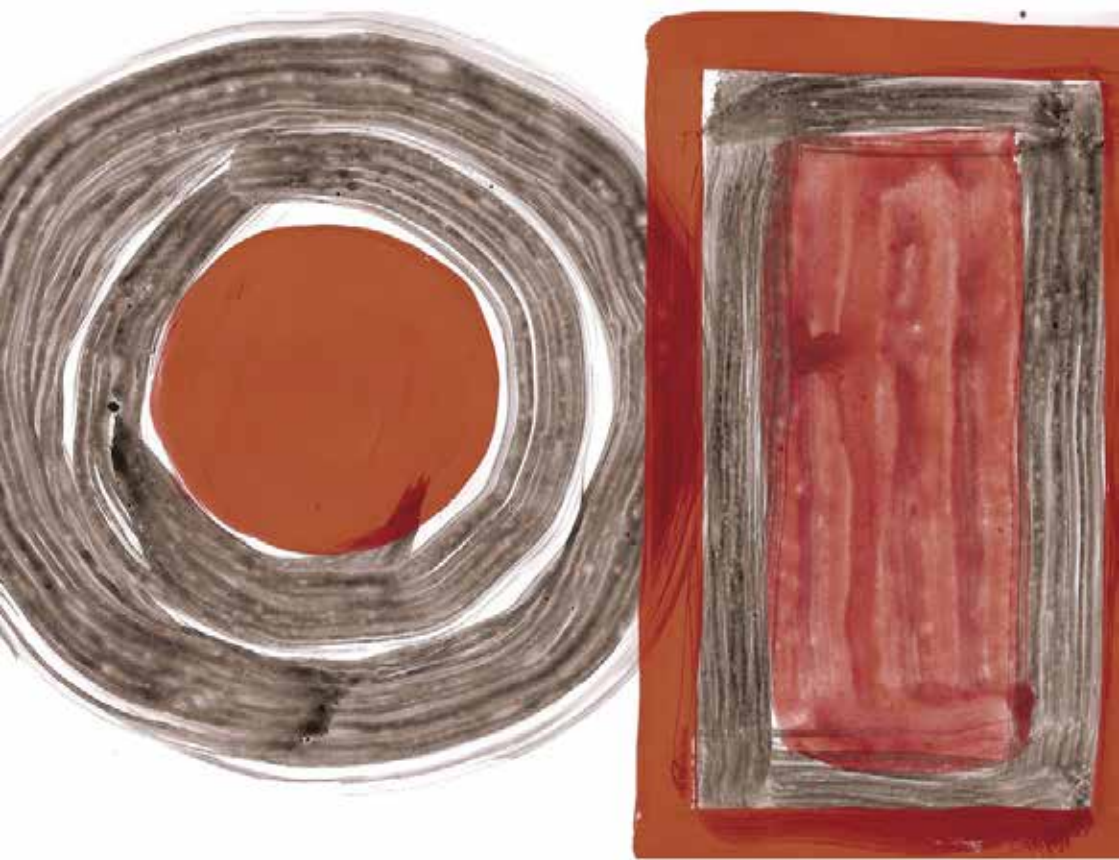


El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)



El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2014

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Corrección de estilo: Cristian Vaccarini

Ilustración de tapa: Daniel Goncebat, Sin título, Acrílico y tinta sobre papel, 2005.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2014 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1164-3

Colección Estudios/Investigaciones 53, ISSN 1514-0075



Licencia Creative Commons 2.5 a menos que se indique lo contrario

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Susana Ortale

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Índice

Presentación	7
La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje <i>Luciana Carrera Aizpitarte</i>	14
El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética hermenéutica de Gadamer <i>Paola Belén</i>	43
El <i>yo</i> sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan <i>Luisina Bolla</i>	64
El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler <i>Matías Abeijón</i>	97
Theodor W. Adorno: la crítica al sujeto después de Auschwitz <i>Gustavo Robles</i>	115
Estructura, discurso y subjetividad <i>Pedro Karczmarczyk</i>	143

Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista	
<i>Hernán Fair</i>	187
La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell	
<i>Guadalupe Reinoso</i>	241
Los autores	259

Presentación

El problema del sujeto constituye uno de los rasgos distintivos de la reflexión filosófica contemporánea. En efecto, una manera sugerente de presentar el impulso que anima a la filosofía contemporánea es valerse de una analogía con el desarrollo de la historia del arte desde el modernismo hasta nuestros días. Según la mirada que aportan Arthur Danto y Clement Greenberg sobre el desarrollo de la modernidad artística, ésta tiene su clave en la apuesta filosófica de Kant. De acuerdo con Kant, el abordaje de los problemas crónicos de la filosofía no requiere tanto de una garantía externa como de una interior. Antes que plantear el problema de la *adaequatio rei et intellectus*, o algún otro problema semejante acerca de la objetividad de nuestras capacidades, la posibilidad de hacer algún progreso depende, según Kant, de un paso previo: conocer al sujeto que conoce. Antes que plantear ingenuamente el problema de la objetividad de nuestras representaciones, habría que comenzar representando las condiciones de la representación. En el desarrollo del arte denominado “moderno” asistimos a un espectáculo semejante, en efecto, el arte moderno se tomó crecientemente a sí mismo como tema. Desde Manet, el arte intentó, con sus propios recursos, captar su singularidad. De esta manera, vemos aparecer en el lienzo lo que antes, en el arte que podríamos llamar “premoderno”, estaba invisibilizado: la pincelada, el chorreado de pintura, el plano, la superficie de la tela, etc. Se trata de la emergencia a plena luz de los elementos antes disimulados por las convenciones que hacen surgir la ilusión de profundidad en la producción artística. En consecuencia, la tarea del arte moderno es tanto una tarea de develamiento como de autoconocimiento. Surgía así el proyecto de “representar pictóricamente las condiciones de la representación pictórica”. La pictoricidad como objeto de representación (pero el movimiento es general podría pensarse también en lo escultórico, lo literario, lo teatral, etc.) depende enteramente de este gesto de

retorno a sí. La modernidad artística se configuró como un relato en el que el develamiento progresivo representaba una ganancia en la autoconciencia del arte. En el marco de este relato surgió la lógica de la vanguardia, de acuerdo con la cual cada nueva escuela artística denunciaba a las anteriores por haberse limitado, en su aprehensión artística del arte, a aspectos idiosincrásicos y contingentes. Lo interesante del caso es que este proceso culmina con obras como “La fuente” de Duchamp y “Brillo Box” de Andy Warhol. Al transformar, mediante una elaboración mínima o nula, objetos corrientes en objetos artísticos, estas obras se señalaban a sí mismas como reemplazables por otras. En consecuencia, lo que se representa en ellas es más el gesto del artista que la obra, más la función que el objeto. En otros términos, estas obras indican que el lugar adonde se venía dirigiendo la mirada para aprehender la singularidad del arte está *vacío*. Se vuelve comprensible entonces, para quien tenga en cuenta el proceso del modernismo como trasfondo, que se puede ganar una mejor inteligencia del mundo del arte, no tanto “examinando con lupa” las obras de arte, sino mirando en torno a ellas, atendiendo al “mundo del arte”, a su contexto institucional y social.

Un desenlace semejante ha tenido lugar en la filosofía y el pensamiento social. Luego de intentar, durante mucho tiempo, encontrar en el sujeto las condiciones de la representación del mundo, en el impulso que caracterizamos como el de “conocer al sujeto que conoce” o “representar al sujeto que representa, se llegó a la sospecha firme de que se trata de un proyecto inviable. Así se abre el camino para preguntarnos si acaso no hay que buscar una mejor inteligencia de la relación hombre-mundo y hombre-hombre “echando una mirada alrededor”, como diría Wittgenstein; es decir, prestando atención al contexto de acciones, prácticas e instituciones donde ocurre eso que llamamos “representación”.

Esta analogía pretende simplemente presentar de una manera sugerente los trazos mayores de un movimiento, que podría presentarse también según otros caminos, sin olvidar que se trata, a fin de cuentas, de una analogía y no de una explicación. Se podría mostrar, por ejemplo, cómo los acontecimientos políticos cruciales del mundo contemporáneo han llevado a cuestionar la idea de un sujeto fundante de lo social y lo político, y a plantear el problema de la constitución social y política de los sujetos. Pero a los fines de una presentación de trabajos realizados desde distintas perspectivas teóricas, basta

una analogía, que orienta y deja un espacio amplio de juego. Escogimos la nuestra, en cualquier caso, porque se destaca como la problemática dominante del pensamiento moderno, “la cuestión de sujeto” se transforma, en el pensamiento contemporáneo, en una problemática que querríamos llamar la de “el sujeto en cuestión”. Esta problemática cubre al menos dos aspectos que el lector encontrará en los trabajos que siguen. Por un lado, el desmontaje de los modos tradicionales de concebir al sujeto, como centrado, transparente a sí mismo, como fundamento del edificio teórico. Pero cuando decimos “el sujeto en cuestión” implicamos también el cuestionamiento sostenido de este problema, de modo tal que, si el sujeto ya no está en el centro de las teorías, indudablemente lo está en el de nuestras preocupaciones.

El trabajo que presentamos lleva por subtítulo “Abordajes contemporáneos”; corresponde que nos expliquemos aquí, precisando algunas de las implicaciones de nuestra analogía. El pensamiento contemporáneo, con su innegable diversidad, puede pensarse como una consecuencia de las exigencias renovadas que planteó el descentramiento del sujeto. La noción de sujeto aloja en sí una singular riqueza y complejidad histórica, que va desde la forma griega del sustrato, ontológico y lógico, pasando por las forma súbdito y la del sujeto de la conciencia, de raíces medievales la primera y propiamente moderna la segunda. En particular, las formas de sujeto como súbdito y como sujeto de la conciencia brindaron a la filosofía moderna los lineamientos clave para reflexionar sobre el conocimiento y justificar ordenamientos normativos, de manera que podría pensarse que la contracara de estos sentidos de la noción de sujeto son el mundo, por una parte, y el otro o los otros, el “mundo humano” podríamos tal vez decir, por la otra. La noción de sujeto está, entonces, en el centro de la apuesta histórica de la modernidad para pensar la ciencia y la política de manera ahistórica, universalista y fundacionalista. De modo que la aparición de la forma propiamente contemporánea, que ve en el sujeto el resultado o efecto de procesos que en rigor lo anteceden, ocurrió en un territorio ya ocupado, habitado por problemas y relaciones conceptuales vinculados con prácticas políticas y con experiencias políticas y sociales.

En el pensamiento contemporáneo asistimos, de manera recurrente, a la constatación de que las categorías centrales de la imagen moderna del mundo, y en particular los que parecían ser los aspectos más evidentes de esta imagen y que parecieron motivar su sostenimiento y desarrollo, no pueden

esclarecerse en términos del esquema sujeto-objeto con el que venían siendo pensados sino que debían subsumirse en el marco de una red conceptual dotada de una multiplicidad lógica mayor. No debe sorprender, entonces, que la dimensión del lenguaje, la de lo social o la de la historia hayan pasado a ser un eje prominente de la reflexión filosófica contemporánea. Ahora bien, adoptar una nueva red conceptual, una nueva problemática implica transformar no sólo las respuestas sino también las propias preguntas. Este fenómeno de alejamiento en relación con una subjetividad sintética, que desde diferentes tradiciones podría denominarse como terapia, ruptura, discontinuidad o inconmesurabilidad, no significó “el fin de la filosofía”, como se pudo creer, sino el surgimiento de nuevos problemas, aunque quepa preguntarse, aunque más no sea para alertar sobre lo que implica la confianza ingenua en la continuidad, por la filiación que éstos guardan con lo que tradicionalmente se consideró como problemas filosóficos. Los “problemas” del pensamiento filosófico contemporáneo son resultado, en buena medida, del hecho de que algunas categorías poseen, en el nuevo marco, un estatus ambiguo, al menos si se supone una calma continuidad en el desarrollo de la filosofía. Cuando Marx declaró, en la sexta tesis sobre Feuerbach, que la esencia humana es en verdad el conjunto de las relaciones sociales planteó un problema que, de un modo u otro, los filósofos posteriores no han dejado de abordar. En efecto ¿se puede pensar el concepto de relación social desde el viejo marco centrado en el sujeto? Esta esencia humana tramada de relaciones a la que alude Marx ¿debe pensarse en términos de relaciones interpersonales, de relaciones intersubjetivas? ¿No sería ello hacer de la relación algo accidental, frente a lo que la persona humana (el sujeto) se comportaría como esencia? Pero si se intenta hacer de la relación social algo constitutivo de la esencia humana, como quiere la sexta tesis, entonces algo que era en el viejo marco un rasgo del mundo (los otros), y por tanto contingente o derivado, debe ser pensado como necesario, constitutivo o básico, en la medida en que haya realidad humana.

La dificultad, transfigurada, se prolonga en algunas corrientes contemporáneas, que colocan el acuerdo con otros del lado de las condiciones de posibilidad del lenguaje o del sentido, lo que las lleva a pensar este elemento como un rasgo “siempre ya presupuesto” en todo discurso, que así se convierte, de fenómeno contingente que era en el viejo marco, en rasgo necesario en el nuevo. Pero al mismo tiempo es también, en el nuevo marco, un

elemento del orden del mundo, por tanto contingente. Entonces: ¿necesario o contingente?, ¿empírico o trascendental? Las largas discusiones acerca del lenguaje privado dan cuenta de la dificultad para responder a esta pregunta. Por otra parte, llega a ser cuestionable que las viejas categorías, al reaparecer en un marco diferente, puedan seguir cumpliendo con las funciones que les eran asignadas en la modernidad. Por ejemplo, si el sujeto deja de ser una categoría básica (siempre ya presupuesta), es decir, si se lo pasa a entender como el resultado de un complejo proceso de subjetivación ¿qué sentido queda para la tradicional pretensión de autonomía vinculada a la noción de sujeto, como principio de la acción, del discurso, de la crítica, etc.? ¿Cuál es el alcance posible de la crítica y la posibilidad de su despegue en relación con este proceso de subjetivación? Si la noción de significado remite a la de lazo social, y ésta a la de prácticas sociales que son siempre históricas ¿qué ocurre con la noción de significado?; ¿se vuelve también histórica?; ¿qué estatuto poseen las certidumbres con las que los hablantes se relacionan con sus enunciados? Y ¿cómo debe pensarse la relación entre disenso y sinsentido?; ¿qué papel juega la oposición sentido-sinsentido en los mecanismos de exclusión a través de los que opera el poder? O dicho de otra manera: ¿de qué modo se inmiscuye el poder en esta separación entre disenso legítimo y sinsentido?

La lista de interrogantes podría continuarse. Nos alcanza, con todo, para nuestros propósitos, recoger sólo algunos de ellos, para indicar que entendemos que la filosofía contemporánea es este trabajo de experimentación con las preguntas, en el cual los interrogantes se formulan con vacilaciones que no obedecen a la desatención de los pensadores o las pensadoras, sino a un destiempo y a una ambigüedad que atraviesa los conceptos como su suelo nutricional.

Los trabajos que siguen han sido desarrollados en distintas instancias. La mayor parte de los textos fueron producidos en el marco del equipo de investigación que coordino, inscripto en el programa de incentivos a la investigación de la Secretaría de Políticas Universitarias en la Universidad Nacional de La Plata: “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo” (11/H653). Se sumaron algunos investigadores de otras instituciones con los que trabajamos contacto en el desarrollo de nuestro trabajo. Otros artículos provienen de producciones realizadas para seminarios en la UNLP. Los tres primeros trabajos se sitúan

en el ámbito de la tradición fenomenológico hermenéutica: Luciana Carrera Aizpitarte aborda un tema clave en el pensamiento de Heidegger, al ocuparse de la crítica a la noción de sujeto llevada a cabo por este pensador atendiendo a los vectores del lenguaje y la técnica; el trabajo de Paola Belén analiza los límites que la conceptualización de la obra de arte como juego llevada adelante por Gadamer impone a la concepción moderna de la subjetividad; en el trabajo de Luisina Bolla se ponen en diálogo y en tensión la perspectiva fenomenológica de Sartre con la del psicoanálisis lacaniano, para realizar una evaluación de esta confrontación con las herramientas que ofrece la reconceptualización de la ideología realizada por Louis Althusser. Este capítulo, al poner en diálogo disciplinas y tradiciones, abre el camino al trabajo de Matías Abejón sobre la constitución del sujeto, la sujeción al poder y las posibilidades de resistencia que ofrece la perspectiva de Judith Butler; la vinculación entre constitución de la subjetividad y política es explorada desde otro ángulo por Gustavo Robles, quien se ocupa de la conceptualización de la subjetividad que se desprende de la obra de Theodor Adorno, atendiendo a las repercusiones que los hechos fundamentales de la historia del siglo XX poseen en la misma. A continuación, se ofrece una relectura de la implicación de estructura y sujeto en la perspectiva estructural abierta por Saussure y continuada por Lévi-Strauss, Benveniste y Lacan, en el trabajo de quien escribe esta presentación, tema que recibe un tratamiento circunscripto al pensamiento del argentino Ernesto Laclau, distinguiendo distintas etapas de abordaje, en el trabajo de Hernán Fair. Cierra el volumen el trabajo de Guadalupe Reinoso sobre la perspectiva de un filósofo norteamericano poco trabajado en nuestro medio, S. Cavell, quien además de hacer una originalísima recepción de la herencia de Austin y Wittgenstein, plantea la necesidad de reformular el problema del conocimiento y el autoconocimiento mediante un análisis del escepticismo moderno.

Los trabajos que presentamos, insuficientes como mapa detallado, se emparentan entre sí mejor como ejercicios de elaboración de las preguntas, en sus modos peculiares de poner al sujeto en cuestión, podríamos decir, con lo que ello implica de diagnóstico sobre la fuente de los problemas y dificultades, y acerca de las perspectivas de resolución de los mismos. Esto, como el lector podrá apreciar, no implica necesariamente, no lo hemos buscado, armonía entre los autores.

Para concluir esta ya larga nota, queremos agradecer a los evaluadores de este trabajo por la dedicada lectura y las valiosas sugerencias y aportes que realizaron. A la Prosecretaría de Publicaciones de la Facultad de Humanidades, por el entusiasmo y la calidez con la que acogieron nuestra propuesta. También a todos aquellos que, en el equipo de investigación, en clases, congresos y en otras instancias, nos ayudaron a pensar con sus preguntas, críticas, sugerencias e intervenciones.

Pedro Karczmarczyk,
agosto de 2014

La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje

Luciana Carrera Aizpitarte

Si bien las críticas de Heidegger a la noción moderna de sujeto pueden rastrearse tempranamente en su obra como una denuncia a la pretensión de definir la verdad en relación al hombre, es decir, de definirla como certeza de las representaciones de un sujeto,¹ es en *Ser y Tiempo* donde esas críticas son sistematizadas. Allí, el “sujeto” es restablecido en su temporalidad fáctica, finita, e histórica, y en un arraigo terreno que estaba ausente en la consideración ontológica del hombre exclusivamente a partir de la actividad sintética de la conciencia.

Sin embargo, y a pesar de la puesta en cuestión de esa noción y de su marco categorial, el Dasein conserva de alguna manera el carácter de fundamento, en tanto sigue siendo el ente que debe ser interrogado para hallar un camino hacia el replanteo de la pregunta por el ser. En efecto, este Dasein que se dirige de manera eminentemente práctica al mundo y que lo configura significativamente a partir del *trato*, conserva por eso mismo notas propias de la noción de sujeto puesta en cuestión. Es decir, aun cuando

¹ Al respecto, cf. Volpi, 2009. En este artículo, el filósofo italiano expone indagaciones previas a *Ser y Tiempo* en el marco del análisis heideggeriano de los distintos sentidos del ente en Aristóteles, y en especial del ente como lo verdadero. Efectivamente, Heidegger distingue el ser-verdadero (*Wahr-sein*), puramente lógico, de la verdad (*Wahrheit*), en sentido ontológico. Antes que el enunciado, verdadero es el ente, en tanto manifiesto, desoculto, y verdadero es el Dasein, en razón de su comportamiento descubridor. De este modo, según Volpi, Heidegger prefigura los análisis pragmático-existenciales del Dasein que aparecen en *Ser y Tiempo*, donde la contemplación es sólo uno más entre los modos posibles de estar en el mundo.

la relación con el entorno ya no tenga un punto de inicio en el salto problemático de la conciencia hacia el “exterior”, continúa siendo el individuo el agente responsable de la elaboración del sentido y de las posibilidades con las que se encuentra, elaboración que determina la configuración de un “mundo” en común.

En décadas posteriores Heidegger modifica esta concepción. En primer lugar, ya no supone que la pregunta por el ser requiere clarificar en sus estructuras existenciales al Dasein. El espacio en el que el Ser se dirige al hombre es el espacio abierto por el Habla. E incluso este lugar no corresponde a todo individuo sino que está reservado sólo a los poetas, como veremos más adelante. En este desplazamiento, por lo tanto, ya no se puede hablar de una concepción general del “sujeto” que abarque toda relación del hombre con el mundo. En todo caso, es el Ser el que dirige la palabra a unos pocos individuos capaces de escuchar esa vocación.

En este trabajo pretendemos analizar el movimiento mencionado, desde la crítica de la subjetividad moderna que aparece en *Ser y Tiempo*, de 1927, hasta la figura del poeta, con la que Heidegger consigue quitar al hombre de su posición de fundamento. Para esto nos interesa tomar en cuenta especialmente los desarrollos filosóficos que explicitan este pasaje y que, como mencionamos sucintamente, implican una profunda meditación sobre la técnica moderna y su vinculación con la metafísica, por un lado, y sobre el lenguaje y su relación con el ser, por el otro.

De esta manera, desarrollaremos en primer lugar algunos aspectos del giro mencionado, para analizar luego su relación con la técnica moderna y el vínculo entre el ser y el lenguaje, tomando como eje las consecuencias negativas de asignar al hombre una posición de fundamento. Finalmente, llevaremos a cabo una breve reflexión acerca de la salida que Heidegger ofrece y que implica un tipo de intervención humana encarnada en la figura del poeta que, sin embargo, ya no puede verse dentro de la lógica de dominación del sujeto moderno.

La crítica temprana a la noción de sujeto

Los fundamentos metafísicos de la primacía del modelo sujeto-objeto a partir de la filosofía moderna

Las consideraciones de Heidegger acerca del sujeto están estrechamente

ligadas a una discusión que atraviesa toda su obra: la discusión con la historia de la metafísica en torno a la recuperación de la olvidada pregunta por el ser. Según el filósofo, la investigación acerca del ser se habría desviado desde sus orígenes hacia un preguntar por el ente. Así, el *ser* fue entendido como todo aquello que se hace presente bajo la luz del día; es decir, como aquello que aparece bajo la forma de la presencia. En la época moderna esta interpretación sufrió un giro hacia la subjetividad, entendiendo que la investigación ontológica debe dar comienzo en las capacidades cognoscitivas del hombre, en tanto que la certeza acerca de lo representado es lo que permite hablar verazmente del mundo exterior percibido. De esta forma, el individuo aparece como aquel ente sobre el que se funda toda realidad cognoscible; esto es, como sustrato o *subjectum*, como fundamento de todo otro ente; ente que, correlativamente, será llamado *objectum*; es decir, aquello que está *frente a* (un sujeto, en este caso).

Heidegger describe esta transformación moderna de la ontología antigua y medieval en muchas de sus obras, puesto que constituye en cierto modo el fundamento que determina los fenómenos que preocupan al filósofo y sobre el que se apoya la tradición con la que éste discute. La *scientia* medieval, en particular, sufre una transformación radical para dar paso a la ciencia moderna, que tiene como base ontológica la representación. Respecto de la interpretación moderna del conocimiento, afirma el filósofo en *Ser y Tiempo*:²

Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente [el hombre], sin ser empero una propiedad externa, deberá estar “dentro” de él. Por consiguiente, cuanto más terminantemente se sostenga que el conocimiento está primera y propiamente “dentro”, y más aún que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico o psíquico, tanto más libre de supuestos se cree proceder en la pregunta por la esencia del conocimiento y en el esclarecimiento de la relación entre sujeto y objeto (*ST*, § 13, p. 60/86).

² En las citas pertenecientes a esta obra usaremos la sigla ST seguida del párrafo al que pertenece el texto citado, indicando la paginación correspondiente a la edición alemana de Max Niemeyer, de 1967, seguida de la paginación correspondiente a la traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera C., en Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

En este sentido, el ente pensado como contenido representado aparece por definición como lo propio, lo disponible, lo que puede ser manipulado, calculado y anticipado con certeza (Heidegger, 1996a: 80, La época de la imagen del mundo). Al mismo tiempo, el hecho de que se suponga en todo hombre una dotación racional universal garantiza la objetividad en el análisis de la conciencia humana. Esta estrategia da lugar a un “giro gnoseológico” en la filosofía occidental. La investigación aristotélica que ponía el acento en lo real y efectivo, el ente en cuanto tal, es transformada o superada por una investigación que desplaza el centro de atención hacia la categoría de lo posible: “La búsqueda de fundamento del ente [...] es reemplazada gradualmente por una retroactiva investigación –supuestamente fundante en sí misma– de las condiciones que hacen *posible* el conocimiento humano de la realidad objetiva y, en el mismo movimiento, de la propia objetividad real” (Llano, 1984: 26). Con Kant, lo real quedaría mediado por la posibilidad gnoseológica; esto es, por el modo en que los objetos *pueden ser* dados y pensados: las condiciones formales de la experiencia serían a su vez las condiciones de posibilidad de los objetos. De este modo, la búsqueda de una fundamentación pasa del plano trascendente, el del ente en cuanto tal, al plano inmanente, el de la conformación del objeto en el pensamiento.

Heidegger reconoce el origen de este giro subjetivo en la obra de Descartes, quien se ve ante el desafío de garantizar la certeza una vez que la verdad revelada ha sido desplazada del lugar de fundamento científico. La filosofía se vuelve entonces hacia el desarrollo de una teoría del conocimiento, puesto que por primera vez deviene necesario dar cuenta de la existencia del mundo exterior, al que el hombre sólo tiene acceso a través de la representación. Al respecto, sostiene el filósofo:

El entretrejimiento de ambos procesos, decisivo para la esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en *subjectum*, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna [...]. Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzarán el *subjectum* y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una

teoría del hombre, en una antropología (Heidegger, 1996a: 91, La época de la imagen del mundo).³

Este posicionamiento del hombre como sujeto implica además una recomposición de las categorías fundamentales de la metafísica. A la antigua jerarquización inteligible-sensible corresponden también ahora los pares interno-externo, sujeto-objeto, conciencia-mundo y, correlativamente, el par teoría-praxis, donde el primer término refiere a un lugar superior en el orden ontológico. De esta manera, la percepción y la configuración objetiva de sus rendimientos en la conciencia se vuelven el lugar central de la indagación ontológica.

La analítica del Dasein: el “sujeto” arrojado al mundo

En la introducción a su obra de 1927, *Ser y Tiempo*, Heidegger constata las razones en las que se funda el relegamiento tradicional de la pregunta por el ser en pos de una investigación acerca del ente (*ST*, §1). Allí sostiene, además, que para reformular esta cuestión es necesario acceder fenomenológicamente al ente que se comporta comprensoramente respecto de su propio ser (*ST*, §2). Este ente es el Dasein. Su primacía sobre los demás entes a los fines de la indagación ontológica viene dada en virtud de la *tarea* que para él es su existencia. En efecto, a diferencia de los entes intramundanos en general, la existencia se presenta al Dasein como una *posibilidad* sobre la que tiene que decidir constantemente (*ST*, §4). Esta particularidad hace de él el único ente que comprende en cierta forma el ser, tanto el suyo propio como el de los demás. Es por esto que un análisis de este ente en su comportamiento ontológico aparece como paso necesario para restablecer el preguntar por el ser mismo. Así, afirma Heidegger, “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser” (*ST*, §4 15/37). La investigación acerca del modo del ser del Dasein se convierte entonces en una *ontología fundamental*.

En el §10 de esta obra Heidegger avanza en la delimitación de la analítica del Dasein respecto de otras investigaciones que tienen como objeto al hombre. Allí se pronuncia explícitamente acerca del carácter constructivo que

³ Excepto que se especifique otra cosa, las cursivas en las citas utilizadas son del autor.

supone tomar al sujeto moderno como punto de partida de las investigaciones ontológicas:

Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, dejó enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum*. Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las *cogitationes*. [...] Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein (*ST*, §10 46/71).

Las mismas consideraciones caben para el concepto diltheyano de “vida” y para la noción de “persona” en la filosofía de Max Scheler. En todos los casos, así como en la antropología, la biología y la psicología, el ser del hombre es pensado en concomitancia con el ser de los restantes entes intramundanos: la mera presencia, el estar-ahí delante [*Vorhandensein*], pasando por alto, según Heidegger, el punto de partida fenomenológico necesario para formular la pregunta por el ser del Dasein: su comportamiento en la cotidianidad. Este modo de ser determina inmediatamente todo otro comportamiento, incluso la contemplación teórica.⁴

En la primera sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger intenta una descripción provisoria de este ente en su cotidianidad. En la segunda sección volverá sobre estos análisis pero ahora a la luz de la temporalidad que es propia del Dasein y que prefigura la consideración del tiempo como horizonte para la comprensión del ser (*ST*, §5). En lo que sigue nos ocuparemos de dar cuenta brevemente de los puntos centrales en los que la analítica del Dasein se aparta de la concepción moderna del sujeto. Para esto, y por razones de espacio, nos

⁴ Acerca del relegamiento de este fenómeno en las consideraciones clásicas acerca del sujeto, sostiene el filósofo: “...puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (*ST*, §9 43/69).

centraremos en los desarrollos de la primera sección.

Como señalábamos antes, el filósofo distingue ya desde la introducción a su obra de 1927 la forma de ser del Dasein respecto de la forma de ser de los entes en general. Así comienza una tematización preliminar del *sum*; tematización que, como vimos, Heidegger echa de menos en Descartes. En efecto, la palabra alemana *Dasein*, con la que se designa a este ente, significa coloquialmente *existencia*, y éste es el modo de ser que corresponde al hombre: antes que una conciencia espectadora del mundo, la existencia implica una salida fuera de sí, un estar “ya siempre” ahí (*Da-sein*), en el mundo. Esta condición determina al mismo tiempo el hecho de que para este ente su ser no sea el de la mera presencia efectiva –del mismo modo en que el sujeto está presente frente a los objetos o que los objetos “están-ahí” frente a él– sino el de la posibilidad arrojada al mundo. Es por esto que su existencia aparece en la forma de un “tener que ser” [*Zu-sein*].⁵

Precisamente, este carácter de *carga* con que el Dasein entiende su existencia es lo que lo coloca en una cierta comprensión del ser, al tiempo que lo distingue de otros entes, a quienes su ser les es indiferente. Esta distinción permite a Heidegger deslindar la investigación existencial que está proponiendo de la investigación categorial clásica del ente en general. Los caracteres del Dasein a cuya descripción dedica la primera sección de la obra no son *propiedades* de un ente sino *modos posibles de ser* (*ST*, §9 42/67). En este sentido es que el filósofo afirma desde el comienzo de la obra que “[e]l Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *leva* en su ser este mismo ser” (*ST*, § 4 12/35). Esta frase, que pretende dar cuenta de la particularidad existencial del *sum* del “sujeto”, indica, como señala Rorty, que el Dasein es el único ente para el cual su ser es una cuestión; es decir, el objeto de una interpretación más o menos explícita (Rorty, 1993: 71).

⁵ Esta determinación es explicitada en la obra de la siguiente manera: “La ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser. [...] En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de existencia, este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional existencial; existencial quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que estar-ahí, una forma de ser que es esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein” (*ST*, §9 42/67).

Por esto mismo, el Dasein no está simplemente colocado de modo contemplativo *frente* al mundo sino que *habita* en él y lo comprende originariamente a través del trato ocupado con los entes que lo rodean. Esta ocupación determina que los entes aparezcan siempre en una cierta significación, según la cual se articulan también para el Dasein el mundo circundante y su coexistencia con los demás Dasein.⁶

Más adelante, en el quinto capítulo de esta primera sección, Heidegger exhibe el modo en que se articula el estar-en-el-mundo, que es la constitución fundamental de este ente; esto es, la “estructura desde la cual se determinan ontológicamente sus posibilidades y maneras ‘de ser’” (ST, §28, 130/155). A continuación expondremos brevemente las consideraciones heideggerianas al respecto, a fin de mostrar en qué medida se apartan de la interpretación clásica acerca del sujeto desarrollada en la sección anterior.

En primer lugar, el filósofo afirma que el modo originario en que se da el habitar del Dasein en el mundo no es a partir de la mirada contemplativa, desinteresada, sino a partir de una determinada disposición afectiva [*Befindlichkeit*]. En efecto, son los estados de ánimo los que determinan primariamente el *encontrarse* del Dasein; es decir, los que abren el mundo en una cierta perspectiva y en una determinada tonalidad, al tiempo que habilitan una suerte de precomprensión de la propia existencia. Esta precomprensión revela la propia existencia en su carácter de carga y al Dasein en su condición de arrojado en el mundo.

Por esta previa orientación atemática, que muestra la co-pertenencia de Dasein y mundo (a diferencia de la separación entre el plano inmanente de la conciencia y el plano trascendente de las cosas), es que Heidegger subraya la importancia de la disposición afectiva para la investigación que está llevando a cabo: “*desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento del mundo al “mero estado de ánimo”*. Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante” (ST, §29, 138/162).

En segundo lugar, la condición de arrojado que revelan los estados de

⁶ Al respecto, cf. ST, §§ 12, 15-18. En el §15 Heidegger desarrolla la idea de que el trato con los útiles implica un complejo remisional, de modo que con el uso de una cosa está presente la referencia a los materiales que la componen, al espacio en que ese uso es necesario y a los portadores y usuarios de esa herramienta (ST, §15 70-71/98).

ánimo no implica que el Dasein se halle simplemente *ahí*, consciente de estar presente en el mundo. Antes bien, como adelantamos, el encontrarse en el mundo se da en una cierta perspectiva, en un cierto comprender [*Verstehen*], anterior a cualquier auto-percepción y a cualquier certeza proveniente del conocimiento teórico (*ST*, §29 136/160). Esta comprensión muestra al Dasein su estar-en-el-mundo en la forma de posibilidades hacia las cuales siempre está proyectado, aun antes de elegir las de modo reflexivo. Esta articulación pragmática del mundo no es un derivado de una primera inspección desinteresada, sino que de ella derivan, en todo caso, la intuición pura y el pensar (*ST*, §31 147/171). A su vez, Heidegger llama “interpretación” a la elaboración de las posibilidades abiertas en el comprender, tarea que implica la explicitación del modo en que las cosas son precomprendidas. Así, “[a] la pregunta circunspectiva acerca de lo que sea determinado ente a la mano, la interpretación circunspectiva responde diciendo: es para [...]” (*ST*, §32 149/172). Esto implica, además, que la interpretación es previa al enunciado asertivo que determina el *qué es* de las cosas. *S es P*, como proposición temática, deriva de una primera interpretación en la forma *S es para*, que no necesariamente es enunciada de manera explícita (*ST*, §33 157/181).⁷ De esta forma, y frente a la tradición, Heidegger intenta “dejar claro, mediante la demostración del carácter derivado del enunciado con respecto a la interpretación y el comprender, que “la ‘lógica’ del *logos* está enraizada en la analítica existencial del Dasein” (*ST*, §33 160/183).

A partir de estas conclusiones, el filósofo analiza otro momento estructural del estar-en-el-mundo del que deriva el lenguaje efectivo en su manifestación *óntica*: el discurso [*Rede*]. A este fenómeno corresponde la articulación del Ahí; esto es, “la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo” (*ST*, §34 162/186). Según esto, el mundo en medio del cual habita el Dasein no sólo está abierto de antemano en una cierta comprensibilidad sino que se muestra de manera arti-

⁷ En este sentido, afirma Heidegger: “El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada “sin decir una sola palabra”. De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación. Por otra parte, la interpretación circunspectiva expresada no es necesariamente, por ese solo hecho, un enunciado en el sentido ya definido” (*ST*, §33 157/181).

culada, lo que implica, a su vez, que nunca se da una percepción pura cuyos datos sean “cubiertos” luego por una significación. Por el contrario, el Dasein está siempre en medio de los entes que se presentan de antemano de manera significativa.⁸ Sin embargo, según Heidegger, la filosofía ha pasado por alto este fenómeno entendiendo que el lugar del *logos* es el enunciado asertivo, obviando que de esa manera la ontología se encamina hacia un análisis de los entes como si éstos estuvieran meramente presentes para un sujeto, dejando sin aclarar la originaria significatividad en la que se articula el mundo a partir del trato ocupado (ST, §34 165/188). La investigación filosófica sobre el lenguaje debe meditar sobre este fundamento existencial; es decir, debe preguntar por “las formas fundamentales de una posible articulación en significaciones de todo lo que puede ser comprendido, y no sólo de los entes intramundanos conocidos de un modo teorético y expresados en proposiciones” (ST, §34 189/166).

Estos análisis en los que Heidegger señala la importancia ontológica de la cotidianidad del Dasein, del modo en que el Dasein articula e interpreta su estar-en-el-mundo, previamente a cualquier exposición temática del “afuera” de la conciencia, aparecen prefigurados en el §13 de la obra, cuando el filósofo deconstruye la relación sujeto-objeto a la luz del modo de ser del Dasein y muestra el carácter derivado de los supuestos sobre los cuales se ha asentado la ontología tradicional:

[...]el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente al Dasein. Este ya-estar-en-medio-del-mundo no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa

⁸ En efecto, “...el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre en medio de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primeramente entre ‘sensaciones’, que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un ‘mundo’. Por ser esencialmente comprensor, el Dasein está primeramente en medio de lo comprendido” (ST, §34 164/187).

del mundo. [...] En el “*estar*”, así constituido – como abstención de todo manejo y utilización – se lleva a cabo la *aprehensión* de lo que está-ahí. La *aprehensión* se realiza en la forma de un *hablar de algo* y de un *hablar que dice algo* como algo. Sobre la base de esta *interpretación* – en sentido latísimo – la *aprehensión* se convierte en *determinación*. Lo *aprehendido* y *determinado* puede expresarse en proposiciones y, en tanto que así *enunciado*, *retenerse* y *conservarse* (*ST*, §13 61-62/87-88).

Ahora bien, estas reflexiones sólo son posibles a la luz de una *determinación fundamental del Dasein* que hasta ahora había sido pasada por alto en la *interpretación moderna del sujeto: el tiempo*. A este punto crucial se refiere Heidegger ya en la *introducción a Ser y Tiempo* cuando establece como tesis que “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*” (*ST*, §5 17/41). En el §6 adelanta el marco en el que se desarrollará la *segunda sección de Ser y Tiempo*: “Dasein y temporeidad”.⁹ En este párrafo introductorio el filósofo comienza señalando que el sentido del Dasein está determinado por su “temporeidad” (*Zeitlichkeit*, traducida de ese modo para diferenciarla del concepto de *Temporalität*, correspondiente al ser mismo). Esta condición está expresada en primer lugar en el hecho de que, por existir, el Dasein está siempre incompleto: su ser consiste en un poder-ser que, como tal, siempre está por delante y orienta a este ente hacia el futuro. En este sentido, esto es, por estar vuelto hacia ese poder-ser, por su radical incompletitud, el Dasein no puede jamás ser un ente que esté meramente presente y, por lo tanto, no puede ser comprendido en su ser mediante un entramado categorial integrado por categorías que corresponden al ente que simplemente está-ahí, como la categoría de sustancia.

En su artículo “*Ser y Tiempo: ¿una versión moderna de la Ética Nicomaquea?*”, Franco Volpi expone la influencia de esta obra aristotélica en la concepción de una analítica del Dasein. Allí señala en qué aspectos Heidegger toma distancia del concepto husserliano de subjetividad trascendental y se acerca a determinaciones de tipo pragmático como las que aparecen consideradas en la *Ética* de Aristóteles. Mientras que Husserl distingue un yo psico-

⁹ También allí adelanta el programa para la tercera sección de esta primera parte y para la segunda parte, ninguna de las cuales, como sabemos, llevó a cabo explícitamente.

lógico, mundano, en cuyo descubrimiento se habría detenido Descartes, y un yo radicalmente diferente en el orden del ser, una subjetividad constituyente del “mundo”: el yo trascendental, Heidegger se aparta críticamente de estas consideraciones en tanto que el sujeto constituyente es pensado “primaria y unilateralmente en el horizonte que privilegia las determinaciones teóricas” (Volpi, 2009: 12). En este mismo sentido, Sean McGrath señala que, desde el comienzo de su relación con Husserl, Heidegger considera que la reducción eidética se mueve en el espíritu de la tradición, al privilegiar la visión teórica por sobre la comprensión concreta e históricamente afectada (McGrath, 2005: 268). El error de Husserl es pasar por alto la pregunta por el ser de la conciencia e imponer a ésta una caracterización extrapolada del dominio de los objetos (así, por ejemplo, los predicados *inmanente*, *absoluto*, *constituyente*, *puro*). Por el contrario, la pregunta por el ser de la intencionalidad debe llevar directamente al campo pre-teórico en que se desarrolla la experiencia humana; es decir, a una hermenéutica de la existencia fáctica e histórica del hombre, existencia que no debe ser reducida sino captada en su inmediatez: la cotidianidad.

En este marco, la filosofía aristotélica ya había señalado que el comportamiento teórico es sólo uno de los comportamientos posibles para el hombre, junto con la praxis y la *poíesis*. Heidegger retoma estos puntos y restringe el ámbito de la teoría a la contemplación de los entes en su mero *estar-ahí* [*Vorhandensein*], mientras que el trato ocupado que comprende los entes como útiles que están a la mano [*Zuhandensein*] puede entenderse desde el plano *poiético*. Por último, establece para el ente que tiene el modo de ser del *Dasein* el ámbito de la *praxis*. Este comportamiento, a diferencia de los dos anteriores, es el comportamiento originario del ente que tiene que ocuparse de sí mismo; esto es, del ente caracterizado por un *tener-que-ser* [*Zu-sein*] (Volpi, 2009: 14).

En este sentido es que Volpi elabora la tesis central de su artículo: “Precisamente en este horizonte, que es trazado mediante la oposición a la concepción de Husserl del sujeto teórico y la productiva asimilación del ideario aristotélico, tiene que ser entendido el análisis de la existencia que lleva a cabo Heidegger en *Ser y Tiempo*” (Volpi, 2009: 13). Esto mismo señala Gadamer en “El camino al viraje” de 1979, uno de los artículos reunidos en *Los caminos de Heidegger*. Allí despliega una serie de aspectos en los que

la fenomenología heideggeriana se separa de la fenomenología husserliana y sostiene que la aparición del Dasein como unidad de análisis surge del estudio de la metafísica y la ética aristotélicas, que permitió a Heidegger “poner al descubierto los prejuicios ontológicos que seguían ejerciendo su influencia tanto en él mismo como en Husserl y en todo el neokantianismo a través del concepto de conciencia y, más aún, del concepto de subjetividad trascendental” (Gadamer, 2002: 111).¹⁰

De este modo, vemos cómo el intento de Heidegger por recuperar la pregunta por el ser lo conduce hacia una crítica radical a la concepción moderna del sujeto, y en qué medida esta crítica parece originarse en un alejamiento respecto de los desarrollos husserlianos acerca del yo constituyente, al tiempo que se da un acercamiento a la *Ética* aristotélica. Ahora bien, ¿por qué entonces estas investigaciones y su marco conceptual van desapareciendo paulatinamente a lo largo de la obra de Heidegger?

La permanencia de *Ser y Tiempo* en el proyecto de la filosofía trascendental: el Dasein como fundamento

En el artículo de Gadamer recién mencionado, el filósofo sostiene que, no obstante los puntos en los que Heidegger transforma la fenomenología husserliana, su pensamiento en la década del '20 continúa dentro del paradigma de fundamentación trascendental que su maestro compartía con los filósofos neokantianos, sólo que reemplazando ahora el ego trascendental por el Dasein fáctico (Gadamer, 2002: 115).

Esta interpretación puede constatarse desde los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*. En el §3, Heidegger sostiene que una de las cuestiones centrales que están implicadas en el replanteo de la pregunta por el ser es la fundamentación de las ciencias. En efecto, sólo efectuando una investigación capaz de poner en consideración el ser de la región del ente del que cada ciencia se ocupa pueden obtener éstas un fundamento. Estas indagaciones, a su vez, requieren de un hilo conductor: un examen del sentido del ser en general.¹¹

¹⁰ Sobre los elementos en que Heidegger se aleja de la fenomenología reflexiva husserliana, cf. además Dybel, 2005 y Palmer, 1988.

¹¹ Al respecto, afirma Heidegger: “...precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo

Sin esta aclaración fundamental, toda ontología fundante de una determinada región del ente, en la que se funde a su vez una ciencia, “es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia” (ST, §3 11/34).

A continuación, el filósofo alemán adelanta el tema que va a desarrollar a lo largo de la obra: en tanto que las ciencias son un modo posible en que el Dasein se comporta en su relación con el mundo, y como ente que se mueve siempre en una determinada precomprensión del ser, la ontología que funda toda ontología regional, es decir la *ontología fundamental*, debe adoptar la forma de una analítica del Dasein (ST, §4 13/36).

Más adelante, en una conferencia en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt, el 24 enero de 1929, Heidegger lleva a cabo una serie de aclaraciones en referencia al matiz antropológico con que es interpretada su obra.¹² El título de la conferencia, “*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*”, indica de antemano la intención del autor: delimitar su pensamiento frente a la antropología filosófica tradicional mostrando que la pregunta por la esencia del hombre es una pregunta ontológica, en tanto la determinación esencial de este ente es su comprensión del ser. Ahora bien, sólo en una metafísica del Dasein estas dos cuestiones, la pregunta “antropológica” y la pregunta “metafísica” por el ser, confluyen (Muñoz Pérez, 2009: 155).

Como podemos observar, el modo de acceso al replanteo de la cuestión central, la pregunta por el ser, es —en esta etapa al menos— una pregunta por el *sentido* del ser, y de esa forma, la investigación debe volverse necesariamente hacia el ente para quien el ser tiene sentido: el Dasein.¹³ Esto demuestra hasta qué punto, como adelantábamos con Gadamer, el pensamiento de Heidegger toma el claro matiz de un proyecto de fundamentación trascendental. Cristina Lafont se refiere a ello como “una estrategia trascendental sin sujeto trascendental” (Lafont, 2007: 268): en tanto que Heidegger introduce la temporalidad

previo sobre lo ‘que propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’” (ST, § 3 11/34).

¹² Seguimos aquí la interpretación de Enrique Muñoz Pérez acerca de esta conferencia, que aparece en el volumen 80 de la *Gesamtausgabe*, analizada por el autor en el artículo “El ser humano en el centro, pero no como ser humano” (Muñoz Pérez, 2009).

¹³ Acerca de la distinción entre ser y sentido del ser, cf. Sheehan, 2007, donde el autor desarrolla una tesis según la cual esta diferencia es la clave para comprender la originalidad de Heidegger frente a la metafísica aristotélica y la fenomenología husserliana, al tiempo que coloca al Dasein en el lugar de la cosa misma (*die Sache selbst*).

dad y, a partir de allí, la finitud y la facticidad en el *ego*, ya no puede hablarse de un *a priori* en sentido kantiano. Sin embargo, señala la autora, este tipo de proyecto aún “comparte con la filosofía trascendental su oposición a toda clase de realismo metafísico” (Lafont, 2007: 269). Así, lo que garantiza la posibilidad de hablar de un “mismo” mundo es la comprensión común en la que los individuos han crecido y se han ido familiarizando, incluso si su percepción varía (Lafont, 2007: 273).¹⁴

Habermas es todavía más radical cuando, en el capítulo dedicado a Heidegger en *El discurso filosófico de la modernidad*, intenta demostrar que, a pesar de su giro ontológico y hermenéutico, Heidegger sigue dentro de las consideraciones propias del modelo sujeto-objeto: aun cuando la analítica del Dasein como ontología fundamental permita mostrar el carácter derivado de la mera representación contemplativa y el giro hermenéutico de la fenomenología permita romper con el primado metodológico de la autorreflexión, Heidegger vuelve a caer en una filosofía del sujeto cuando sostiene que el Dasein es el ente que *soy cada vez yo mismo* (Habermas, 1989: 179-183). Esto lo llevaría precisamente al solipsismo con que se encuentra Husserl y a las aporías que de allí se siguen:

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto en favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer humano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad trascendental. [...] Ya se dé el primado de la pregunta por el Ser o la pregunta por el conocimiento, en ambos casos la relación cognoscitiva con el mundo y el habla constatadora de hechos, la teoría y la verdad de los enunciados, se consideran como los monopolios propiamente humanos que es menester explicar (Habermas, 1989: 184-185).

El reconocimiento de esta recaída habría obligado a Heidegger a em-

¹⁴ En su obra *La razón como lenguaje*, Lafont analiza en términos de una primacía del significado sobre la referencia el hecho de que, tanto en la filosofía de Heidegger como en la tradición del giro lingüístico alemán en el que éste se inscribe, la comprensión y el lenguaje común sean las instancias que determinan la identidad de la referencia. Cf. Lafont, 1993: 67-78.

prender el *viraje*. Siguiendo a Habermas, este giro puede entenderse bajo tres aspectos: i) como una renuncia al intento de fundamentación última que, como vimos, era propio de la filosofía del sujeto; ii) como un desplazamiento del Dasein respecto de ese lugar de fundamento; y iii) como un rechazo a toda filosofía que se remita a un primer principio (Habermas, 1989: 186). A partir de la *Kehre*, entonces, Heidegger pone en manos del propio Ser la significatividad en la que el mundo se muestra, un Ser que acontece como destino y que, además, muestra su productividad en el lenguaje. En efecto, en el *giro*, el Habla [*die Sprache*] es el lugar donde el Ser acontece. No obstante, aún se trata de una instancia finita, contingente y sujeta al devenir temporal, precisamente el mismo registro que corresponde al Ser. De esta forma, el sentido del ser ya no es determinado por el modo de ser del Dasein sino por “una apertura lingüística del mundo que prejuzga toda experiencia intramundana sin ser, a su vez, en medida alguna corregible por ésta; al contrario, como parte de la historia del ser, es la instancia última de validación de dicha experiencia” (Lafont, 1993: 77).¹⁵

Ahora bien, aun cuando, como señalamos, la insuficiencia de la analítica del Dasein en dirección a romper con la fundamentación de la metafísica en el sujeto habría sido reconocida por el propio Heidegger; creemos que el *giro* consolidado a partir de la década del '40 no responde sólo a motivos internos de la obra. En el artículo de Gadamer que hemos citado, éste sostiene que la reaparición de escritos de Heidegger a partir del año 1946, con la *Carta sobre el Humanismo* y *Caminos de Bosque*, luego de más de una década sin publicaciones, mostró que la reflexión del filósofo “había sobrepasado el marco de las instituciones científicas y de la autocomprensión de la filosofía como filosofía científica. [...] [Heidegger] había dinamitado por sí mismo tanto el marco de la ciencia como el de la metafísica” (Gadamer, 2002: 119). A continuación expondremos nuestra hipótesis al respecto, adelantando que, según creemos, son las reflexiones acerca del carácter ontológico de la técnica moderna y el consecuente empobrecimiento del lenguaje y del hombre lo que explica el desplazamiento hacia una *filosofía sin sujeto*.

¹⁵ Los aspectos problemáticos de esta hipostatización del lenguaje como instaurador del sentido del ser es desarrollada por Lafont en la obra antes citada, como la tesis del *holismo del significado* (Lafont, 1993: 78-80).

La técnica moderna y el empobrecimiento del lenguaje: desplazamiento del “sujeto” desde el lugar de fundamento a la posición de “objeto” disponible para el imperar de la técnica

En su conferencia de 1962 “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, Heidegger resume sus reflexiones acerca del carácter amenazante de la técnica, la importancia de una consideración ontológica antes que antropológica de la misma, y los efectos del despliegue tecnológico sobre el lenguaje y sobre el hombre, en tanto ente caracterizado por la capacidad de hablar. Allí señala que la transformación técnica del lenguaje en un sistema de envío y recepción de mensajes afecta a la esencia misma del hombre, puesto que éste es el único ente que tiene habla y el habla es, originariamente, el espacio en el que el ser de las cosas se muestra (Heidegger, 1996b).

A continuación desarrollaremos algunos aspectos de esta constelación, con el fin de mostrar en qué medida la comprensión subjetivista que piensa la técnica y el lenguaje como instrumentos creados y dominados por el hombre desaloja al propio sujeto de su posición de fundamento y lo convierte en mero objeto en manos de un acontecer que impera sobre él. En este marco se verá la importancia de la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje en la época del *viraje*, así como la aparición de la figura del poeta en el intento de interferir en la lógica de la técnica.

Habla y Ser: la relevancia ontológica del lenguaje poético

La urgencia de pensar las relaciones y efectos entre la técnica y el lenguaje se debe al modo en que, como ya adelantamos, Heidegger piensa este último luego del viraje.

Mientras que con la palabra *Rede* (discurso) se hacía alusión al modo constitutivo del Dasein por medio del cual el mundo se da siempre en una articulación significativa, con *Sprache* (Habla) se hace alusión a algo que excede el ámbito lingüístico humano: la instancia donde el ser *se dona* o *acontece*. Es por esto que Heidegger intenta hacer visible la distinción entre el lenguaje concebido desde el punto de vista antropológico como mero instrumento para referir el mundo exterior y los estados de conciencia, y el lenguaje entendido como aquello que permite al hombre tener mundo; esto es, como el espacio

en el que tiene lugar la genuina apertura del ser (Heidegger, 1958: 103, Hölderlin y la esencia de la poesía). Para este filósofo, el hecho de que se considere al lenguaje primeramente en su condición referencial es deudor de una idea metafísica según la cual a un sujeto se le presentaría perceptivamente una serie de objetos que, a los fines prácticos, deben ser llamados de alguna manera para poder ser evocados cuando ya no están en el campo sensorial. En esta versión, el lenguaje aparece como un ente disponible para el sujeto. Frente a esto, la conexión entre Habla y Ser, más allá de la famosa frase “El habla es la casa del ser”, intenta volver sobre una experiencia pasada por alto en la voluntad metodológica y verificacionista de dominio sobre el ente: la experiencia del sentido. Es decir, el hecho de que, antes de la pura contemplación, nos insertamos en un universo de sentido donde las cosas aparecen como tales a partir de la palabra que las nombra.

En este sentido, Heidegger sostiene que sólo el lenguaje dice lo que las cosas *son*. Esta instauración del ser en el lenguaje es analizada, entre otros, en el texto correspondiente a la conferencia “La esencia del habla”, cuando el filósofo interpreta el verso: *ninguna cosa sea donde falta la palabra*, perteneciente al poema de Stefan George, “La Palabra”, diciendo que “algo es solamente cuando la palabra apropiada – y por tanto pertinente – lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal” (Heidegger, 2002: 123, La esencia del habla).

Ahora bien, Heidegger señala al mismo tiempo que el Habla misma, como morada del ser, nunca o casi nunca llega al lenguaje. De ella no se puede *hablar*, precisamente porque de esa manera se la objetivaría y distorsionaría. La relación del hombre con el Habla, y desde allí con el ser, no puede producirse desde una actitud cognoscitiva sino sólo a partir de una disposición para escuchar lo que de allí proviene, en la forma de una experiencia en la que el ser *habla* en el Habla (Heidegger, 2002: 119, La esencia del habla).

Frente a esto, la búsqueda de respuestas, la necesidad de certeza, la indagación que manipula objetos y los dispone según el afán de alcanzar verdades útiles son actitudes que violentan el estar de las cosas e impiden *demorarse* entre ellas, permanecer en su cercanía y escuchar lo que de ellas proviene (Heidegger, 1996a: 18, El origen de la obra de arte). No obstante, esa experiencia no depende de la voluntad de un sujeto. Como mencionábamos, lo que se requiere es una *disposición* para ella. Esta disposición, a su vez, es

preparada por los poetas. A esto se refiere Heidegger en 1946 en su *Carta sobre el humanismo*:

Efectivamente, “sujeto” y “objeto” son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la “lógica” y la “gramática” occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar (Heidegger, 2007: 260).

Volveremos sobre esta cuestión luego de analizar en qué medida la técnica representa un ataque a este espacio abierto por el Habla.

La técnica desde un punto de vista ontológico y el carácter radical de su amenaza

Las reflexiones de Heidegger sobre la técnica señalan de qué modo el paradigma moderno parece entrar en crisis ante el carácter amenazante y la dimensión planetaria que alcanza el desarrollo tecnológico en el siglo XX, en la medida en que este engranaje ya no parece requerir del “sujeto” para su funcionamiento, e incluso lo sumerge en su lógica como una pieza más.

Esta consecuencia problemática no sería otra cosa, según este filósofo, que la consumación de un modo de concebir el ser del ente originado en los comienzos mismos de la metafísica. En este sentido, el concepto de *maquinación* [*Machenschaft*] que Heidegger utiliza para reflexionar sobre esta cuestión en la década del '30 y frente a los acontecimientos que se avecinan sobre Europa, un concepto todavía vinculado, en cierta medida, con la capacidad de acción humana, es radicalizado en los años siguientes hasta alcanzar su forma final en *La pregunta por la técnica*, de 1953.¹⁶

Esta conferencia comienza con la siguiente afirmación: “En todas partes estamos encadenados por la técnica sin que podamos librarnos de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos” (Heidegger, 2001: 9). Esta sujeción, que excede la actitud individual, exige una reflexión sobre el modo de *ser* de este fenómeno que articula desde el comienzo la relación del hombre con su entorno.

En general, el desarrollo tecnológico ha sido considerado como una

¹⁶ Al respecto, cf. Parente, 2010a y Giardina, 2010.

“prótesis” necesaria para suplir las carencias de nuestra especie, escasamente equipada desde el punto de vista de las adaptaciones biológicas.¹⁷ Así, la técnica surgiría como respuesta del hombre a la necesidad de supervivencia en un medio para el que carece de recursos; es decir, como un medio destinado a un fin determinado. Sin embargo, para Heidegger esta concepción antropológico-instrumental impide efectuar la pregunta por la verdadera esencia del fenómeno. Si bien la idea de una prótesis puede dar cuenta del surgimiento de la técnica, no permite explicar el carácter peculiar que ésta adquiere en la modernidad.

Mientras que en épocas pasadas la técnica tenía un carácter artesanal, determinado por el modo en que los instrumentos se coordinan con la acción de los elementos, como las aspas del molino (Heidegger, 2001: 16), en la modernidad se invierte la relación; esto es, la naturaleza se pone a disposición de la técnica: “Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica” (Heidegger, 2001: 16). Es por esto que su esencia, afirma Heidegger, se plantea como una provocación, como una exigencia o imposición [*Gestell*] para que la naturaleza dé sus frutos, de modo que, en un registro ontológico, la técnica aparece como un modo unidimensional de interpelar a las cosas. Bajo su imperio, no se piensa en el *ser* de las cosas sino que se las concibe de antemano como meras existencias en reserva, como un stock dispuesto para la utilización. Pero más aún: este modo de comprender al ente no sólo ya no está en manos del “sujeto”, sino que además emplaza o provoca al propio hombre a comportarse de acuerdo con la lógica de la imposición. Como señala Mario Presas,

[e]l orden técnico-sistemático, que encierra para el hombre moderno la más alta meta de la cultura, deriva, con toda coherencia, de una previa geometrización o cuantificación de lo real. De tal modo es así, que el hombre mismo, en tanto “cosa que piensa”, pone entre paréntesis su misma situación concreta, su índice existencial. La verdad del hombre

¹⁷ Para una exposición detallada de esta concepción dominante en la reflexión filosófica sobre la técnica, cf. Parente, 2010b.

moderno, pues, se desliza, subrepticamente, hacia el despótico imperio de la cantidad (Presas, 1961: 83-84).¹⁸

A partir de estas consideraciones, es posible ver que el peligro que encierra esta comprensión ontológica del ente es doble. En primer lugar, existe la posibilidad de que la meditación sobre la esencia de la técnica sea pasada por alto y la imposición llegue a aparecer como el único modo posible y natural de trato con las cosas, olvidando que existen formas más originarias de desocultamiento. Esto implica el peligro de que el hombre mire al mundo ya sólo como un mero almacén de existencias; es decir, de que el hombre se convierta en un mero “solicitador de existencias” (Heidegger, 2001: 25). En segundo lugar, el carácter amenazante de la técnica reside en el peligro de que el hombre mismo adquiera el carácter de mercancía. De este modo, la amenaza no vendría originariamente de los *efectos* del desarrollo técnico sino del modo en que la técnica interpela a los entes, que el sujeto aplica a sí mismo: “Por un trágico contagio, su espejo interior le devuelve al hombre una imagen caricaturizada de él mismo. Lo asombroso es que casi ni nos asombramos de vernos transmutados en pequeñas máquinas [...]” (Presas: 1961: 84).

En este sentido, afirma Heidegger que tanto peor estamos entregados a la técnica cuanto más la consideramos, precisamente desde el punto de vista del sujeto, como un objeto disponible y por lo tanto neutral *per se*. Esto nos hace completamente ciegos para su esencia. Es por esto que el sujeto moderno sobre el cual se emplazaba, se re-presentaba la realidad, queda reducido y es apropiado por el devenir tecnológico como una pieza más, como materia prima en el despliegue de lo que Heidegger llama la “usura” del ente [*Vernutzung*] (Heidegger, 2001: 70, Superación de la metafísica).

En la conferencia ya mencionada, “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, Heidegger reflexiona sobre la amenaza que la esencia de la técnica implica también para el lenguaje, a partir de un análisis de la comprensión respecto de estos dos fenómenos que surge de la posición moderna del hombre como sujeto (Heidegger, 1996b). Allí señala que la representación

¹⁸ Esta situación puede verse reflejada en novelas como *El proceso*, de Kafka, o *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rilke, así como en el análisis de Max Weber acerca de la “jaula de hierro” en la que el progreso incontrolado encerraría al hombre. Al respecto, cf. Presas, 1987 y González García, 2004.

habitual acerca del habla como capacidad y obra del hombre, que implica el hecho de expresar y participar a los demás de los pensamientos con el fin de entenderse en la comunicación, habilita su consideración puramente instrumental. Precisamente, la interpretación del lenguaje como herramienta para la comunicación es la que cobra auge en la era de la técnica moderna: el lenguaje es información, y cuanto más unívoco y seguro sea, más aún se afirmará en su carácter de útil. Ahora bien, esta concepción, cuyo ejemplo más acabado es el lenguaje computacional, representa al mismo tiempo un ataque al modo propio de ser del lenguaje; esto es, a su capacidad de mostrar al hombre la relación esencial entre las palabras y las cosas, ya no bajo la forma de la referencia sino, como desarrollamos en la sección anterior, en tanto que apertura al ser de la cosa.

A esto se refiere Heidegger cuando, en su conferencia de 1951 “Construir Habitar Pensar”, sostiene:

La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje [...]. Sin embargo, mientras tanto, por el orbe de la tierra corre una carrera desenfundada de escritos y de emisiones de lo hablado. El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a lo no hogareño [...]. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos traer desde nosotros al hablar, el lenguaje es la suprema y la que, es todas partes, es la primera (Heidegger, 2001: 108).

Así, el Habla confía al hombre la posibilidad de otro tipo de trato con las cosas, distinto de la exigencia y la provocación a que lo urge la técnica. En contraposición, el lenguaje pensado como información reproduce la relación unilateral de dominio y representación, que sólo permite acceder a las cosas en su carácter de objetos disponibles. Al mismo tiempo, y como vemos en la cita, esta amenaza que pesa sobre el lenguaje pesa también sobre el hombre, en tanto que su esencia consiste en ser hablante; es decir, en tanto ente que es requerido por el lenguaje para mostrar lo que es.

En medio de este panorama, la capacidad operativa con que el sujeto

moderno se autocomprende –capacidad que, por otra parte, fundamenta ontológicamente toda empresa humana– hace suponer que los excesos de la técnica pueden ser subsanados con un “buen uso” de la misma, desarrollando nuevas tecnologías destinadas a revertir las consecuencias no esperadas de los “avances” anteriores. Frente a esto, Heidegger es terminante. En la conferencia de 1955, *Serenidad*, afirma: “Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre [...] hace tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana, porque no han sido hechos por el hombre” (Heidegger, 1994: 24).

Es por eso que, para este filósofo,

[...] ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de Estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encausar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época (Heidegger, 1994: 25).

Esto mismo reitera años después, en 1966, en su entrevista con *Der Spiegel*, cuando ante la pregunta por las posibilidades de la filosofía para intervenir en este proceso, afirma: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos” (Heidegger, 2009: 71).

Ahora bien, si la técnica moderna desplaza al sujeto del lugar de dominio sobre lo ente y si el intento de recuperación de la capacidad de dominio redundante en una reproducción y consumación de la esencia de la técnica, ¿qué puede operar el hombre frente a las amenazas que este fenómeno representa?

La “salida”, como podemos prever, no puede pensarse como una tarea encaminada a dominar el desarrollo tecnológico y sus consecuencias negativas sobre el espacio vital humano. Como señala Dominique Janicaud en su discusión sobre el rol de la filosofía heideggeriana en las disputas ecológicas actuales, “para Heidegger toda ideología de transformación inmediata o directa de la dominación es un sub-producto de la metafísica de la edad técnica” (Janicaud, 1993: 54).

No obstante, hay una serie de indicaciones en los escritos del filósofo que se dirigen a este punto, mostrando la relevancia de un retorno al Habla para transformar el modo técnico de comprensión del entorno: la exhortación que señala de qué manera debemos pensar las cosas proviene del lenguaje. Es necesario, por lo tanto, reconocer que el espacio de fundamento en que se alzaba el sujeto está en ruinas y darse a la escucha de lo que el lenguaje dice, para disponernos a una nueva experiencia que permita pensar de otro modo el ser del ente.

La relevancia del lenguaje frente a la técnica desatada: del sujeto al poeta

En la conferencia que mencionábamos antes, *Serenidad*, Heidegger traza una distinción entre el modo de pensar *calculante* que subyace a la actitud tradicional respecto de la técnica, es decir a la confianza en la posibilidad de dominar el desarrollo tecnológico, y el modo de pensar *meditativo* que se requiere para hacer frente, de hecho, a la esencia de la técnica. Allí señala que en la actualidad se huye ante un modo de pensar que implica reflexionar y demorar junto a las cosas, “en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (Heidegger, 1994: 18), mientras que el pensar que se considera útil y en constante ejercicio es el que caracteriza a toda empresa e investigación.

Ahora bien, ese pensar meditativo está directamente vinculado con la posibilidad que mencionábamos antes de hacer una experiencia con el lenguaje. En efecto, es esto lo que permite, para Heidegger, interferir en ese mecanismo que todo lo reclama y que no se detiene en la progresión de su cálculo, ocultando bajo el aspecto de la objetualidad la verdadera esencia de las cosas. Al respecto, el filósofo aclara que esa experiencia no puede ser producida por el sujeto, *porque no depende de él*. Por el contrario, *hacer* significa en este contexto “sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello” (Heidegger, 2002: 119, *La esencia del habla*). Pero, ¿cómo puede acceder el hombre a ella?

Según Heidegger, esta experiencia, que para nosotros es fugaz, es para el poeta el lugar de su poesía: en el poema éste intenta llevar al lenguaje la experiencia que él mismo hace con el Habla. En este sentido, la posibilidad de una salida al imperar de la técnica, salida que ya no está en manos del sujeto, parece recaer en una experiencia con el Habla, a través de la figura del

poeta. De hecho, en la entrevista con *Der Spiegel*, inmediatamente después de afirmar que “sólo un dios puede aún salvarnos”, Heidegger continúa: “la única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios, o para su ausencia en el ocaso” (Heidegger, 2009: 71-72).

En la conferencia de 1936, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, el filósofo intenta explicar este rol del poeta. Allí comienza señalando que la poesía aparece como una ocupación inofensiva, alejada de la acción y por lo tanto, sin un carácter transformador (Heidegger, 1958: 100). Sin embargo, Hölderlin llama al lenguaje “el más peligroso de los bienes”, y afirma que éste ha sido dado al hombre “para que muestre lo que es”. De este modo, se esconde en el Habla la posibilidad de apertura al ser de los entes: en ella aparece por primera vez el mundo, pero en ella se da también la posibilidad de ocultamiento. En esto reside su peligro, un peligro que, como vimos, se actualiza en la comprensión técnica del lenguaje como información.

No obstante, Hölderlin parece indicar que no es “el” hombre en general sino el poeta quien tiene a su cargo la tarea de mostrar de qué manera el ser se instaura en el lenguaje. A la pregunta “¿quién capta en el tiempo que se desgarrar algo permanente y lo detiene en una palabra?” (Heidegger, 1958: 106), Hölderlin responde: *Pero lo que permanece, lo fundan los poetas*. Heidegger retoma este verso señalando que el fundamento, lo que sostiene al ente en su totalidad, esto es, el ser, requiere del poder de instauración de la poesía: “El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son” (Heidegger, 1958: 107), pero no en la forma de *dar* un nombre a lo ya conocido de manera pre-lingüística, sino trayendo a las cosas a su ser a través de la palabra; es decir, fundándolas. Por lo tanto, la poesía no es un adorno o un divertimento al que el hombre se entregue en ciertas ocasiones sino la más alta de las ocupaciones.¹⁹ A raíz de esto afirma en la conferencia de 1946 “¿Y para qué poetas?”:

Los poetas son aquellos mortales que [...] sienten el rastro de los dioses huidos, siguen el rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales

¹⁹ En efecto, “La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y sin embargo es al contrario, pues lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad” (Heidegger, 1958: 111).

el camino hacia el cambio [...]. Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de *estos* poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de este tiempo que – cobijándolo – oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos (Heidegger 1996a, 244. El subrayado es del autor).

Como podemos ver, el tiempo del imperar de la técnica es un tiempo en el que los dioses han huido, en el sentido de que ya nada reúne a los hombres, que ahora son mencionados simplemente como “mortales”. Frente a este panorama, es el poeta quien puede recuperar el rastro y, a partir de su ocupación con el lenguaje, como espacio para la apertura del ser, generar la posibilidad de una experiencia que abra un modo de comprensión de los entes alternativo al de la técnica.

Conclusiones

En el transcurso de este artículo hemos intentado mostrar de qué manera la preocupación temprana de Heidegger por replantear la pregunta por el ser lo lleva a un análisis del ente que posee una relación privilegiada con él y, en consecuencia, a un alejamiento de la concepción husserliana de la subjetividad. Antes que en su maestro, el filósofo alemán encuentra en Aristóteles una forma de pensamiento que le permite comprender el modo originario en que el “sujeto” se comporta respecto del mundo y, en este comportarse, tiene una precomprensión del sentido del ser.

También vimos de qué modo Heidegger se aleja posteriormente de la analítica del Dasein como ontología fundamental. Si bien la analítica existencial se planteaba a partir de la exigencia de acceder fenomenológicamente al único ente que se distingue de los demás por poseer una precomprensión del ser –exigencia para la cual el concepto de sujeto era inadecuado–, el giro que toman las investigaciones heideggerianas –la llamada *Kehre*– aparece como necesidad de retornar al pensar del Ser ante fenómenos como la devastación de la Tierra, la reducción del hombre a mero objeto o la transformación del lenguaje en información. Textos clave de esta segunda época intentan resaltar el desplazamiento o descentramiento que las conquistas del sujeto moderno a partir del dominio sobre la naturaleza han acarreado para el propio sujeto.

En este marco, la figura del poeta aparece en contraposición al carácter

de dominación que reviste al sujeto moderno y a su consecuente transformación en mera “mercancía”. Precisamente, la consumación de la concepción metafísica moderna en la forma de una completa disponibilidad del objeto por parte del sujeto que supone la técnica ha llevado a una inversión de la relación de dominación, de modo que el hombre ya no *essujeto* sino que *está sujeto* a un modo de comprensión del ser del ente que lo excede y lo coloca a él mismo entre las mercancías disponibles.

Ahora bien, en un espacio en el que el hombre ya sólo responde a la solicitud de la técnica y donde el lenguaje prolifera bajo la forma de información, es el poeta, por tener otro tipo de trato con el lenguaje, el único capaz de escuchar la interpelación del Ser, que indica la esencia de las cosas, en contraposición a la lógica de la disponibilidad y la manipulabilidad del ente, constitutiva de la esencia de la técnica. De esta manera, Heidegger puede mantener su proyecto de búsqueda del sentido del ser, pero sin recaer en una filosofía del sujeto, al mismo tiempo que puede responder a los desafíos de la técnica –ontológicamente entendida como consumación de la subjetividad moderna –desde una actitud que escapa a la lógica impositiva de este fenómeno.

Bibliografía

- Dybel, P. (2005). The Idea of Phenomenology as a Description of “*Die Sachenselbst*” in Husserl and Heidegger (pp. 247-258). En A. Wiercinski (ed.), *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Toronto: Hermeneutics Press.
- Gadamer, H.-G. (2002). El camino al viraje. En *Los caminos de Heidegger* (pp. 109-124). Barcelona: Herder.
- Giardina, M. (2010). La devastación de la Tierra en el Heidegger de los años ’30: lo gigantesco y la maquinación (pp. 145-167). En L. Catoggio & D. Parente (Comps.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, Mar del Plata: Eudem.
- González García, J. M. (2004). Max Weber y Rilke: la magia del arte en el mundo desencantado. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXX(2), 225-248.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Madrid: Taurus. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Heidegger, M. (1958). *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Trad. Samuel Ramos.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. Barcelona: Serbal. Trad. Ives Zimmermann.
- Heidegger, M. (1996a). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M. (1996b). Lenguaje de tradición y lenguaje técnico. *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, 1, 10-20.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Trad. Jorge Eduardo Rivera C.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal. Trad. Ives Zimmermann.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal. Trad. Ives Zimmermann.
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M. (2009). Entrevista del *Spiegel*. En *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934* (pp. 51-83). *Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos. Trad. Ramón Rodríguez.
- Janicaud, D. (1993). Frente a la dominación. En R. Schürmann & D. Janicaud. *Heidegger y la filosofía práctica* (pp. 49-75). Córdoba: Alción Editora. Trad. Diego Tatián.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- Lafont, C. (2007). Hermeneutics. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.). *A Companion to Heidegger* (pp. 265-284). Oxford: Blackwell.
- Llano, A. (1984). *Metafísica y Lenguaje*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- McGrath, S. (2005). The Early Heidegger's Critique of Husserl. En A. Wiercinski (Ed.). *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* (pp. 265-273). Toronto: Hermeneutics Press.
- Muñoz Pérez, E. (2009). El ser humano en el centro, pero no como ser humano, en A. Rocha de la Torre (Ed.). *Martin Heidegger: La experiencia del camino* (pp. 144-160). Barranquilla: Ediciones de la Universidad del Norte.
- Palmer, R. (1988). *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

- Parente, D. (2010a). De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*. El tránsito heideggeriano hacia un concepto unidimensional de la técnica. En L. Catoggio & D. Parente (Comps.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30* (pp. 65-91). Mar del Plata: Eudem.
- Parente, D. (2010b). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: Edulp.
- Presas, M. (1961). El destino del hombre y la técnica. *Revista de Filosofía*, 10, 82-87.
- Presas, M. (1987). La magia del arte en el mundo desencantado. *Criterio*, (1999/2000), 690-693.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- Sheehan, Th. (2007). Dasein. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.). *A Companion to Heidegger* (pp. 193-213). Oxford: Blackwell.
- Volpi, F. (2009). *Ser y Tiempo: ¿una versión moderna de la Ética Nicomaquea?* En A. Rocha de la Torre (Ed.). *Martin Heidegger. La experiencia del camino* (pp. 3-31), Barranquilla: Ediciones de la Universidad del Norte.

Los autores

Matías Abeijón

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es docente de la carrera de Psicología de dicha universidad. Es becario UBACyT para realizar una tesis de Doctorado en Psicología sobre la psicología en los escritos tempranos de Michel Foucault. Ha publicado diversos trabajos en revistas científicas, capítulos de libros y contribuciones a actas de reuniones científicas.

Paola Sabrina Belén

Profesora y Licenciada en Historia de las Artes Visuales (FBA – UNLP), Especialista en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF) y alumna del Doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Jefa del Departamento de Estudios Históricos y Sociales (Facultad de Bellas Artes-UNLP). Profesora Adjunta Ordinaria en la cátedra de Estética/Fundamentos estéticos (FBA-UNLP) Ha sido becaria en el sistema de becas internas de la UNLP. Ha recibido el Premio a la Labor científica, tecnológica y artística en la categoría: Investigador en formación de la UNLP y ha participado en carácter de expositora en diversos Congresos, Encuentros y Jornadas tanto nacionales como internacionales. Ha publicado diversos trabajos en actas de Congresos y Jornadas y en revistas nacionales e internacionales. Es co-autora del libro Aportes epistemológicos y metodológicos de la investigación artística y autora de capítulos de libros.

Luisina Bolla

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de los proyectos de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk

(H653) y de la Dra. María Luisa Femenías (H591), analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta graduada en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de doctorado en Filosofía bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk, proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la Filosofía de Género, en diálogo con las corrientes materialistas actuales en el ámbito de los estudios de Género.

Luciana Carrera Aizpitarte

Profesora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es docente en la cátedra de Metafísica de esta institución. Se ha desempeñado como becaria doctoral de CONICET. Actualmente se encuentra concluyendo su tesis en el Doctorado en filosofía de la Universidad Nacional de La Plata sobre “El problema del ser y su relación con el lenguaje poético: origen, naturaleza y resonancias del análisis de la poesía en la filosofía de Heidegger”. Ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas, argentinas y extranjeras, capítulos de libros, contribuciones a congresos, etc.

Hernán Fair

Licenciado en Ciencia Política, Magíster en Ciencia Política y Sociología y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es Investigador asistente en CONICET con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Quilmes. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Su tema de trabajo actual es: “Supervivencia, crisis y derrumbe de la hegemonía neoliberal en el gobierno de la Alianza (2001). Una comparación con los tiempos de Menem”.

Pedro Karczmarczyk

Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la UNLP. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (Gadamer: aplicación y comprensión 2007 y El argumento del lenguaje privado a contrapelo, 2011), y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela

francesa de epistemología” en Estudios de epistemología, Universidad Nacional de Tucumán, n° 10, 2013 y “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux” Décalages. An Althusser Studies Journal, Occidental College, Los Ángeles, n° 4, 2014). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

Guadalupe Reinoso

Licenciada y Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es Becaria posdoctoral de CONICET y Directora del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales y del exterior, como así también múltiples colaboraciones en volúmenes colectivos. Su tesis de doctorado versó sobre “Conocimiento, filosofía y terapéutica. Estrategias y enfoques escépticos y antiescépticos en la confrontación L. Wittgenstein-G. E. Moore en torno a la certeza”.

Gustavo Robles

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata y doctorando del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña además como docente en la cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Fue becario doctoral de CONICET y actualmente se encuentra realizando una estancia de investigación en la Goethe-Universität Frankfurt (Alemania) mediante una beca DAAD. Su tema de trabajo es “La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno”.