

Cuadernos-FHyCS, 2009, pp. 37-52.

# **De Sujetos y representaciones: la muerte del sujeto en M. Heidegger.**

De Mauro Martín Adrián.

Cita:

De Mauro Martín Adrián (2009). *De Sujetos y representaciones: la muerte del sujeto en M. Heidegger*. Cuadernos-FHyCS,, 37-52.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/martindemauro/80>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pdgf/dsm>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## SUJETOS Y REPRESENTACIONES

Martin A. De Mauro Rucovsky  
Escuela de Filosofía – UNC  
molotov108@gmail.com

Grupo de investigación: Incorporaciones, corporalidad, ciudadanía y abyección  
S ECyT/Museo de Antropología/U.N.C

*«La subjetividad absoluta sólo se consigue mediante un estado, un esfuerzo de silencio»  
Roland Barthes - La cámara lúcida*

*«En definitiva, más que afirmar o negar la existencia de un “sujeto”, hay que indagar las condiciones de emergencia de aquellos modos específicos de conciencia histórica, o dicho en sus términos, aquel tipo particular de discurso que permitió eventualmente imaginar al Hombre-como-Sujeto, y cómo, en determinado momento, dicho discurso entró en crisis»  
Elías Palti -El “retorno del sujeto”-*

*«Porque Yo es otro. ¿Qué culpa tiene el cobre si un día se despierta convertido en corneta? Para mí es algo evidente: asisto a la apertura, a la expansión de mi propio pensamiento: lo miro, lo escucho: lanzo un golpe de arco: la sinfonía se remueve en las profundidades, o entra de un salto en escena.»  
Arthur Rimbaud -carta a Paul Demeny a Charleville-*

### Introducción

Partiendo desde un camino errante y sin puntos fijos (sean de salida o de llegada) indagaremos a modo de ensayo las diversas configuraciones sobre la subjetividad. Rechazaremos de plano la línea recta, el discurso unívoco, la monocorde interpretación del texto y por cuanto relato autocentrado o discurso continuo. El presente es una escritura de búsqueda, de una búsqueda por venir, búsqueda plural, fragmentaria y heterogénea que ocurre en intersticios, en pasajes y bisagras ocasionales. Si la línea recta presupone un origen y un fin, una superación del pasado hacia un futuro pleno, asumiremos en cambio una concepción circular donde se admite estar en lo mismo pero de manera distinta, se presupone volver al punto de partida, que todo comienza a cada instante; en tanto que el círculo avanza, cada punto es su plenitud, por lo tanto un olvido, una supresión, cada punto contempla todo, pero a su vez, en el vértice de la paradoja, nunca se cierra.<sup>1</sup>

Transitaremos estas sendas fenomenológico- hermenéuticas focalizando las condiciones de emergencia de un discurso que asume como tarea la crisis del sujeto metafísico, tránsito del cogito herido a la quiebra del sujeto y la objetividad moderna. Nos preguntamos pues sobre la tarea transversal de “Determinar qué -o eventualmente quien- sucede al sujeto”<sup>2</sup>. Las lecturas que nos atraviesan de modo vacilante y pendular presuponen como camino del pensar a Martin Heidegger.

---

<sup>1</sup> “La crítica apunta a los soportes de una concepción lineal; tampoco el círculo puede alcanzarse, cerrarse, pero la concepción circular corrompe, destruye la metafísica de la linealidad”. Véase, Del Barco Oscar. Leer Blanchot prólogo En “La ausencia del libro- Nietzsche y la escritura fragmentaria”. Maurice Blanchot. Edición digital disponible en: <http://www.divshare.com/download/2409381-b9b> (12-11-08)

<sup>2</sup> Esta es la tarea perentoria que atribuye Jean Luc Marion a la empresa fenomenológica. Cfr. “El Interpelado”. Traducción de Juan Luis Vermal, publicada en Taula, quaderns de pensament, 13-

Para acometer esta empresa circular haremos uso de una triple nomenclatura, a saber una 'Topografía de ubicación general', unas 'Coordenadas específicas' y un 'círculo historiográfico'. Y esto en razón de identificar el umbral epistemológico y la estructura de transmisión de la noción de sujeto-subjetividad:

#### 1. Topografía de ubicación general.

Nos sabemos inmersos en una escena de lectura que reclama "Historicidad" del saber y donde el surgimiento de la idea de subjetividad como *Unding* (literalmente, no-cosa<sup>3</sup>) es posible en el suelo epistemológico moderno el cual corresponde a la "época de la representación" (en Heidegger) o la "época del lenguaje" (en términos de E. Palti retomando a E. Cassirer). Frente a esa época (léase suelo arqueológico-epistémico de positivities) bien nos reconocemos en la disolución parcial del ego y en la confrontación de su vacío inherente. De un modo más amplio, puede mencionarse la disolución del ser y el sendero al nihilismo: "ser mismo (que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento, sino como anuncio y «relato», lo cual parece ofrecer el sentido del aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología"(...).<sup>4</sup> La nueva episteme nacida al sol de un recorrido variopinto (que incluye desde Nietzsche hasta Heidegger, E. Husserl, J. Derrida, M. Foucault por tomar algunos casos) indaga esa fisura ontológica misma.

Desde esta perspectiva se abandona toda referencia teleológica (dislocación de las concepciones evolucionistas de la historia) lo que implica que el cambio histórico es la contingencia de los sucesos<sup>5</sup> y puede traducirse en términos fenomenológicos como la radical contingencia de nuestros modos de comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Esa grieta ontológica será entonces constitutiva de todo orden de saber, es lo que J. Derrida bautizó con el nombre de *Khôra*<sup>6</sup>: aquel lugar vacío anterior a la formación del sujeto, del ego, del mundo y de la escisión misma entre sujeto y objeto. Espacio fenomenológico de posibilidad/imposibilidad de donde emerge la acción intencional (ego-sujeto). No es un soporte en sentido ontológico (y antropomórfico) o espacio de fundamentación, dador u origen. En todo caso podríamos nominarla como abertura, espacio general, lugar-indicación del abismo, estructura sin fondo, receptáculo total o hendidura. En términos heideggerianos podríamos situar la *khôra* en "la diferencia" y el lugar entre el ser y el ente. En términos platónicos la *khôra* no es una determinación sensible ni inteligible, no corresponde ni al devenir ni a la eternidad de ahí entonces que podríamos señalar que tampoco es un discurso sobre el ser. Espacio especificado y determinado, ocupado por entes pero no identificado con estos, espacio de posibilidad e

---

14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990. Pag.1. Edición digital disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/marion.htm>

<sup>3</sup> Cfr. E. Palti. *El "retorno del sujeto"*. En Prismas, Revista de historia intelectual. N° 7, 2003. Pág. 33

<sup>4</sup> Vattimo. G. "La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger". Publicado en *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991. Pág.3 Edición digital disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/crisis-subjetividad.htm#\\_edn3](http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/crisis-subjetividad.htm#_edn3)

<sup>5</sup> Véase. R. Koselleck. *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Edit. Paidós, 1993

<sup>6</sup> Derrida retoma el planteo discursivo del *Timeo* de Platón. Al respecto véase P.Friedländer. "Platon. Verdad del ser y realidad de Vida.". Edit. Tecnos. Madrid, 1989. Y en este mismo sentido I.M. Crombie. "Análisis de las doctrinas de Platón". Edit. Alianza. Véase también Butler, Judith., (2002), *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.

imposibilidad de acciones intencionales pero que no se agota en ellas, en palabras de Derrida es un “destinatario receptivo y receptáculo de todo lo que va a inscribirse de aquí en más”.<sup>7</sup>

La fractura de este abismo ontico-antropológico hace ecos en el completo “aparato humanista”. Sea en la historia, sea en la escritura (y por entonces el lenguaje), el arte (y la estética como autoreflexión de sí), la ética (o sistema moral), la política, sean disciplinas varias y yuxtapuestas que caen bajo la duda.

En efecto, una ruptura conceptual fundamental involucra el lenguaje como tal. Abandonar el soporte ontológico de la escritura, donde el sentido es el sujeto, donde la unicidad está atada a la metafísica de la presencia, el afuera del lenguaje es el no-sentido, el sujeto ausente, la dispersión, la pérdida de un centro dador de sentido.<sup>8</sup> Si el *subjectum* entendido como substancia (sustrato de la predicación y de la representación)<sup>9</sup> decae esto acarrea la fisura de toda la constelación de dominio monolingüístico (o logocéntrico), en otros términos, la mirada del ojo cíclope que enceguece (“el de la razón, una razón, su razón” señala fugazmente O. Del Barco<sup>10</sup>). Identidad consigo misma desdoblada, dislocación de la mismidad, identidad que deja de coincidir con sí misma. En palabras de Del Barco: “Esta es la experiencia fundamental: la desaparición del sujeto”.<sup>11</sup>

El suelo de positivities del que somos contemporáneos puede resumirse entonces: “ausencia de Idea, ausencia de Obra, ausencia de Libro, o, en otras palabras ausencia de Dios (“Dios ha muerto”...sino en la muerte del hombre)”<sup>12</sup>. Conjuntamente con esta pérdida de sentido, lo que perdemos “es el hombre (el hombre paradigmático: espíritu, doble), lo que se gana sobre su muerte es la ausencia, el afuera. El afuera quiere decir lo desconocido, la ruptura del círculo sistemático del saber (...)”<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr. J. Derrida. “*Khôra*”. Edit. Alción, Córdoba, Argentina, Mayo de 1995. Pág. 14. Edición digital disponible en <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/kora.htm>

<sup>8</sup> Esta quiebra del sujeto-substante podemos traducirla al ámbito del lenguaje. Cfr. Michel Foucault. *El pensamiento del afuera*. Ed. Pre-textos (Trad. de Manuel Arranz), Valencia, 1989. La tesis que guía a Foucault en este ignoto opúsculo podría resumirse en lo que sigue: “el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto”. El ser del lenguaje o la pregunta por el que del lenguaje es el afuera del mismo (insistiendo: su oculta exterioridad). Es decir, en palabras de Foucault: *Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión, y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman(...)*”

<sup>9</sup> “Aquellos que sostiene o subyace a todos los predicados”. Aquí la referencia ineludible es M. Heidegger: *La época de la imagen del mundo* en “Caminos del bosque”. Edit. Alianza. (Versión de H. Cortés y A. Leyte) Pags.73-77,88-89.

<sup>10</sup> Del Barco Oscar. *Leer Blanchot*. Pág.22.Op. Cit.

<sup>11</sup> Del Barco Oscar. *Leer Blanchot*. Pág.14.Op. Cit

<sup>12</sup> Del Barco Oscar. *Ibidem*. Pág.11.

<sup>13</sup> Del Barco Oscar. *Ibid.* Pág.12

## 2. Coordenadas específicas.

En el marco epocal de “la desaparición del sujeto” metafísico occidental, podemos adoptar dos estrategias o *formas de sucesión*<sup>14</sup> exploratorias; Bien podemos asumir como propio el lugar vacío, el espacio de abismo y fisura óptica abandonando todo intento de restauración o fundamentación del mismo. Conjuntamente la otra vía es repetir en diferido, continuar insistiendo por la subjetividad pero de un modo no sustantivo o autocentrado. Es decir, una estrategia aboga en: “abolir para siempre el sujeto, para sustituirlo por la ausencia misma de heredero (como pretendió hacerlo Nietzsche)”, y en cambio la otra sostiene “vacilar en repetir en cada oportunidad la función de la subjeti(vi)dad de un modo siempre diferente”<sup>15</sup>. Es decir, si Heidegger es crítico de la historia de la metafísica en sus mismo términos este se acomete una lectura crítica de la misma pero en sus mismo términos (una repetición en modo diferido), la pregunta será entonces, ¿queda preso del aquello que critica por hacer uso de sus propias herramientas?.

## 3. Círculo historiográfico

Bien podemos leer a M. Heidegger desde esta nomenclatura. Inscripto en la fisura ontológica del antropologismo (topografía de ubicación general) asimismo asumiendo un recorrido singular biográfico e intelectual que va desde repetir la función de la subjetividad de modo diferente hasta la abolición del sujeto para asumir el abismo de su ausencia (entonces sus coordenadas específicas). Más allá y más acá de las etapas que podemos distinguir en Heidegger (sean dos, o tres de acuerdo a la exégesis interpretativa)<sup>16</sup> si podemos en cambio, atravesar su producción bibliográfica desde estas coordenadas específicas y desde las sendas perdidas que su itinerario filosófico conlleva. Es así que en una primera estrategia reformula el planteo trascendental husserliano para instalarse en la facticidad existencial del Dasein (recorrido que comprende “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”, “Hermenéutica de la facticidad”, “El concepto de tiempo”, y “Sein und Zeit”). Siendo de este modo un proyecto “fundante” en un comienzo (no hay ‘antropologismo’ o ‘subjetivismo’, tampoco se refiere a una ontología del hombre, pero si se acomete una estructura trascendental “a priori” de interpretación que es el Dasein)<sup>17</sup>. Para luego emprender una tarea historizadora, una llamada a la

---

<sup>14</sup> Seguimos en este aspecto el planteo de Jean Luc Marion. “El interpelado”, Pag.1.Op. Cit.

<sup>15</sup> Jean Luc Marion. “El interpelado”. Pag.1. Op. Cit.

<sup>16</sup> Quien distingue tres etapas bajo un núcleo de pensamiento común es Federico Riu en “Ontología del siglo XX”, Edit. Universidad Central de Venezuela. Pág.62. En cambio podemos encontrar dos etapas en D. Tatián. “Desde la línea. Dimensión política en Heidegger”. Edit. Alción.1997. Págs.48-49 y Ramón Rodríguez en “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”. Aparecido en NAVARRO CORDÓN, J. M., RODRÍGUEZ, R., (Compiladores) “Heidegger o el final de la filosofía”, Edit. Complutense, Madrid, 1997, pp. 191-205. Edición digital disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/rodriguez.htm>

<sup>17</sup> En este mismo sentido vale referirse como fundamentación de la ontología, y por ende también de una fundamentación de la ontología en general. Así es que señala R. Rodríguez: “Es indiscutible que la tendencia constante de *Ser y Tiempo* es someter a crítica la idea misma de sujeto.(...) No obstante es preciso reconocer que el significado global de la obra no está libre de un cierto subjetivismo de base: *Ser y Tiempo* es en cierto modo una filosofía trascendental que muestra la constitución de toda realidad mediante la retroreferencia a un «subjectum», el Dasein, que no es ya un mero sujeto epistemológico, sino la existencia humana en su facticidad histórica.” Op. Cit. Págs. 4-5. En sintonía E. Palti destaca: “En última instancia, el propio proyecto fenomenológico participaría de este juego de descubrimiento-encubrimiento (*Entbergung-Verbergung*) de que hablaba

destrascendentalización y desobjetivación del planteo de 1927 (específicamente de “Ser y tiempo”). En la sucesión de aquel período, podemos cartografiar el recorrido heideggeriano en un suelo posfundacional o de una fisura antropológica insistiendo en caminos oblicuos (sean estos, textos como ‘La pregunta por la técnica’, ‘La época de la imagen del mundo’, ‘Kant y el problema de la metafísica’, ‘Carta sobre el humanismo’ entre otros). Para finalizar en un ambigüedad que puede rastrearse específicamente en ‘Carta sobre el humanismo’ en la llamada prioridad ontológica (o proximidad) del hombre al ser.<sup>18</sup>

### **Hombre y Ser**

Desde la arqueológica de Sein und Zeit sabemos ubicar al hombre en una función ontológica no menor. En palabras de Heidegger:

“la idea que está en la base de mi pensamiento es precisamente que el Ser o el poder de manifestación del Ser *necesita* del hombre y que, viceversa, el hombre es hombre únicamente en la medida en que está en la manifestación (*Offenbarkeit*) del Ser. (...) Así debería quedar resuelta la cuestión de saber en qué medida me ocupo solamente del Ser olvidando al hombre. No se puede plantear la pregunta por el Ser sin plantear la de la esencia del hombre.”<sup>19</sup>

El hombre es entonces, la condición de toda desvelación, es el ente abierto y quien presenta el problema del ser; y esta relación de co-pertenencia será especificada en la dimensión de su facticidad existencial -existencial- (‘yo existo’). Es decir, la forma específica de ser que corresponde al hombre es el «ser-ahí» (Da-sein), y abocado a mundanizar existencialmente el mundo y relacionarse con el mundo, esto es el «ser-en-el-mundo» (José Gaos) o «estar-en-el-mundo» (J. E. Rivera) de acuerdo a las traducciones. El diagrama de *Sein und Zeit* (véase recuadro ilustrativo) parte de la “mundanidad del mundo” desde la analítica del ser ahí como tránsito inconcluso a la pregunta por el sentido del ser.

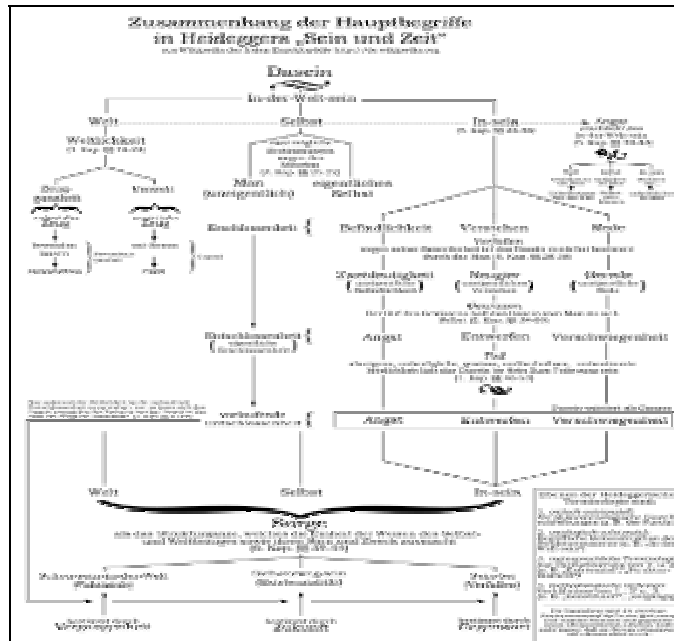
Será esta la pregunta inaugural por el sentido del ser la que articule todo el recorrido heideggeriano (sin embargo, ¿puede agotarse en ese interrogar fundamental todo su itinerario?).

---

*Heidegger en la medida en que, al mismo tiempo que plantea el carácter instituido de los horizontes, los niega como tales al colocar un Ser por debajo de ellos”. Op. Cit. Pág. 45.*

<sup>18</sup> Véase al respecto «LOS FINES DEL HOMBRE»\* Jacques Derrida .Traducción de C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174.

<sup>19</sup> Véase “Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger”. Difundida el 24 de setiembre de 1969, en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger, por la segunda cadena de televisión alemana, ZDF. Edición digital disponible en: [http://heideggeriana.com.ar/textos/wisser\\_heidegger.htm](http://heideggeriana.com.ar/textos/wisser_heidegger.htm)



Como esbozábamos previamente, se trata de acceder a la estructura del ser (vía fenomenología) de lo que se muestra como ser, esto nos conduce al caso del ser-ahí humano como «ser-en-el-mundo» o «estar-en-el-mundo». Preguntarse por el ámbito de la facticidad y remitirse al existenciario es procurarse la dilucidación de las estructuras de la existencia o de igual modo, los caracteres del ser del ser ahí:

Éste es el sentido formal del tener el “ser ahí” por constitución la existencia. De él recibe la exégesis *ontológica* de este ente la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia.<sup>20</sup>

De manera que dentro de la terminología propia de *Ser y Tiempo* se trata de reconocer la historicidad del espíritu viviente (o de la vida de la conciencia como historicidad), esto es, la efectividad de la existencia y porque no, esas dimensiones de “lo concreto” de acuerdo a G. Vattimo. De aquí Heidegger sugiere un nuevo paradigma de la temporalidad y del tiempo (no vitalista, no Bergsonian), una “temporalización del tiempo” -die Zeitigung des Zeit- en tanto apertura. La indagación sobre el sentido del ser exige el análisis de un ente específico (el hombre) y este ente es constitutivamente histórico, de allí que la referencia a la temporalidad y la explicación del tiempo sea como horizonte trascendental del problema del ser. En otros términos, se indaga un concepto otro de temporalidad empleado en las ciencias físicas<sup>21</sup> y también un planteo historicista asociado a una reformulación ontológica y a la figura de Dilthey.

La exégesis metodológica será entonces no partir de la “idea concreta de existencia” o de la contraposición a la ‘cosa en sí’ kantiana, sino más bien del carácter fenoménico positivo de este ente: modalidad inmediata y regular. A esta cotidiana indiferenciación se la denomina “término medio” o “cotidianidad” (valga la redundancia) y es el modo de

<sup>20</sup> M. Heidegger. “*Ser y tiempo*”. Edit. F.C.E. Méjico, 1951. Trad. José Gaos. Cap.1, pág.55

<sup>21</sup> Véase al respecto. Vattimo, G. De “*introducción a Heidegger*”. Traducción de A. Báez, Gedisa, México, D.F., 1987.Pág. 3 .Edición digital disponible en: [http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/introduccion\\_heidegger.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/introduccion_heidegger.htm)

darse más común y general del ser del hombre. Siendo un principio que parte de los modos reales más confusos e indeterminados del hombre.

Tenemos que precavernos, entonces, que aquello que desoculta es aquello ocultado, la posibilidad es simultáneamente la imposibilidad de develamiento positivo, aquello más próximo es fenoménicamente lo más lejano; Y en consecuencia, se reconoce a toda comprensión cierta “precomprensión”, cierto horizonte abierto y previo, ciertos presupuestos que habrán de asumirse explicativamente y por cuanto se aclaren sus implicaciones y alcances. A entender, “*El conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser del ente: en la base de toda verdad óptica está la verdad ontológica.*”<sup>22</sup>

Retomando nuestra escritura circular hemos de estar en lo mismo pero de modo aún diferido. Heidegger parte del “término medio” o “cotidianidad” como presupuesto (o precomprensión) del ser del hombre el cual está caracterizado por un complejo de posibilidades, como propia posibilidad (“poder ser”) y esto significa el sentido mismo de “existencia”: *es sólo en cuanto puede ser.*<sup>23</sup>

La metafísica moderna comporta una representación del ser como pura presencia efectiva (*Vorhandenheit*) o ecuación de clausura entre “ser” y “asistencia constante”, a lo que acompaña un modo temporal: el presente. El mundo no consiste en el presente “a la mano” ni menos aún en lo “ante los ojos”, aquello que subsiste o aquello que se da -lo dado-. La idea de presencia en tanto concepto moderno del ser puede entenderse también como objetividad-cosa-substancia. Si el hombre es poder ser no podemos entenderlo entonces como cosa objetiva dada a la presencia, ‘ante los ojos’ o como modo de ser de la realidad. Su existencia no se refiere a la simple presencia (*Vorhandenheit*) y a una existencia ‘objetiva’ de acuerdo a la ontología tradicional sino a un sentido etimológico de *existere* entendido cual dislocación de sí, estar fuera, *sobrepasar la realidad simplemente en dirección de la posibilidad.*<sup>24</sup> A estas posibles maneras de ser o modos (posibles) de ser del hombre se los llamará “existenciaros” (Existenzialien).

Reformular el planteo trascendental puro de la conciencia para situarse en la existencia fáctica del Dasein es plantear, (y de nuevo la escritura circular), el posible ser del hombre referido a posibilidades concretas en un mundo lindante de cosas y de otras personas (con sus respectivos conjuntos de posibilidades). De aquí que no pueda entenderse el Dasein, Ser-en-el-mundo (*Being-in-the-World*), Existencia-existenciaros sino como una sinécdoque de contiguos sinónimos. Tampoco podemos preguntarnos por el ser del hombre de un modo aislado, sino en cambio como propia posibilidad situada en un conjunto de otras posibilidades y de cosas (instrumentos) en vinculación dinámica.

El hombre como ente abierto está en el mundo referido como proyecto (poder ser) y encuentra las cosas incluyéndolas en un proyecto, es decir, las cosas se presentan al hombre provistas de cierta significación (asumiéndolas como instrumentos - *Zuhandenheit*). Las cosas tienen por base los artificios humanos, es decir, los significados de las cosas no son sino sus posibles usos para nuestros fines.

Cronológicamente el mundo no le es dado al Dasein como un conjunto de “objetos” con los cuales se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones específicas. Las cosas se le dan siempre ya provistas de una función; es más, se le pueden manifestar

---

<sup>22</sup> Vattimo, G. De “introducción a Heidegger”. Pág. 31 (nota xviii) Op. Cit.

<sup>23</sup> Vattimo, G. íbidem Pág.9. Op. Cit.

<sup>24</sup> Vattimo, G. íbid Pág.9. Op. Cit.



como cosas únicamente en cuanto insertan en una totalidad de significados de la cual el Dasein ya dispone(...)

El mundo está “primero” que las cosas individuales-porque, de otra manera las cosas (...) no podrían darse como tales.<sup>25</sup>

Ser-en-en-el-mundo será pues la totalidad de significados, totalidad de relaciones con otros proyectos -estar con- y totalidad de instrumentos en relación con el Dasein (hombre -*excistere*-). Además esta noción es también la concurrencia de utilizabilidad y familiaridad con una totalidad de significados con capacidad de referencia -signos-. Por cuanto, el mundo es esa totalidad instrumental, *el instrumento es también la capacidad de referencia de otro, de conexión con otra cosa que no son ellas mismas*<sup>26</sup> (pueden referirse al uso específico para el cual están hechas, puede referirse a las personas que le dan cierto empleo, al material del que están constituidas, etc, etc).

Del mismo modo, el mundo se nos da en la medida de que poseemos cierto ‘patrimonio de ideas’, presupuestos, prejuicios, preconceptos, los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas. El mundo se nos aparece siempre de una cierta tonalidad, disposición emotiva. Es por ello que otro aspecto que hace a la situacionalidad del Dasein es un tipo de existenciario: la disposicionalidad (Befindlichkeit), el “proyecto lanzado”, la tonalidad afectiva, la situación afectiva.

De un modo más amplio, podemos afirmar que el Ser-ahí se piensa en términos auténticos como apertura a la posibilidad-indeterminación (se decide anticipadamente por la propia muerte), en cambio es inauténtico cuando se lo piensa como sujeto -cosa entre las cosas- y sustancia en el horizonte del ser público y cotidiano. En términos históricos y temporales, la existencia auténtica (ser-ahí) está en condiciones de ver el pasado como historia “siendo sido”, como herencia de posibilidades aún abierta (*ueberliefern*:trans-mitir) pero esto ocurre sólo proyectando anticipadamente la propia muerte. En cambio la existencia inauténtica acepta el pasado visto como algo, a la vez, muerto e irrevocable (pasado como Tradition- *Vergangen*).<sup>27</sup>

Crítica del fundamento

Concluido el planteo de Ser y Tiempo donde la existencia tiene primacía sobre la esencia y el Dasein es concretamente definido y también históricamente situado. Heidegger se abocará a una actitud previa que funda el ente en cuanto tal. Tarea crítica del fundamento, llamada a la destrascendentalización y desubjetivación de su mismo itinerario filosófico.

De este modo, podemos leer en *¿Qué es metafísica?* (1929):

La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, el cual, por así decirlo, adheriría. *La nada es la posibilidad de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana* <sup>28</sup>

Espacio previo, condición de posibilidad, que no objetiva ni subjetiva, que además nos recuerda a la *Khôra* derridiana. A la pregunta que guía el planteo de Heidegger, ¿Qué es metafísica?, le sigue un interrogante metafísico, ¿por qué hay más bien algo y no la nada, porque la ciencia es indiferente al no-ente (aquellos que no hay)?, o de igual modo: “¿Qué pasa con la nada?”<sup>29</sup>, ¿Por qué, después de todo, es el ente y no más bien la nada?. Este

---

<sup>25</sup> Vattimo, G. *ibidem* Pág.14. Op. Cit.

<sup>26</sup> Vattimo, G. *ibid* Pág.13. Op. Cit.

<sup>27</sup> Vattimo, G. “*La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger*”. Pág.8. Op.Cit.

<sup>28</sup> M.Heidegger. “*¿Qué es metafísica?*” Edit. Fausto, 1996. Pag.50

<sup>29</sup> M.Heidegger. *ibidem* Pág.42. Op. Cit.

planteo no será un interrogante metafísico más, sino que en esta elaboración de la cuestión busca la esencia misma de la metafísica.

Haciendo las salvedades de la nada como negación del ente (ente positivo, algo, es), el no ente -lo negado como tal- ocuparía el lugar de la nada misma. La nada deviene en contraconcepto del ente propiamente dicho, es decir, como negación suya. La negación, el no, nace de esa actitud previa fundada sobre el anonadar de la nada, es decir, la nada es más originaria que el no y que la negación.

Puesto que nos hallamos inmersos en medio del ente, que nos es descubierto en totalidad y en su omnitud. ¿Donde habremos de buscar la nada?. En lo cotidiano más próximo, en un temple de ánimo, en una situación afectiva tal que, nos coloque ante la nada misma. Esto es la angustia:

La nada se descubre en la angustia –pero no como ente. Tampoco está dada como objeto. (...) La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza. Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se hunde. Esta total rechazadora remisión al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: el anonadamiento.<sup>30</sup>

Un problema que surge de inmediato es preguntarse ¿por qué no habríamos de permanecer continuamente en angustia para poder existir y entonces patentizar la nada?. A lo que aclara Heidegger, nos precipitamos en la pública superficie de la existencia, nos perdemos completamente en el ente.

Retomando el desarrollo inicial del presente ensayo, nos las habemos con la fisura constitutiva de todo orden instituido, en términos heideggerianos “*ese estar sosteniéndose la existencia dentro de la nada, apoyada en la recóndita angustia, hace que el hombre ocupe el sitio de la nada*”<sup>31</sup>. La trascendencia consiste justamente en sobrepasar el ente total sea por estar sostenido en la nada misma, este ir más allá del ente es algo que ocurre en la esencia misma de la existencia. Y bien vale recordarlo: “*existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada*”<sup>32</sup>

### **Crítica de la crítica crítica**

Un pequeño opúsculo del mismo año de producción de *¿Qué es la metafísica?*, versa justamente sobre la posibilidad de fundamentación de la metafísica (nos referimos a *Kant y el problema de la metafísica* -1929-). Tomando como base la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, Heidegger analiza la fundamentación de la metafísica en la antropología y la posibilidad entonces de una antropología filosófica. Aquí la crítica a la ‘*Crítica de la Razón Pura*’ es una petición de principios, una analítica de fundamentos donde sienta su edificio teórico toda la metafísica kantiana.

Empezando por el final, debemos recordar las lúcidas conclusiones de este opúsculo: “*La antropología no fundamenta, por el solo hecho de ser antropología, la metafísica*”.<sup>33</sup> El intento de fundamentar la metafísica en la pregunta por la esencia del hombre (o en un antropologismo) es insistentemente declarado problemático. “*No se trata (en todo caso) de buscar la respuesta por lo que el hombre es, sino de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba preguntarse por el hombre*”<sup>34</sup>. Si el edificio

---

<sup>30</sup> M. Heidegger. *ibid* Págs.48-49. Op. Cit.

<sup>31</sup> M. Heidegger. *ibid* Pág.52. Op. Cit.

<sup>32</sup> M. Heidegger. *ibid*. Pág.49. Op. Cit.

<sup>33</sup> M. Heidegger. “*Kant y el problema de la metafísica*”. Edit. F.C.E. Parte cuarta, Pág.180

<sup>34</sup> M. Heidegger. *ibidem*. Pág.181. Op. Cit.

kantiano se sostiene en la fundamentación antropológica desde una ontología regional del hombre, este debe necesariamente revisarse para evaluar consecuentemente el resultado de tamaña fundamentación.

Puesto que toda filosofía es metafísica (afirmación postulada en *¿Que es la metafísica?*)<sup>35</sup>, y de allí que toda antropología que fundamenta la metafísica es un proyecto simultáneo con la tarea de construir una antropología filosófica.

El punto ciego de la metafísica kantiana es la imposibilidad de conciliar la razón pura humana (y la apelación a la universalidad e indeterminación así como una homogenización antropológica) con un interés más íntimo de la razón humana que se reconoce como finitud específica-situada. La pregunta por la naturaleza primera y última del hombre (*leitmotiv* de la antropología como tal) solo podrá conciliarse con una antropología filosófica, es decir, como una disciplina fundamental de la filosofía, si y solo si, se aboca a la pregunta por la finitud del hombre.

Parecen repetirse como ecos y huellas diseminadas las afirmaciones contenidas en *Ser y Tiempo* donde la existencia tiene primacía sobre la esencia, de igual modo se pueden leer esta crítica a la crítica crítica como un rechazo (o una interrogación problemática) a la fundamentación de la metafísica sobre una ontología regional del hombre al menos en un sentido tradicional de antropología (como teoría del hombre). Siendo esta última una "ontología en tanto revelación de trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano".<sup>36</sup>

### Mundo, imagen, representación

Nueve años a posterior de aquel trabajo sobre Kant, Heidegger se abocará más aún a historizar sus propios planteos. Es así que en *La época de la imagen del mundo* (1938) se acomete pensar la época como problema de dignidad metafísica-filosófica:



La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia.<sup>37</sup>

Pensar la época será entonces pensar una determinada y específica concepción sobre lo ente y sobre la verdad. La era en cuestión que asienta sus bases en la técnica mecanizada (ciencia físico matemática) es referida a la Edad Moderna como 'época de la imagen del mundo'. Nacida con las meditaciones cartesianas y soportada históricamente por la metafísica platónica-aristotélica. La esencia de aquello que denominados ciencia es la investigación que consiste en el proceder anticipador el cual requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. La vinculación con este sector de objetos abiertos tiene el carácter de la exactitud. La fijación de los hechos y la constancia de su variación como tal, es el método (progresivo por cierto).

Lo característico de esta época es "el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna"<sup>38</sup>, y además la referencia de lo ente como tal a partir del Hombre como centro del mismo. Esto significa, que el hombre en tanto

<sup>35</sup> M. Heidegger . *¿Qué es la metafísica*. Pág.56. Op. Cit

<sup>36</sup> M. Heidegger. *íbid*. Pág.174. Op. Cit.

<sup>37</sup> M. Heidegger. *La época de la imagen del mundo*, Aparecido en "Caminos del bosque". Edit. Alianza. (Versión de H. Cortés y A. Leyte). Pág.63

<sup>38</sup> M. Heidegger. *La época de la imagen del mundo*. Pág.74 Op. Cit

*subjectum*-substancia es sustrato de la predicación y de la representación, e igualmente se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente. De este modo se continúa con la tónica acerca de la fundamentación de la metafísica en la antropología (específicamente *Kant y el problema de la metafísica*), en igual términos se reduce la teoría del mundo a una teoría del hombre. Es entonces que el humanismo no será sino, aquella antropología estético-moral que explica y valora lo ente en su totalidad a partir y para el hombre.

Otro aspecto propio de la época es la representación e imagen del mundo, el pensar el mundo desde estas categorías. Representación se referirá a la búsqueda del ser de lo ente, justamente en la representatividad de lo ente. Representado pública y generalmente el ente, "traído ante sí", situado frente a nosotros (calculado), referido a sí mismo y a quien lo representa. La propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros (imagen). Lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, en consecuencia, ser imagen. Asimismo la esencia de la imagen es cohesión y unidad de la estructura en lo re-presentado como tal, y por lo tanto objetividad de lo ente. El camino epocal conduce indefectiblemente al sujeto: "El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo"<sup>39</sup>.

El proceso es simultáneo y reversible en la tecnificada modernidad occidental: el mundo deviene imagen por cuanto también el hombre se convierte en *subjectum* de lo ente. Insistiendo aún más, el hombre se fundamenta a sí mismo (sea una certeza fundamental) como medida para todas las escalas que se utilizan para medir. Ser sujeto se convierte ahora en la característica distintiva del hombre como ser pensante (*cogitans*) y representador (imagen).

El hiato abierto en la imagen y representación del mundo es la pre-sentación del ente como elemento objetivo-dominado y por lo tanto dispuesto, traído a sí, disponible, reglado y predicable desde su sostén antropológico. A no olvidar, la existencia se sostiene en la nada, el ser de lo ente no reside en la representación objetivadora y por cuanto dominadora del ente. Es decir,

La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto.<sup>40</sup>

Hiato de una época, verdad del propio ser que no ocurre en la imagen del mismo, en el modo representador y traído a sí reglado. Uniformidad organizada garantizada bajo un pacto de humanidad devenida categoría histórica.

### De humanidad y de humanismos



Los últimos virajes en el desarrollo presente, por cierto, desvarios interrogativos sobre el hombre, el sujeto, la representación antropológica subjetivista y la puesta entre paréntesis de estos, los podemos encontrar en *Carta sobre el humanismo* (1946) y en *La pregunta por la técnica* (1953). La puesta en juego del sujeto, o lo que es lo mismo, el desequilibrio de cierta interpretación del ente (metafísica Moderna)

<sup>39</sup> M. Heidegger. *La época de la imagen del mundo*. Pág.75 Op. Cit.

<sup>40</sup> M. Heidegger. *Ibidem*. Pág.90 Apéndice (14) Op. Cit

puede rastrearse en las lecciones impartidas sobre Nietzsche reunidas en los volúmenes "El nihilismo europeo" (1940) en particular los capítulos dedicados a Descartes-Protágoras (Caps.14-23).

Es así que el intercambio epistolar con Jean Beaufret y en referencia a J. P. Sartre, la intitulada *Carta sobre el humanismo* es esbozada contra el humanismo mismo. El humanismo inscripto en la historia de la metafísica y en la tradición humanista misma, parece ser desde un inicio una labor que vuelve a caer en el olvido del ser. ¿Por qué conservar la palabra 'humanismo' siendo que ha producido desgraciados efectos y éstos, son ocasionados justamente por *el hombre mismo junto con sus sistemas de autoelucidación y autoensalzamiento metafísico?* <sup>41</sup>. La pregunta por el humanismo ha perdido su sentido, la intención de retener esta palabra-noción ha caído en desuso: "Yo me pregunto si eso es necesario"<sup>42</sup>, declama Heidegger.

Esto sucede justamente porque al humanismo se le escapa aquello que es propiamente la dignidad del hombre (su ec-sistencia). Siendo este un empeño del hombre en asumir su humanidad y por ello su dignidad más propia. Todo humanismo (como realización y doctrina) coincide en "determinada interpretación de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo (Weltgrund), esto es: del ente en general". <sup>43</sup> Vale recordar que en 1938 en la *Época de la imagen del mundo* Heidegger ya sostenía, que el humanismo no es sino una reducción (antropológica-estética-moral) de una teoría del mundo a una teoría del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir y para el hombre. Transcurridos 8 años Heidegger insistirá en que "el hombre es el guardian del ser, su existencia ec-stática es experimentada como «cuidado»"<sup>44</sup>. El ser no será un predicado del hombre (representado como sustrato) en tanto interpretación categorial y reglada del ente. O en iguales términos, el existir del hombre modernamente pensado (ego cogito) como aquel ente por el cual es creado el ser. Insistamos, no se trata de pensar el ser partiendo del ente. A la pregunta sobre "¿qué es el ser?" le responde:

Es él mismo. El "ser"-eso no es Dios ni un fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente...Pero la cercanía le queda al hombre holgada, por demás alejada.<sup>45</sup>

En reiterados y circulares pasajes Heidegger se acomete desapegar la relación entre hombre y ser dentro de esquemas morales-existenciales o antropológicos. Este corrimiento es la referencia del ser a la esencia del hombre en cuanto existencia ec-stática (estar allí, ser del 'allí', Dasein, despejo del ser) y del habla (como casa y verdad del ser) que por cierto lo distingue de los demás entes.

La apuesta será por una instancia previa al humanismo del hombre, de la antropología subjetivista como interpretación del ente. Este paso-atrás es el lugar de lo ec-stático de la ec-sistencia o de igual modo el lugar de la verdad del ser en medio de los entes. "El propio ser es el comportamiento (= relación) en cuanto El sostiene en sí y reúne la ec-sistencia en su esencia existencial."<sup>46</sup> En consecuencia, "el hombre es el guardián del ser" cuya dignidad consiste en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. A entender, el

---

<sup>41</sup> Sloterdijk P. *Normas para el parque humano*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000.Pág.6

<sup>42</sup> M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Edic. Del 80. Pág.62

<sup>43</sup>M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Pág.71-72. Op.Cit.

<sup>44</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.82. Op.Cit

<sup>45</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.82. Op.Cit

<sup>46</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.83. Op.Cit

"hombre es el vecino del ser"<sup>47</sup> en cuanto su ec-sistencia consiste en habitar en la proximidad del ser.

Hay que tener en cuenta que este lugar previo es pensado también, fluctuando entre la presencia y simultánea ocultación-retirada, en la positividad y la ausencia-negación dadora de sentido. Es decir, hay recuerdos, huellas diseminadas en la historia del ser, y de allí que 'patria' (en un sentido esencial no patriótico ni nacionalista) como habitar histórico es la cercanía al origen, cercanía del ser. Y por lo mismo el 'pensar' está en su esencia como pensar del ser, "el ser se ha destinado ya al pensar. El ser es como el destino del pensar".<sup>48</sup> Este pensar tampoco cae bajo el dominio técnico del pensar en tanto concepto, regla, τέχνη (tejné), ley (hacer y ejecutar) sino que recoge el habla como casa del ser. El 'habla' y el 'pensar', así como la 'patria' se miden en la simultánea despejante-ocultante llegada o verdad del ser mismo.

Estas indicaciones nos permiten recomenzar nuevamente desde el final. A la pregunta inaugural: "¿De qué modo se puede volver a dar un sentido a la palabra «humanismo»? (Comment redonner un sens au mot «humanisme»?)". Es posible responderle delimitando un camino de reformulación del humanismo (podría leerse post-humanista o trans-humanista), donde está en juego no el hombre mismo, sino la esencia histórica del hombre (destino) en su ec-sistencia y también en su procedencia de la verdad del ser. Lo mismo ocurre con la *humanitas* en contraposición de la *animalitas* (ser genérico, ser con vida y por cuanto perspectiva biológica-zoológica). El modo existenciarío-ontológico de entender la *humanitas* se vuelve evidente en el sentido del pensar y del habla (en términos ontológicos, el hombre es esencialmente el estar ec-stático en la verdad del ser, es ser-en-el-mundo: el hombre tiene mundo y está en el mundo). Se trata entonces del 'humanismo' entendido desde la *humanitas* del *homo humanus* como ámbito del ec-sistente en la apertura del ser.

### **Producción y técnica del interrogar**

Un tema que girará alrededor de la tarea historizadora y por cuanto tematiza la crisis de subjetividad es la cuestión de la técnica. Es así que en *La pregunta por la técnica* (1953) sostiene que "la técnica es el destino de nuestra época" y ya en su *Carta* dirigida a Jean Beaufret (1946) insistía en que este destino "histórico-ontológico" se refiere a la "verdad del ser en tanto ella reposa en el olvido"<sup>49</sup>. La técnica se remonta no sólo a la *tejné* griega sino que su fuente histórica esencial hay que buscarla en la *tejné* como modo del *alétheien*, esto es como modo de la revelación (patentizar) el ente. La técnica es entonces "una forma de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica"<sup>50</sup>.

El desafío entonces será la cuestión del 'fundamento secreto' de la técnica. Preguntar es construir un camino afirma Heidegger. Es así entonces que el camino del pensar debe despejarse entre desvíos, atajos o callejones sin salida. De este modo, considerarla como algo neutral es el peor modo de atender a la esencia de la técnica. Preguntarse por la técnica como tal y la esencia de la técnica no es idéntica tarea. Es decir, lo técnico no hace a la esencia de la técnica.

El camino del pensar parece ser a paso lento, el paciente transitar del pensamiento. Es así que "entender la técnica no significa, por otra parte, ni afirmarla ni negarla; significa

<sup>47</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.94. Op.Cit

<sup>48</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.117. Op.Cit

<sup>49</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.92. Op.Cit

<sup>50</sup> M. Heidegger. Íbidem. Pág.92. Op.Cit

*tautológicamente, entenderla, saber de qué se trata, desmontar su estructura*".<sup>51</sup>La esencia de la técnica se dirime en el orden del pensar. Así como el humanismo se inscribe en la historia de la metafísica como olvido de la pregunta del ser, el problema de la técnica se inscribe también dentro de la historia occidental metafísica pero como forma de revelación (o de enunciación) del ser en una de sus épocas.

El desafío será entonces lidiar con una definición instrumental (un medio para un fin) y una antropológica (un hacer del ser humano) de la técnica. Para dilucidar la definición instrumental de la técnica, Heidegger se ubica en otro espacio. Alejado de la definición 'correcta' que atiene a lo visible (que como visibilidad oculta lo secreto), a entender, la definición cierta de un medio para la satisfacción de un fin. Para iniciar el camino debemos ir más allá de lo meramente instrumental-causal. Será necesario interrogarse respecto a que es lo causal. Heidegger leyendo Aristóteles mediante, se referirá a la causa como este

dejar-venir, que en su más amplio sentido nombraría "*la esencia de la causalidad pensada como los griegos*"<sup>52</sup>. Siendo que todo dejar-venir es un modo del salir de lo oculto, es producción (*poiesis*). "*La técnica aparece por lo tanto vinculada en esencia con el problema del develar, vale decir de la verdad (alétheia) en el sentido originario griego*".<sup>53</sup> Lo específico de la técnica moderna en relación a la técnica artesanal tomando por caso, es que aquella se despliega en un develar provocante: ella provoca a la naturaleza mediante "*la exigencia de liberar energía que, como tal, puede ser extraída y acumulada*".<sup>54</sup> Será pues, la diferencia específica de la técnica moderna la relación de dominio que mantiene con la naturaleza. Se interpela a la naturaleza pero no para usarla directamente, no para que quede "delante los ojos" (técnica artesanal de antaño), sino para acumularla con el objeto de conminarla. A todo esto se le agrega que, el ocultamiento de la esencia de la técnica moderna se funda en la doble forma de existencia: el acto de develar adquiere en la técnica moderna una forma negativa en cuanto ejerce violencia contra la naturaleza bajo el modo de la conminación y bajo el interpelar provocante. Este interpelar provocante se refiere a que lo producido se convierte en fondo que a su vez puede ser interpelado-conminado para otra posible conminación ('cadena sin fin de conminaciones'). Este 'Fondo fijo acumulado' (*Bestand*) es un fondo y una existencia, por lo que se presenta cargado de potencialidades y significaciones. La técnica moderna, en consecuencia, devela lo real como fondo-fijo-acumulado.

Retomando la definición antropológica de la técnica, Heidegger señala justamente que el lugar que ocupa el hombre es el de la *Gestell* (estructura de emplazamiento): la interpelación que interpela al hombre para que así provocado conmine a lo real como fondo-fijo-acumulado. Esto no significa en consecuencia, que el develar (o la no-ocultación) sea responsabilidad del hombre. Justamente, la esencia de la técnica pone "*al hombre en el camino de este develamiento a través del cual lo real deviene fondo*".<sup>55</sup> Jugando nuevamente con la ambivalencia del fenómeno en cuestión («*Pero donde está el peligro, crece también lo que salva*»), la técnica en cuanto develar reconoce dos modos: El

---

<sup>51</sup> Oscar Del Barco. "*Heidegger y el 'misterio' de la técnica*". Aparecido en "El abandono de las Palabras". Edit. Tantalía. C.E.A. Córdoba, 1994. Pág.117.

<sup>52</sup> M. Heidegger. "*La pregunta por la técnica*". Aparecido en 'Conferencias y artículos'. Trad. Eustaquio Barjau. Edit. Odós. Pág.14

<sup>53</sup> Oscar Del Barco. "*Heidegger y el 'misterio' de la técnica*". Pág. 173. Op. Cit.

<sup>54</sup> M. Heidegger. "*La pregunta por la técnica*". Pág. 17. Op. Cit.

<sup>55</sup> M. Heidegger. "*La pregunta por la técnica*". Pág. 26. Op. Cit.

develamiento es ese “destino” que “súbitamente y de una manera inexplicable para el pensamiento”<sup>56</sup> se reparte “en develamiento productor y en develamiento pro-vocante”<sup>57</sup> y así, en partes, se brinda al hombre.

El peligro que nos puede hundir tanto como salvar, es el develar en cuanto pro-ducción (*Poiesis*) de transformarse en un develar en cuanto provocación, “este develar como pro-vocación que conmina tanto a la naturaleza como al hombre, constituye la esencia-de-la-técnica”.<sup>58</sup> En palabras del propio Heidegger: “En la técnica, a saber en su esencia, veo que el hombre es emplazado bajo el poder de una potencia que lo lleva a aceptar sus desafíos y con respecto a la cual ya no es libre...”<sup>59</sup>

### **Búsquedas circulares**

En el meridiano cero del sujeto moderno se ha devaluado en un suelo epistémico que ya no da cuenta de este discurso (‘ya no puede entrar en ninguna parte’). Esto ocurre, a nuestro entender, por aportes diversos, mancomunados y heterónomas contribuciones. En esta línea, sobre la línea cero, en estas curvaturas fragmentarias y esparcidas encontramos el devenir biográfico intelectual de M. Heidegger. Finalizando con el comienzo y empezando por el final, puede rastrearse la pregunta por aquello *que es* el sujeto, la pregunta por el que del hombre, su representación y lugar (des)ocupado en estos escritos revisitados. Si cabe pensar en una reflexión sobre el sujeto, es entonces una Onto-antropología desligada de toda atadura moderna subjetivista. La fisura ontológica y por demás antropocéntrica del logos, el único logos moderno occidental, es recorrido desde el preguntar por el fundamento previo, por el espacio ontológico de la verdad del ser. Recorridos des-constructivos, porque aquel paso atrás o espacio previo no es un lugar vacío, negativo o rayado por la ausencia, por contrario es el horizonte de emergencias y el llamado a lo posible. Dimensión de la otredad del pensar, retirada del sujeto autocentrado, monolingüístico, sustantivo y por demás condeciente con violencias de las más terminales.

Repetición de aquel pensamiento en fuga, identidad que se repite en la diferencia de sí mismo, círculos que se despliegan reiterando algo distinto (el punto de partida no es el de llegada, o el mismo repetido en diferido, cambiado y trastocado). “El círculo, al desplegarse sobre una recta rigurosamente prolongada, vuelve a formar un círculo eternamente desprovisto de centro.”<sup>60</sup> En este mismo sentido, en ‘Ser y Tiempo’ (1927) no hay antropologismo ni humanismo sino un proyecto fundante trascendental anclado en la existencia de la vida (existencialismo) que no se repliega sobre sí sino hasta 1946 en ‘Cartas sobre el humanismo’. Efectivamente si el existencialismo no es un humanismo entonces el existencialismo es un proyecto previo, es la condición trascendental de toda humanidad (de toda humanitas del humanismo) y esto sucede porque el humanismo es una reducción antropológica previa de una teoría del mundo, es decir se inscribe como metafísica en la historia del olvido del ser. En otros términos, al humanismo se le escapa aquello que es propiamente la dignidad del hombre (su ec-sistencia). Pero la escritura circular en Heidegger y el círculo historiográfico nos alertan sobre la prioridad ontológica

---

<sup>56</sup> M. Heidegger. “La pregunta por la técnica”. Pág. 30 Op. Cit

<sup>57</sup> M. Heidegger. “La pregunta por la técnica”. Pág. 31 Op. Cit

<sup>58</sup> Oscar Del Barco. “Heidegger y el ‘misterio’ de la técnica”. Pág. 179. Op. Cit.

<sup>59</sup> Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger. Op. Cit.

<sup>60</sup> Maurice Blanchot. “La escritura del desastre”. Edit. Nacional, Madrid, 2002. Pág. 8



del Hombre frente al ser. Este corrimiento (en tanto paso previo) es la referencia del ser a la esencia del hombre en cuanto existencia ec-stática, de allí que *el hombre es el guardián y vecino del ser*. Lo que parecía lineal y deconstructivo deviene circular, lo que bien podría ser una deconstrucción de la metafísica de la presencia (anclada en una antropología como teoría del mundo) como instancia previa del humanismo termina siendo una proximidad óptica entre hombre y ser, entre guardian y vecino y ser. ¿Significa esto una suerte de humanismo deconstructivo, una vuelta al sujeto des-centrado o un esbozo de ello?.<sup>61</sup>

Para concluir hemos de volver a Blanchot diferido (e interrogado): ¿Experiencia del desastre, muerte del sujeto, sepultura del relato totalitario, apertura a la fugacidad, desastre de lo póstumo?. *“Todas las cosas afectadas o destruidas, los dioses y los hombres devueltos a la ausencia, la nada en lugar de todo, es demasiado y demasiado poco.”*<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> La respuesta afirmativa a este interrogante es la postura sostenida por J. Derrida. Véase al respecto «LOS FINES DEL HOMBRE». Traducción de C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174.

<sup>62</sup> Maurice Blanchot. *“La escritura del desastre”*. Pág. 8 Óp. Cit.