



Lenguaje y apertura del mundo:

Un análisis del desplazamiento del sujeto por el lenguaje en la filosofía de Heidegger

Luciana Carrera Aizpitarte
UNLP – IdIHCS – CONICET

Introducción

El objetivo de nuestro trabajo es analizar los alcances que cobra la función de *apertura del mundo* con que Heidegger piensa al lenguaje, especialmente a partir del giro o *Kehre*, posterior a *Ser y Tiempo* (1927). En este sentido, nos proponemos reflexionar sobre el desplazamiento que esta función operaría respecto del sujeto, tradicionalmente concebido como agente, así como sobre las consecuencias ontológicas y políticas de este movimiento, considerando en este punto las críticas señaladas por autores como Habermas y Hintikka. Para esto, presentaremos en primer lugar el pasaje mencionado, esto es, el pasaje del modo de concebir el lenguaje y el hombre en *Ser y Tiempo* al modo de concebirlos a partir la *Kehre*, intentando poner en primer plano las motivaciones que permiten explicar este desplazamiento, es decir, la crítica al paradigma de la conciencia. En segundo lugar, mencionaremos las interpretaciones que los autores mencionados ofrecen de este giro, con el fin de llevar a cabo, por último, una evaluación de las mismas en el contexto de la filosofía heideggeriana y su apreciación del problema de la técnica.

Hombre y lenguaje: antes y después de la *Kehre*

A pesar de la continuidad de problemas y objetivos que el propio Heidegger reconoce se mantienen a lo largo de su obra (Heidegger: 1967: xviii, xx), hay un claro cambio de perspectiva entre el análisis existencial del Dasein en *Ser y Tiempo* y, dentro de éste, la consideración acerca del discurso (*Rede*) como constitutivo ontológico del hombre, y los desarrollos filosóficos posteriores, donde el Habla (*Sprache*), toma el lugar central en relación a la pregunta por el ser. Por razones de espacio, aquí sólo señalaremos brevemente los caracteres centrales que corresponden a estas nociones en uno y otro período,¹ para centrarnos en el análisis de la motivación interna a la obra de Heidegger que parece indicar la necesidad de este desplazamiento filosófico-conceptual, aun a pesar de la continuidad mencionada: nos referimos a la crítica al paradigma de la conciencia, encarnado especialmente en cuatro puntos problemáticos: i) la distinción sujeto-objeto; ii) la primacía de la relación contemplativo-cognoscitiva para pensar la relación entre la esfera de la

¹ Hemos desarrollado en otro lugar estas diferencias, cf. Carrera Aizpitarte, 2011

conciencia y la esfera del mundo externo; iii) la primacía del sujeto por sobre el mundo – en tanto que éste sería una representación que pertenece al sujeto –, y consecuentemente, iv) la primacía de la una relación de dominación del ente por el sujeto que alcanza su consumación en la técnica moderna. En efecto, como veremos a continuación, la permanencia de la analítica del Dasein en el marco del proyecto moderno, a causa del espíritu trascendental que conserva, habría motivado a Heidegger a ensayar una filosofía sin sujeto, o al menos una filosofía donde éste pierde significativamente las características del sujeto moderno: en el período posterior a *Ser y Tiempo* el hombre es paulatinamente desplazado. Ahora, aquello que debe ser interrogado para saber qué es el ser, es el lenguaje, mientras que el hombre no es más que el iniciado poema del Ser (Heidegger, 2007: 27), a quien le corresponde escuchar precisamente aquello que del ser resuena o se abre en el claro del Habla. Esto implica un cambio conceptual respecto de la consideración acerca del hombre y el lenguaje que expondremos a continuación.

En el pasaje de *Ser y Tiempo* dedicado al análisis de *la constitución existencial del Ahí*, Heidegger señala como constitutivos ontológicos esenciales del Dasein, la afectividad y la comprensión, determinados co-originariamente, agrega, por el discurso [*Rede*].² Estos caracteres existenciales indican que, en contraposición a la separación intrínseca entre la conciencia y el mundo propia del modelo clásico de conocimiento, el hombre se encuentra en un mundo que ya ha sido en una determinada comprensibilidad. Esa apertura se articula explícitamente en la interpretación del entorno según un *para qué*. De esta manera, las cosas no serían descritas según sus propiedades o su identidad, las funciones principales del enunciado asertivo de la forma *S es P*, sino que el modo originario de su comprensión sería expresado en el enunciado que recoge aquello el filósofo llama el “en cuanto” *hermético: S es para* (ST: 181; SZ: 158).

Aquí hay una primera separación con respecto al hilo conductor ontológico-moderno basado en el juicio. El enunciado asertivo sería un modo derivado de esta pre-comprensión que interpreta a las cosas según su *en cuanto*. Ahora bien, Heidegger opera un cambio similar respecto del lenguaje, entendido tradicionalmente como instrumento. La articulación [*Artikulation*] de la comprensibilidad con que el estar-en-el-mundo está abierto

² Para la exposición que sigue cf. *Ser y Tiempo*, §§ 28-34. Respecto de esta obra, que citaremos varias veces, indicaremos anteponiendo la sigla ST la paginación de la edición en español de Jorge Eduardo Rivera C. (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997), y la sigla SZ para la paginación alemana en la edición de 1967 de Max Niemeyer.

para el hombre es lo que el filósofo llama *discurso* [*Rede*]. Esta posibilidad de articular significativamente el entorno se hace visible en el hecho de que nunca nos encontramos de antemano 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: 187; SZ: 164), incluso “cuando nos ponemos expresamente a escuchar el discurso de otro, comprendemos, en primer lugar, lo dicho [...]. No oímos, en cambio, primeramente el sonido de las palabras. Incluso allí donde el hablar es confuso o la lengua extranjera, escuchamos en primer lugar palabras *incomprensibles*, y no una diversidad de datos acústicos” (ST: 187; SZ: 164). A su vez, señala el filósofo, está previa articulabilidad es lo que hace posible el lenguaje efectivo, es decir: la estructura ontológica fundamental que apunta a la discursividad de lo pre-comprendido, se exterioriza ópticamente como lenguaje (ST: 184; SZ: 161).³ Ahora bien, como señala Lafont, la preestructura de la comprensión, la apertura del mundo que posibilitan los estados de ánimo y la articulabilidad con que se presenta lo así abierto, vendrían a reemplazar al sujeto trascendental, puesto que conforman la *condición de posibilidad de la experiencia* en el mundo (Lafont, 1993: 72). En este sentido es que Gadamer reconoce que, si bien la crítica pragmática de Heidegger a la noción de percepción pura apunta a mostrar un último rastro de la metafísica de la sustancia aún en la fenomenología husserliana, sigue no obstante dentro del programa de una fundamentación trascendental que Husserl compartía con el neokantismo (Gadamer, 2002: 114). De hecho, la analítica del Dasein, en palabras de Gadamer, apunta a “una mera concretización de la conciencia trascendental, es decir, a la sustitución fantasiosamente estilizada del ego trascendental por el fáctico ser-ahí humano” (2002: 115). Esto se refleja en la introducción a *Ser y Tiempo* (§ 4), donde se propone la analítica del Dasein como ontología fundamental, en tanto es éste quien debe ser interrogado en primer lugar, puesto que es el único ente que se comporta comprensivamente respecto del ser. Y aun a pesar de que el lugar del sujeto trascendental estaría ahora ocupado por una pre-comprensión histórica, finita y por lo tanto, contingente, no dejaría de aparecer un cierto idealismo “hermenéutico” que comparte con la filosofía trascendental “su *oposición a toda clase de realismo metafísico*” (Lafont, 2007:

³ Heidegger ilustra esta tesis afirmando que: “El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” (ST: 184; SZ: 161).

269). En efecto, los individuos comparten *un* mundo sólo porque *previamente* comparten una comprensión común del mismo.⁴ Este es el matiz trascendental que persiste en la primera filosofía heideggeriana.

Para superar esta permanencia en el paradigma de la conciencia Heidegger desplaza al Dasein del lugar de instancia trascendental. Ahora el ser del ente es determinado 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). A esta instancia Heidegger la identifica con el Habla [*Sprache*] y a ello se refiere cuando afirma que “el lenguaje es la casa del ser”, no un instrumento forjado por el hombre, sino una morada en la que éste habita (Heidegger, 2007b: 259). En años posteriores, explicando la acuñación de esa frase polémica, el filósofo afirma que el Habla es morada porque en ella reside el ser de cada cosa que es (Heidegger, 2002: 124 “La esencia del habla”): “El lenguaje [*Sprache*] no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de muchas otras, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo” (Heidegger, 2005: 42).

Ahora bien, estos señalamientos no deben ser entendidos en el sentido óntico de una creación de los entes a partir del lenguaje, pero sí debe resonar en ellos la consideración heideggeriana según la cual el Habla determina *el sentido* en que comprendemos el mundo que nos rodea. De esta manera, el lenguaje tiene preeminencia sobre los hablantes, no hay una primera palabra que el hombre acuñe, sino que la palabra sólo puede aparecer como respuesta a ese sentido ya abierto por el Habla. Sin embargo, por esta anterioridad, el lenguaje sólo puede ser explicado como un *acontecer* que no puede ser justificado o explicado desde un punto de vista extra-lingüístico. Esto parece reconocer el propio Heidegger cuando, en el diálogo entre un *inquiridor* (él mismo) y un visitante japonés (el profesor Tezuka, quien visitó al filósofo entre 1953 y 1954), afirma: “Hace algún tiempo nombré – con poca fortuna – el habla como casa del ser. Si el hombre vive, por su habla, en el requerimiento del ser, entonces los europeos vivimos presumiblemente en una casa muy distinta a la del hombre del extremo-orient. [...] Un diálogo de casa a casa es, pues, casi imposible” (Heidegger, 2002: 68 “De un diálogo del habla”).

⁴ Para un desarrollo más amplio de la noción de *mundo* en *Ser y Tiempo*, cf. Lafont, 2007: 270- 274.

Con este pasaje Heidegger asegura el desplazamiento de su proyecto respecto de la filosofía del sujeto con la que todavía podía asociarse la analítica del Dasein, por lo que, hasta aquí, el viraje parece emprendido por motivos internos al proyecto heideggeriano. No obstante, y en contraposición a esta idea, analizaremos dos interpretaciones de la *Kehre* formuladas desde puntos de vista muy distantes entre sí: nos referimos a los desarrollos analíticos de Jaakko Hintikka (ampliados por Martin Kusch) y a las consideraciones de Habermas acerca de la modernidad.

Hintikka y el lenguaje como medio universal irrebasable

Jaakko Hintikka y Martin Kusch – aplicando una herramienta de análisis desarrollada por el primero – sostienen una hipótesis acerca del giro heideggeriano que desvincula el origen de este viraje del problema del sujeto en que la filosofía de Heidegger habría recaído. Para estos filósofos, la oscuridad del último Heidegger, su necesidad de pensar el lenguaje como un acontecer, así como el rumbo poético que toma su investigación ontológica, estarían motivados por su aceptación de un supuesto que determina tantos los problemas que preocupan al filósofo alemán como los posibles caminos para hallar una solución: nos referimos al supuesto del lenguaje como medio universal irrebasable.

En su artículo de 1997 “Contemporary Philosophy and the Problem of Truth”, Hintikka retoma y extiende una distinción trazada por van Heijenoort en 1967 como herramienta para analizar dos grandes orientaciones en la lógica, aquella que la entiende como cálculo y aquella que la entiende como lenguaje. En torno al interés filosófico por el lenguaje, según Hintikka, pueden reconocerse dos concepciones análogas a las de la lógica: una que lo concibe como cálculo y otra que lo concibe un medio universal irrebasable. La importancia del reconocimiento de esta distinción se basa en el hecho de que estas dos vertientes no son corrientes de pensamiento en las que los filósofos se incluyan abiertamente, sino que representan una serie de supuestos inexpresados que determinan el carácter de las corrientes y manifestaciones aparentemente más alejadas y dispares, como el pensamiento de Frege y el de Heidegger. Por este carácter inadvertido, la aclaración de ese fondo común podría permitir la comprensión de una buena parte de los problemas a los que se han visto enfrentados en especial los filósofos pertenecientes a la concepción universalista.

En el artículo mencionado, Hintikka procede a partir de una exposición de las principales tesis y exponentes del punto de vista del lenguaje como medio para, una vez determinadas las dificultades de esta orientación, presentar el núcleo teórico de la vertiente opuesta, esto

es, la concepción del lenguaje como cálculo. La argumentación gira en torno a un problema central que el autor define como *experimento crucial* para la consideración de las posibilidades teóricas de ambos supuestos: la posibilidad de definir una relación semántica básica, la verdad, para todo lenguaje, incluido el coloquial (Hintikka, 1997: xv). Esta cuestión es crucial puesto que representa el principal límite de la *concepción universalista*: en tanto que el lenguaje natural es concebido como un medio universal irrebasable, es decir, como último metalenguaje, no es posible dar cuenta del significado, dado que no es posible situarse en un punto exterior al lenguaje que permita expresar su relación con el mundo. Para usar el lenguaje con sentido ya debemos presuponer el sistema de relaciones de significado entre lenguaje y realidad, por lo tanto, no podemos hablar de la semántica de ese lenguaje en ese lenguaje mismo, pero tampoco en otro, porque éste es el único lenguaje (Hintikka, 1997: 22 “Is Truth ineffable?”). En este sentido, universalidad significa exclusividad: todo lo que decimos y pensamos ya presupone el lenguaje que usamos, incluyendo las relaciones semánticas en virtud de las cuales podemos decir algo. Lo que queda afuera es inexpresable o al menos inexpresable con sentido. Hintikka define este problema como *inefabilidad de la semántica*. Al mismo tiempo, y como problema anexo a éste, la imposibilidad de expresar en términos proposicionales esa relación elemental conduce a los filósofos “universalistas” a referirse a la semántica en términos indirectos, como en el caso de Frege, tautológicos, como en el caso de Wittgenstein y Heidegger, o incluso extraños y oscuros, como en el último Heidegger (Kusch, 1997: 262). Pero más aún, si la verdad es definida por la correspondencia entre enunciados y estados de cosas en un mundo, y en este sentido es la relación semántica elemental, estos pensadores se ven llevados a rechazar la teoría correspondencialista y declarar a la verdad indefinible, o bien asociarla, como Heidegger, con un acontecer con matiz histórico y local.⁵ En contraposición, la concepción del lenguaje como cálculo permite pensarlo como un órgano, una herramienta: el lenguaje “es nuestro sirviente y nosotros somos sus amos: podemos decirle qué hacer e incluso contratar a otro si el anterior no nos satisface” (Hintikka, 1997: 22 “Is Truth ineffable?”). En efecto, esta concepción, a diferencia de la concepción universalista, habilita la utilización de la teoría de modelos, define una ontología convencional, admite variaciones semánticas capaces de dar cuenta de la noción

⁵ Para un desarrollo más detallado de las consecuencias que se seguirían de adoptar un punto de vista universalista, cf. Kusch, 1989: 6-9 y Hintikka, 1997: 24-35 (“Is Truth Ineffable?”).

de verdad, permite la consideración de mundos posibles y sorteas las dificultades generales de las líneas de pensamiento asociadas a la concepción universalista, en tanto que el lenguaje natural puede ser pensado como un cálculo no interpretado e infinitamente reinterpretable (Esquisabel y Legris, 2010: 170). De esta forma, no habría una *inefabilidad* sino en todo caso una *inagotabilidad* de la semántica.

Ahora bien, el planteo de Hintikka no apunta a mostrar que *si* los filósofos en cuestión *hubiesen adoptado* el punto de vista modelo-teórico *podrían haber resuelto* las aporías que los obligaron a pasar del lenguaje científico al lenguaje alegórico como única vía posible para expresar lo inexpresable. La concepción del lenguaje como cálculo no ayuda a explicar, por ejemplo, en qué medida *ninguna cosa es donde falta la palabra* (Heidegger, 2002: 124 “La esencia del habla”), ni representa un avance respecto del tratamiento heideggeriano, ni muestra cómo resolver este problema. Lo que Hintikka intenta mostrar es que cuestiones como éstas *surgen y dependen* completamente de sostener el punto de vista universalista, de modo que la adopción de la concepción modelo-teórica no vendría a *resolver* sino a *disolver* esos problemas, exponiendo los supuestos de los que éstos dependen y proponiendo un nuevo punto de partida. Este es el mismo tipo de procedimiento que Heidegger lleva a cabo, por ejemplo, con la concepción tradicional del conocimiento (*Ser y Tiempo*, §13): no se trata de solucionar sino de disolver una cuestión aporética a partir del rechazo de sus supuestos básicos. En este sentido es que Hintikka sostiene la posibilidad de deconstruir las posiciones alineadas con la concepción del lenguaje como medio, para mostrar hasta qué punto sus problemas dependen de ese supuesto básico. Una vez dado este paso, es posible llevar a cabo una reconstrucción sobre un nuevo supuesto que sorteas directamente esas dificultades.

Los desarrollos heideggerianos en torno al lenguaje como *vimos*, admiten una asociación con el punto de vista universalista que además concibe la apertura lingüística del mundo como un acontecer, en tanto que el horizonte abierto por el Habla es irrebasable y está por encima de la subjetividad humana. Ahora bien, ¿es este supuesto universalista, como suponen Hintikka y Kusch, lo que determina el pasaje del lenguaje como articulabilidad de lo comprendido al lenguaje como acontecer? Es decir, ¿es la imposibilidad de dar cuenta de una perspectiva extra-lingüística capaz de justificar las relaciones semánticas, entre ellas la verdad, lo que explica la instauración de una instancia supra-subjetiva que adquiere el

carácter de un acontecer irrebasable e irrevisable? Antes de intentar una respuesta a estos interrogantes, analizaremos brevemente la perspectiva habermasiana acerca de este viraje.

Habermas, la *Kehre* y el vínculo de Heidegger con el nacionalsocialismo

En el artículo dedicado a Heidegger (“Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”), perteneciente a su obra de 1985 *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas sostiene, en líneas generales, que considerar al lenguaje como un acontecer al que el individuo sólo debe corresponder en silencio responde al espíritu conservador que tanto Heidegger como otros nacionalistas de la época poseían. Es decir, la forma que toma el planteo ontológico de Heidegger en esta época, el desplazamiento del sujeto moderno y de todo intento de fundamentación última, estaría en realidad determinado por la vinculación ideológica de Heidegger con el nazismo y no exclusivamente con el carácter inacabado de su proyecto ontológico de la década del ‘20. Sin embargo, Habermas reconoce una serie de motivaciones internas para la *Kehre*, que no obstante vincula al final de su artículo con la filiación política de Heidegger. Este motivo interno obedece a la permanencia del primer Heidegger en el marco de una filosofía del sujeto, como mencionamos antes con Gadamer. En efecto, la crítica a la subjetividad moderna habría consistido en reemplazar “objetividad” por “estar-en-el-mundo” y “sujeto” por Dasein.⁶ Sin embargo, como Heidegger liga a la filosofía trascendental con la ontología, y a la fenomenología con la hermenéutica, ontologizando a esta última en un sentido existencial, “logra quitar a la relación sujeto-objeto su significación paradigmática”. Con el giro ontológico, señala Habermas, rompe la primacía del problema del conocimiento, con el giro hermenéutica quita de su sitial metodológico a la autoconciencia reflexiva, y, por último, con el giro pragmático hacia las condiciones ontológicas de la existencia reemplaza la objetividad del “mundo externo” por el horizonte de sentido de un mundo en el que el hombre ya siempre se encuentra (1989: 179-180). No obstante, Heidegger nunca lograría romper con el primado del paradigma subjetivista, al remitir al Dasein como sí mismo propio la existencia auténtica, mientras que la comprensión de término medio, es decir, a partir del mundo de la ocupación y del mundo compartido, es una comprensión inauténtica. Así, Habermas concluye que si bien “Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto a 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

⁶ Al respecto cf. Habermas, 1989: 175-180.

filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad trascendental” (1989: 184).

De esta manera, el camino interno al viraje estaría así motivado por una necesidad de romper la trampa del lenguaje metafísico en el que *Ser y Tiempo* y toda la obra de esa década estarían aún inmersos. De esta manera, Heidegger renuncia a la pretensión de una fundamentación última en un ente privilegiado, el Dasein, y “la *productividad* de la creación de sentido abridora del mundo queda transferida al *Ser* mismo. El Dasein se pliega a la autoridad de sentido del Ser, que no está a su disposición...” (1989: 186). A partir de la *Kehre*, “[e]l acontecer del Ser ya sólo puede experimentarse en un pensar rememorativo y exponerse narrativamente, no es posible darle cobro ni explicarlo argumentativamente” (1989: 186).⁷ Sin embargo, en el último apartado de su artículo, Habermas sostiene que la comprensión del ser como un acontecer de la verdad, paso ejecutado en la *Kehre*, es “un paso tan carente de plausibilidad que no bastan a explicarlo los motivos *internos* hasta ahora aducidos” (Habermas, 1989: 189). La sospecha de Habermas es que Heidegger sólo pudo encontrar el camino del viraje a través de su “efímera identificación con el movimiento del nacionalsocialismo, cuya íntima verdad y grandeza todavía proclamaba en 1935” (1989: 189), en tanto que le permitió separar de sí “como persona empírica sus propias acciones y afirmaciones” para atribuirles a “un destino del que no puede asumirse la responsabilidad” (1989: 190). De hecho, la tesis del filósofo es que Heidegger “no entiende la “vuelta” como resultado de un esfuerzo por resolver determinados problemas de su pensamiento, no la entiende como resultado de un proceso de investigación, sino como acontecer objetivo de una superación de la metafísica, anónimamente escenificada por el ser” (1989: 190).

Ahora bien, esta salida hacia un acontecer con estas características, según Habermas, era el único camino que le quedaba a Heidegger después de que a partir de 1933 se limitara a “llenar de un nuevo contenido los conceptos básicos de su ontología fundamental, sin

⁷ Antes, Habermas ya había señalado que en la filosofía del segundo Heidegger “[e]l pensamiento científico y la investigación efectuada en términos metódicos son objeto de una devaluación sumaria y global, pues se mueve en el seno de la comprensión del Ser que caracteriza a la modernidad, una comprensión que viene determinada por la filosofía del sujeto. Incluso la filosofía misma, mientras no renuncie a la argumentación, permanece presa del hechizo del objetivismo” (1989: 168-169). En respuesta a ese planteo, Habermas sostenía que “La filosofía del sujeto no es en modo alguno ese poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y sólo permite escapar hacia la inmediatez del arrobamiento místico. Existen otros caminos que también conducen fuera de la filosofía del sujeto” (1989: 170).

tocarlos en su estructura” (1989: 191). En efecto, el filósofo señala que Heidegger transformó el Dasein “cada vez mío” en el Dasein colectivo del pueblo, cambió el enfoque de la existencia individual a la existencia histórica de un pueblo, como el lugar donde se decide auténticamente el poder-ser del Dasein (1989: 192), y, por último, situó la resolución [*Entschlossenheit*] – que tenía un papel central en la consecución de un poder-ser auténtico en *Ser y Tiempo* – en la ruptura revolucionaria del nacionalsocialismo con el mundo del racionalismo occidental (1989: 193). Una vez trazada esta asociación entre su proyecto ontológico y el nazismo, Heidegger ya no podía romper abiertamente con el régimen sin poner en riesgo los fundamentos de su propia filosofía. Por esto, aventura Habermas, el filósofo alemán no podía asumir su responsabilidad y participación en el régimen. Por el contrario, “quien había de asumirlas era la propia historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino a una historia sublimada, una historia a la altura de la ontología. Y así nació el concepto de historia del ser” (1989: 194).

Técnica, sujeto y lenguaje

Una de las problemáticas que cobran centralidad en la obra de Heidegger posterior a la década del '20 es la cuestión de la técnica. En efecto, al margen de las críticas filosóficas al paradigma moderno, la noción de sujeto que surge de éste parece entrar en una crisis efectiva ante el carácter amenazante y la dimensión planetaria que alcanza el desarrollo tecnológico en el siglo XX, en la medida en que el dominio humano sobre la naturaleza y el avance desatado de la ciencia parecen engendrar un engranaje que ya no requiere del sujeto para su funcionamiento, y que incluso sumerge a los individuos en su lógica como una pieza más. En este sentido, el concepto de *maquinación* [*Machenschaft*] que Heidegger utiliza para reflexionar sobre esta cuestión en la década del '30,⁸ 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, donde la esencia de la técnica es definida como imposición o emplazamiento [*Gestell*], es decir, exigencia y provocación a la naturaleza para que dé sus frutos (Heidegger, 2001: 9-32). Así, la técnica no funciona meramente como herramienta, sino que posee un sentido ontológico: la técnica moderna es una forma de concebir el ser del ente que se extiende a toda otra región de ser, y no sólo a la naturaleza. Su amenaza no consiste en las posibles catástrofes

⁸ Al respecto cf. Heidegger, 2003, en especial el capítulo dedicado a “La resonancia”, pp. 99-141, y Parente, 2010.

que puede producir su expansión, sino en la colocación del hombre como mero solicitador de recursos, operación en la que él mismo se vuelve mercancía.

En la conferencia de 1962 “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, Heidegger analiza la comprensión respecto de la técnica y el lenguaje que surge de esa posición moderna. Allí señala que, según la idea corriente, la técnica es un medio fabricado por el hombre, una herramienta o instrumento para alcanzar determinados fines. En este sentido, su desarrollo es continuo y progresivo y se encuentra bajo el control humano. A su vez, esta consideración se refleja en la comprensión instrumental del lenguaje: el habla es una 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. Y es precisamente esta consideración del lenguaje como comunicación lo que cobra auge en la era de la técnica moderna: el lenguaje es ahora información, y cuánto más unívoco sea, más útil será esta herramienta. Ahora bien, este carácter unívoco del lenguaje como mera notificación, cuyo ejemplo más acabado es el lenguaje computacional, representa al mismo tiempo “el ataque más agudo y amenazador contra lo propio del lenguaje: contra el decir, mostrar y hacer aparecer lo presente y lo ausente, lo real en el sentido más lato” (Heidegger, 1996: 18). El peligro que se esconde en este ataque involucra al propio hombre, dado que la esencia de este consiste en ser hablante, en el sentido de aquél que es requerido por el lenguaje para mostrar lo que es. El lenguaje técnico, señala Heidegger “sacude nada menos que a la relación del hombre con el mundo. Se trata de una vida del mundo cuyos latidos el hombre actual apenas atiende porque continuamente se ve cubierto y abrumado y desbordado por las nuevas informaciones que le llegan” (Heidegger, 1996: 19). La relación entre este empobrecimiento y la importancia de desplazarse de la posición dominante para darse a la escucha de aquello que resuena en el lenguaje, aparece ejemplificada en “Superación de la metafísica”, un texto de 1936 retomado por Heidegger en 1946. Allí el pensador afirma: “La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra se imprevisible sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en un paz. La guerra se ha convertido en una forma de uso exacerbado del ente que se continúa en la paz. [...] Esta larga guerra, en su longitud, no va pasando lentamente a una paz del tipo de las paces de antes, sino a un estado en el que lo bélico ya no es experimentado como tal y lo pacífico se ha convertido en algo carente de sentido y de contenido” (Heidegger, 2001: 68).

Ahora bien, la intención de dominar el carácter impositivo o provocador del fenómeno tecnológico, a partir del reconocimiento de los peligros que entraña, permanece, para este filósofo, dentro de la misma lógica de poder que determina a la técnica. La única forma de liberarse de ese engranaje es generar la apertura para una nueva comprensión del ser del ente, donde el sentido y el contenido del ser del aquello que adviene en el lenguaje, sea escuchado nuevamente. Esta apertura requiere de un autodesplazamiento de la ciega posición de dominio hacia un pensar meditativo que se da a la escucha del Habla. Es por esto que, en la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger sostiene: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salda de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este *actuar* es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre” (Heidegger, 2007b: 259). En suma, es precisamente este actuar simple lo que permite, para Heidegger, interferir en el funcionamiento de 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. En la conferencia de 1951 “Construir Habitar Pensar” Heidegger indica que: “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 desenfrenada 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).

Conclusiones

En vistas de estos desarrollos heideggerianos en torno al problema de la técnica, la *Kehre*, según creemos, cobra una nueva significación. Ya no se trata, a nuestro entender, de un mero alejamiento respecto del lenguaje y el espíritu de fundamentación de la metafísica tradicional. La lógica interna en la progresión del filósofo hacia el replanteo de la pregunta por el ser se encuentra, desde mediados de la década del '30, con un problema que atañe a

la humanidad y que exige el replanteo del paradigma de dominación del sujeto moderno más allá de un proyecto ontológico y más allá de una filiación político partidaria. El des-centramiento del sujeto al pasar a la posición de escucha y la reconducción del sentido del ser a una instancia que antecede a los “sujetos” – el Habla – es, más que una descripción de lo que es el caso o un artilugio retórico para sortear la tradición filosófica de Occidente, una exigencia que el filósofo intenta plantear a sus interlocutores. En este sentido, consideramos que no puede pensarse, como suponen Hintikka y Kusch, que los problemas que desde una consideración lógica del lenguaje enfrenta Heidegger, podrían ser disueltos con la exhibición del supuesto del lenguaje como medio universal y su reemplazo por la concepción del lenguaje como cálculo. Esta concepción nunca podría responder, según creemos, a los problemas histórico-fácticos que desafían de hecho al pensamiento heideggeriano. Del mismo modo, encontramos problemático, frente al problema de la técnica, el dispositivo interpretativo planteado por Habermas: ¿pueden realmente los análisis de Heidegger en torno a este punto, estar dando cuerpo a la idea de un acontecer histórico del ser, idea forjada para evadir sus responsabilidades respecto de su vinculación con el régimen nazi? Consideramos que se puede responder negativamente a este interrogante. Si bien es clara la intención auto-exculpatoria de Heidegger, como se refleja sin duda en el escrito para comisión desnazificadora *El Rectorado 1933-1934* (Heidegger, 2009: 21-47) sostenemos que son sus reflexiones acerca del problema de la técnica y la vinculación intrínseca con el empobrecimiento del lenguaje, como hemos intentado mostrar aquí, las que determinan tanto su alejamiento radical respecto del paradigma moderno como los caracteres y temas específicos que adopta su filosofía a partir de la *Kehre*.

Referencias Bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin (1967), “Preface” a Richardson, William (1967), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff, pp. viii-xxii.
- HEIDEGGER, Martin (1996), “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, en *ARTEFACTO. Pensamientos sobre la técnica*, (1), pp. 10-20.
- HEIDEGGER, Martin (1997), *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 [Traducción de Jorge Eduardo Rivera C.].
- HEIDEGGER, Martín (2001), *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal,
- HEIDEGGER, Martin (2002), *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos.

HEIDEGGER, Martin, (2005), “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, pp. 37-53.

HEIDEGGER, Martin (2007), *La experiencia del pensar. Hebel, el amigo de la casa*, Córdoba, Ediciones del Copista.

HEIDEGGER, Martin (2007b), “Carta sobre el Humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 259-297.

HEIDEGGER, Martin (2009), *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos.

CARRERA AIZPITARTE, Luciana (2011), ““El giro poético en la investigación heideggeriana acerca del Ser”, en *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata, UNLP, 2011, ISSN 2250-4494 (publicado on-line: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/comision-metafisica/Carrera%20Aizpitarte-%20Luciana.pdf/view>).

ESQUISABEL, Oscar y LEGRIS, Javier (2010), “Lenguaje universal e inefabilidad de la semántica”, en *Revista Brasileira de Filosofia*, 234, pp. 167-182.

GADAMER, Hans-Georg (2002), “El camino al viraje (1979)”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, pp. 109-124

Habermas, Jürgen (1989), “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, pp. 163-195.

HINTIKKA, Jaako (1997), *Selected Papers 2: Lingua Universalis vs. Calculus Ratiotinator. An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

KUSCH, Martin (1989), *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.

KUSCH, Martin (1997), “Husserl and Heidegger on Meaning”, en Hintikka, Jaako (1997), pp. 240-268

LAFONT, Cristina (1993), *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.

LAFONT, Cristina (2007), “Hermenutics”, en DREYFUS, Hubert y WRATHALL, Mark (eds.), *A Companion to Heidegger*, Oxford, Blackwell, pp. 265-284.

PARENTE, Diego (2010), “De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*. El tránsito heideggeriano hacia un concepto unidimensional de la técnica”, en Catoggio, Leandro y Parente, Diego (comps.), *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, Mar del Plata, Eudem, pp. 63-91.

