste Heidegger en que el *Dasein* (el sujeto en la consideración ontológica) es él esencialmente des-alejación en su espacialidad, el *Dasein* no deambula en un cuarto oscuro, él varía en las des-alejaciones. El *Dasein* es espacial en el descubrimiento de lo que hallamos alrededor, en orientarse y direccionarse. El adónde después de la metafísica son los modos en que nos enfrentamos a la realidad. El nuevo modo de objetivación responde a cierta sensibilidad de ese mundo circundante. Estar en el mundo en la comprensión heideggeriana es abrir espacio(s) “*Raumgeben*”, entrar en la habitación (Heidegger, 2003, pp. 80-136). Ahora bien, ¿De qué modos nos habituamos? Ensanchamos los espacios, estiramos los territorios y ahora respiramos más cerca unos de otros. ¿Cómo enfrentamos tal densidad? Desde ahora como nunca antes cobramos conciencia del universo en expansión de nuestras relaciones, éstas nos aprisionan en el invernadero de cristal, en el cuarto acondicionado que hemos construido como escenario del confort moderno.

El espacio que habitamos, que nos hace salir fuera de nosotros mismos, en el cual justamente se produce la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos consume y avejenta es también en sí mismo un espacio heterogéneo. En otras palabras, no vivimos en una especie de vacío, en cuyo seno podrían situarse las personas y las cosas. No vivimos en el interior de un vacío que cambia de color, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que determinan ubicaciones mutuamente irreducibles y en modo alguno superponibles (Foucault, 1984, p. 2).

5. ¿Dónde estamos cuando estamos en el mundo?

La historia tecnológica e intelectual ensaya un nuevo estado de agregación del lenguaje, “estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo” (Sloterdijk, 2006). El anhelo de hacer cercano lo distante es una ilusión cada vez más borrosa en los nuevos espacios. Una vez el ser se ha saturado de la exacerbada tendencia de integrar el exterior en el interior, el perímetro de lo externo se ensancha y se hace inasimilable: “la provincia del lenguaje se estrecha, se encoge” y ya no nos sabemos en casa (Sloterdijk, 2006). El rasgo singular de nuestros más novedosos tiempos modernos, lo advertíamos al empezar esta reflexión, es el de la falta de morada, la inubicuidad y la incapacidad de prolongar *los instantes* en los espacios elegidos. Hegel pretendía que con el ser-cabe-sí, se alcanzaría la forma final de la realidad y sólo tendríamos que familiarizarnos con los márgenes del mundo habitado.

Como quiera que se llame *el extravío*, el *vagabundeo de la razón* o *la historia del error* terminarían. Para la metafísica el hombre asciende interminablemente más allá del hombre. Puesto que para el hombre moderno primitivo no había techo en su espacio. Y entretanto nosotros, los modernos seguimos en un mundo fragmentado y salpicado de lenguajes ¿Qué reglas estamos siguiendo cuando nos comunicamos y esa comunicación funciona? Ya no es que haya enunciados que describen el mundo, sino el hecho de que nos comunicamos, este es un hecho social no lógico (Wittgenstein, 1988, Inv. 18) y esto escapa de los dominios metafísicos. El lenguaje pierde su idealidad, su unidad ideal apriorística es sustituida por la efectividad real de una multiplicidad de juegos, de formaciones lingüísticas indefinidamente emparentadas entre sí (Cf. Garcés, 2015, p. 153).

En esto consiste la errancia y en su naturaleza está la de seguir su curso, ésta no se detendrá, como la técnica seguirá su rumbo en una serie de tensiones y oscurecimientos todavía mayores e inéditos. Tras el techo provisional configurado ante la rienda suelta de los poderes humanos, se empieza a destruir el cielo desde adentro. Antes que un curso solar, la historia de la tecnología en occidente ha sido más bien la quemadura de una mecha en el encerramiento del *air-condition* de la habitación *conceptual* rebosante de *hybris*. Desde allí se configura a un hombre hacedor de vida y de soles (Sloterdijk, 2006). Bajo este pretendido poder ilimitado el hombre se sale de sí mismo y se extraña de sí mismo. En efecto, puede experimentar ahora consigo mismo de los modos que satisfagan sus caprichos. Esta *errancia* puede ser interpretada por Heidegger como la vivencia en lo impropio, y partiendo una vez más del presupuesto según el cual la errancia no termina, invita a la metafísica para repasar el duradero y fatal extravío de este mundo. Ya no es el mundo externo interiorizado, se trata ahora de un interior exteriorizado en un afuera fantasmal. El corsé metafísico parece inevitable para Heidegger y la relación que establece entre hombre y ser evidencia al filósofo “aparentemente atrapado

parcialmente en una gramática filosófica que tiene su origen en una ontología simplemente insostenible y en una lógica deficiente” en tanto que muy poco o casi nada tiene que decir de los nuevos instrumentos, de los nuevos espacios, de las nuevas y fantasmales relaciones (Sloterdijk, 2006).

Si Heidegger sigue atrapado en el marco de una lógica bivalente; ¿cómo saber qué es lo auténtico? ¿Cómo aplicar la lógica del espíritu objetivo a la caza del extravío en las unidades de los sistemas ambientes y en las cadenas de información? Sin lugar a dudas la nueva ontología habla de que hay información, hay sistemas: el salto del mando de las herramientas a la tecla o al *touch* de la pantalla es parte de la edad de las segundas máquinas en donde las tecnologías de hardware vienen soportadas por el clima de las tecnologías de software.

En el período post-metafísico, la imagen del hombre se presenta descendiendo por debajo del hombre. Así, la metafísica es superada no porque se vaya más allá sino porque se re-desciende en ella. El siguiente es el dictamen de Heidegger: “El descenso conduce a la pobreza de la ex-sistencia del homo-humanus” (2003, p. 70). La importancia de lo extático de la ex-sistencia reside en la errancia misma. El rasgo fundamental de la ex-sistencia es el extático estar dentro de la verdad del ser: la fuga hacia adentro nos comprueba de nuevo que pensar la verdad del ser es siempre pensar la *humanitas* del homo *humanus* (79).

El ensayo de un nuevo modo de pensar debería arrojarnos formas de operatividad no dominantes, formas de objetivación no cosificantes. Sin embargo, el rastro metafísico acompaña el texto unidireccional, el cual infortunadamente cobra cada vez más protagonismo en el crecimiento del dominio de los monólogos impuestos. La estela metafísica se une a las nuevas expresiones vanguardistas de los topógrafos y cartógrafos de nuestros más recientes tiempos. Los humanistas y otros egoístas aplican tecnologías bastas, y por ende lenguajes bastos y hablan todavía de *materia prima*.

Concedamos en principio que Heidegger tiene razón en que como forma de verdad, la tecnología está fundada en la historia de la metafísica. La historia de la verdad consiste en la búsqueda de un amo contra el que poder alzarse. Esta posición tiene su correlato inglés con el *Leviatán* de Hobbes, pero también sin lugar a duda, el *T.T.P.* de Baruch Spinoza:

[...] Efectivamente, la sociedad es autónoma en sumo grado, cuando obra por mandato de la razón. Y, por lo mismo, en cuanto obra contra la razón, es infiel a sí misma o peca. Se comprenderá mejor todo esto, si advertimos que, cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no sólo por el poder del agente, sino también por la capacidad del paciente. Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba (Spinoza, 1988, p. 114).

La historia de la verdad del ser es “la falta de morada” (*Heimatlosigkeit*), es el destierro del mundo. Esta antigua realidad hace posible la legitimación de entrar en competencias vulgares en la confrontación del uso de inteligencias múltiples. “Las materias entran en acuerdo con su propia resistencia. Estas materias están condenadas a volverse inteligentes antes que los otros” (Sloterdijk, 2006). Sólo llegan a ser más inteligentes en un grado que está por regla general en concordancia con el estado presente de egoísmo ilustrado. Estas *heroicas* conciencias tienen la pretensión de saber todos los secretos del mundo: *solo las mentes mediocres conocen la verdad*. “En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores no tienen posibilidades de éxito, solo los cooperadores, fomentadores y enriquecedores son quienes establecen conexiones icada vez más numerosas y adecuadas!” (Sloterdijk, 2006).

Los centros de control siguen gobernados por estructuras de dominio, ahora no directamente como en el gran panóptico carcelario; el supervisor fantasma gesta una oposición reaccionaria que mezcla los dos momentos (metafísico y post-metafísico) en una suerte de monstruoso artefacto que consigue alzar las fuerzas de los resentimientos de la masa para producir un nuevo tipo de exclusión que sigue los modelos de identidad amparados en los “nuevos modelos egoístas que ocupan más espacios de los que por derecho le corresponde” (Sloterdijk, 2006).

Bajo la vigilante mirada de los continuadores del pensamiento —de los *pastores del ser* o de los *guardabosques del lenguaje*—, la filosofía hoy en el ensayo del nuevo modo de comprender nuestra co-existencia en-el-mundo advierte sendas brechas en los argumentos presentados por Heidegger. Junto al concepto de *errancia*, el concepto de *propiedad* es ciertamente problemático y resulta vacío a la hora de asumir los retos de los “nuevos espacios”. Como es costumbre el camino que toma Heidegger para la explicación de lo que prefigurará su concepto de libertad y autonomía, es el negativo. Heidegger hace uso de la palabra *Eigentlichkeit*, para referirse a la *autenticidad* del ser-propio; tener propiedad es tomar conciencia de mi libertad y apartarme de las opiniones convencionales. Propiedad significa autonomía, significa elegir de qué modo viviré confrontando mis posibilidades más propias. El camino defectivo demuestra que lo que está al otro lado de la deliberación autónoma podría llamarse el principio de pereza, el *man* (el uno) como ya indicamos, señala el vivir por vivir. Vivir sin autenticidad propia. Ser impropio se escribe en alemán *Uneigentlich*. Mienta la constante actitud y sensibilidad de evitar la deliberación y la confrontación de preguntar por razones.

6. Conclusiones

Bien es cierto que el nuevo tipo de objetivación ensayado después del término de la metafísica señala un más allá de la subjetividad, pero esto puede significar, sin embargo, la caída en otro tipo de encapsulamiento, quizás aún más peligroso: el yo colectivo del nosotros excluyente. El enclaustramiento en el “yo” y el encapsulamiento en el “nosotros” tergiversan el significado de lo propio (*Das Eigene*) en el cometido de abrirse al mundo (*Welterschließung*) en la experiencia de la apropiación de los espacios.

Pero ¿cuál es el destino de esta huida en un tiempo en que por ejemplo, ya prescindimos del aquí y del allí en el mundo cibernético? La pregunta ¿dónde estoy? Ausente de características físicas y geográficas, pero aun así me hago la pregunta (en algún lugar estoy) salvo que la pregunta sea el producto de un cerebro en una cubeta conectado a una computadora que me hace creer mi propia existencia y la del mundo todo el tiempo, o el producto del genio maligno cartesiano que me engaña al hacerme creer que el mundo externo y mi propio cuerpo son una ilusión. Ante el panorama desolador del falso venir-a-sí-mismo nos encontramos ante la elección entre el ser completamente cabe sí (metafísica) y el ser como fuera de sí (post-metafísica): “Cuando Dolly bala, tampoco allí está el espíritu cabe-sí en casa. A lo sumo cuando sus productores piensan en sí mismos, lo hacen bajo la forma de patentes” (Sloterdijk, 2006).

¿Dónde estoy? La localización territorial y la identificación topográfica pierden en cierto sentido importancia a favor de la sola interacción caracterizada por los códigos digitales mediados por computadora, y por ende, incorpóreos e intangibles. El lugar físico carece de importancia, pues finalmente, la interacción acontece igual. En esta época el mundo se experimenta como una gran red, un entretejido que conecta varios elementos que se yuxtaponen, se oponen y hasta se implican; y al hacerlo configura una red de relaciones de la que resultan diversidad de mundos habitables, y en este sentido, diversidad de experiencias espaciales y sociales. ¿En qué estoy pensando? ¿Cuál es mi estado de ánimo, de ser en el mundo? Son las preguntas con las que nos encontramos al ingresar a las redes sociales y con las que nos familiarizamos y movemos a diario. Sin embargo tenemos el presentimiento, ahora más que nunca cuando los cables se hacen obsoletos y los dispositivos inalámbricos *wi-fi* se convierten en las nuevas existencias inteligentes, de que no vivimos en el interior de una especie de vacío tal que en él se ubiquen individuos y cosas, antes bien, se trata de un espacio heterogéneo, tenemos experiencias espaciales en donde la relación de los cuerpos y los objetos en el espacio, esto es, en su modo de ubicación, no siempre acontece en lugares determinados. Es decir, la lejanía y la cercanía de algún objeto, de algún cuerpo no siempre están ubicadas en lugares geográficos o territoriales determinados, no siempre están aquí o allá de manera absoluta

o precisa, en este sentido, se habla de des-ubicación, o de un estar-en-medio-de. Deleuze y Guattari proponen un concepto para este experimento, el de *geofilosofía*, la cual hace valer la irreductibilidad de la contingencia desvinculando el nuevo lenguaje del culto de los orígenes para afirmar el poder de un medio. La geofilosofía también desvincula las estructuras para trazar líneas de fuga que pasan por el mundo griego a través del Mediterráneo. La filosofía fue un proyecto político que se gestó en Turquía, pero aprendimos por la historia que comenzó en Grecia, digamos con Deleuze que algo importante tiene que ver con la filosofía que ocurrió en el medio griego y en este sentido hablaríamos de un *ambientalismo filosófico* (Garcés, 2015, p. 36).

Más que una geografía, cartografiable del espacio, la filosofía tiene que ver con medios ambientes y con la manera como éstos disponen en el espacio a través del tiempo, ningún medio es estable ni localizable de forma permanente. Son sistemas de equilibrio caracterizados por la coincidencia, por la fragilidad y el cambio (Deleuze, 1993, p. 97).

El programa metafísico pretendió responder a la pregunta de ¿qué hay? Y ha respondido que hay nada que son entes y entes que son nada. Todo mora ¿dónde? En el inevitable *West-End* de la historia [*seiende Nichtse und nichtshaltige Seiende*]. ¿Qué hay? Una vez que todo ha sido consumado no queda más que hundirse en el océano. No es que una época postmetafísica sea también una época anti-humana, pero si es una época sin humanitas. El proyecto humanista se saturó de tanto llenar de contenido a la *humanitas* y reconoció como enemigo a batir a la barbarie de un mundo iletrado y ahora, en una inversión vulgar, las emociones gozan de un *rating* sobre las razones. Sin el hombre no hay mundo propiamente, y la jerarquización de sus dimensiones es lo que varía. Sloterdijk afirma que el punto de partida en Heidegger plantea la necesidad de una nueva estructura del cultivo tras el horizonte que constituye el espacio de nuestra era, pero le da *vuelta a la botella* ante la siempre obsesiva pretensión de alcanzar el *Tertium datur*. Cuando el individuo llega a ser consciente de la posibilidad y la necesidad de deliberar, se encuentra con que tiene opciones y esto no significa que nuestro comportamiento no esté determinado causalmente. La libertad no es algo metafísico. Si separamos la perspectiva de la deliberación de la perspectiva de elección, estamos configurando la ocupación de espacios por parte de la “ola de desenfreno” o violencia desinhibida así como la construcción del invernadero de inhibición y de resistencias en los acercamientos.

Las distintas formas de objetivación productoras de violencias e indiferencias, de los nuevos egoísmos característicos de nuestra época se convierten en, el punto común entre los espacios metafísicos y post-metafísicos: El individualismo en la metafísica y en la nueva o nuevas ontologías (la forma que pretende reducir el imperio de la primera) es un producto de la falta de atención. “Se descuenta un valor y se olvida que en la realidad humana hay que empezar con el dos. Sólo

crítico el individualismo metodológico, que nos lleva a un empobrecimiento, a un aislamiento del individuo” (Sloterdijk, 2003).

En la misma dirección apunta la crítica de Markus Gabriel al Neurocentrismo, una ideología muy potente en cuanto a su representación científica y a la recreación de los lugares y de los espacios tradicionales. Peligrosa en cuanto que presenta el orden social como si fuera algo natural, algo que ya detectó Karl Marx en el siglo XIX respecto al Darwinismo, que adoptaba como referencia el mundo animal para explicar la estructura social en el Reino Unido (Nerín, 2016). Gabriel insiste en apostar que el mundo es sólo una provincia ontológica. No es el todo donde existen todas las cosas. No necesitamos buscar un sentido de nuestra existencia fuera. Imaginemos que haya Dios y que tenga sus leyes: no tiene sentido que sea Dios quién nos dé unas leyes de comportamiento, porque Dios puede ser muy absurdo. Otros se han apuntado a la creencia de que los extraterrestres garantizan el sentido de la vida. Es inútil. Nadie puede enseñarnos el sentido de la vida. Sólo nosotros podemos encontrarlo (Gabriel, 2015, p. 45).

Somos hormigas con una conciencia moral. Somos seres éticos. Nuestra capacidad para lo malo y para lo bueno, nuestra libertad, es lo que nos lleva por encima de las hormigas que también somos y nos da sentido. El hecho de ser capaces de hacer cosas buenas en el mundo social e histórico (aunque no lo hagamos) es el verdadero sentido de nuestra vida. Sería la ley interna a la conciencia, la ley moral (Fita, 2016).

Ahora bien, el problema del “mundo” o de nuestros pensamientos sobre el “mundo” es que éstos atraviesan en consideración de Gabriel dos momentos y generalmente se quedan estancados en el segundo de ellos. El primero es el engaño y el segundo el autoengaño. “El primero no afecta a la naturaleza porque ésta sobrevive intacta a nuestro error, no sufre modificación alguna, [...] el agua es lo que es sin tener en cuenta lo que nosotros pensemos de ella” (Gabriel, 2015, p. 45). En cambio, el autoengaño para Gabriel es distinto: “Pasamos a ser diferentes y adoptamos nuestro comportamiento en consecuencia”, de ahí que “las ideologías son posibles porque el ser humano tiene la capacidad de autoengañarse”. Nos autoengañamos para evitar la responsabilidad que se deriva de entender quiénes somos en realidad y de ahí que recurramos al mito fundacional del mundo.

Referencias

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Flamarique, L. (2010). Cultura post-filosófica y oportunidad de la metafísica. Diagnóstico y balance. *Thémata. Revista de Filosofía*, (43), 293.
- Gabriel, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente.

Gabriel, M. (Abril de 2017). Conferencia realizada en el Palau Macaya de l'Obra Social "la Caixa".

Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Garcés, M. (2016). *Fuera de Clase. Textos de filosofía de guerrilla*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Foucault, M. (5 de octubre de 1984). *De los espacios otros*. Recuperado de: http://yoochel.org/wp-content/uploads/2011/03/foucault_de-los-espacios-otros.pdf . Consultado el 12 de abril de 2017.

Fernández, S. (1997). Heidegger y la Ética. Crítica a la Metafísica y Nacional-Socialismo. *Cinta moebio* (1), 18-26.

Habermas, J. (1999). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*. Madrid: Herder.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

Inciarte, F. y Llano, A. (2014). *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid: Cristiandad Ediciones.

Nietzsche, F. (2000). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

Rich, A. (2002). *Poemas (1963-2000)*. Sevilla: Renacimiento.

Sloterdijk, P. (1998). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-textos.

Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la Razón Cínica*. Madrid: Siruela.

Spinoza, B. (1988). *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza.

Tugendhat, E. (2007). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Tugendhat, E. (2002). *Problemas*. Barcelona: Gedisa.

Wittgenstein, L. (1986). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell Ltda.

Cibergrafía

Diccionario de la Lengua Española. Recuperado de: <http://www.rae.es/>. Consultado el 25 de febrero de 2017.

Fita, J. (16 de marzo de 2016). Nos autoengañamos para evitar la responsabilidad de saber quiénes somos. *La Vanguardia*, entrevista con Markus Gabriel y Manuel Cruz. Catedrático de Filosofía de la Universitat de Barcelona. Recuperado de: <http://www.lavanguardia.com/vida/20160316/40479952421/markus-gabriel-autoengano.html> Consultado el 28 de abril de 2017.

Nerín, G. (15 de marzo de 2016). Entrevista con Markus Gabriel: el mundo no existe. *Periódico El Nacional*. Recuperado de: http://www.elnacional.cat/es/cultura-ideas-artes/markus-gabriel-filosofia_100471_102.html. Consultado el 29 de abril de 2017.

Sloterdijk, P. (19 Mayo de 2006). El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica. Conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard el 19 de mayo de 2006. Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>. Consultado el 19 de octubre de 2016.

Sloterdijk, P. (31 de diciembre de 2003). Entrevista con Daniel Gamper. México: vuelta. Recuperado de: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/libros/entrevista-peter-sloterdijk> Consultado el 27 de abril de 2017.