

Heidegger y Marx

GERARDO LÓPEZ SASTRE

«La pregunta no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza de lugar a juicios necesarios? Sino: cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda... Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a las ciencias, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo este dominio de experiencias no fundadas en que el hombre no se reconoce.»

FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1968, p. 314.

Tenemos ante nosotros dos tareas que se condicionan mutuamente: quisiéramos exponer lo que consideramos más fundamental del pensamiento político y social de Heidegger y hacerlo de forma tal que se posibilitase un diálogo con el marxismo alejado de toda tentativa de «vampirización». El primer elemento que descubre todo aquél que intente pensar seriamente a Heidegger es una *ambigüedad conscientemente mantenida*. Esto permite que a nuestro trabajo se lo pueda considerar unilateral en su desarrollo. En efecto, sería muy fácil oponer a la interpretación que intentaremos desarrollar y que por lo demás centra en el «segundo Heidegger»— el hecho

de que Heidegger durante algunos meses se adhirió al creciente nacional-socialismo, convirtiéndose en rector de la Universidad de Friburgo, publicando textos y pronunciando discursos en los que se incitaba a los estudiantes a participar activamente en la construcción de la nueva Alemania y a apoyar con su voto las decisiones de Hitler. Pero aparte de su progresivo alejamiento con respecto al nazismo, y reconociendo que es una tarea que está por realizar la de relacionar sus posicionamientos políticos con el desarrollo de muchos de sus conceptos filosóficos, la cuestión puede zanjarse con algo que escribió Heidegger en *La experiencia del pensamiento*: «Todo pensamiento profundo corre el riesgo de caer en profundos errores.» Sorteado este primer escollo podemos ya comenzar nuestra exposición.

Para nuestra tarea resulta imprescindible empezar considerando la situación desde la que crece y se estructura su pensamiento. Se trata de la crisis y posible superación de la metafísica, término que aquí no designa una peculiar disciplina filosófica, sino la esencia íntima de nuestra historia occidental-europea: greco-romana, judeo-cristiana, europea y moderna. «'Metafísica' es ese *modelo* de vida y pensamiento... sobre el cual labró Europa su propio destino y el de los pueblos incorporados a su imperio. 'Metafísicos' son el arte, la religión, la filosofía, la política, la vida cotidiana, los sentimientos y la moral de la humanidad europea-occidental»¹. Con palabras husserlianas: La metafísica es esa estructura espiritual en torno a la cual la totalidad de las manifestaciones europeas alcanzan un enlace total; es la teleología de la historia europea².

En el destino peculiar de la metafísica se juega entonces el destino de Europa, razón por la cual en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* el mismo Husserl afirmaba que la crisis de la filosofía significaba la crisis de todas las ciencias moderna como miembros de la universalidad filosófica; una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, como *crisis de la humanidad europea misma en toda la significación de su vida cultural, en su total existencia*.

En los años transcurridos desde aquellas palabras, Europa ha hecho realidad lo afirmado por aquella sentencia. Los «médicos del espíritu» que Husserl reclamara para aquel enfermo no han conseguido dar con el remedio, o bien, lo que es más probable, esta enfermedad es incurable: pide y exige la muerte de quien la padece.

¹ CASALLA, M. C.: *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger*, Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1975, p. 16. Cf. también lo siguiente.

² HUSSERL, E.: Cf. «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», recogido en *La Filosofía como ciencia estricta*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1962, p. 135.

Varios caminos se abren ante esta perspectiva. Heidegger señala: «Estoy convencido de que, en el mismo lugar del Mundo en que ha surgido el mundo técnico, también se puede preparar el cambio, pero éste no se realizará por la asunción del Budismo Zen u otras experiencias del mundo oriental. Para esta vuelta del pensamiento se necesita la ayuda de la tradición europea y su nueva inclinación. El Pensamiento sólo puede transformarse por otro Pensamiento que tenga el mismo origen y destino»³. Este es el camino que ha recorrido Heidegger en sus meditaciones sobre los presocráticos o sobre el origen de la obra de arte.

Pero caben opciones más radicales ante esta crisis. Un buen ejemplo lo constituye las opiniones de F. FANON, que en *Los condenados de la tierra* escribe: «Compañeros: el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer cualquier cosa ahora, a condición de no imitar a Europa.» La opción no puede ser otra que «... orientemos nuestros músculos en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar... Occidente ha querido ser una aventura del Espíritu y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo, por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad»⁴.

Otra postura que señala una salida por vía de la superación de nuestro etnocentrismo —y que en este sentido se enfrentaría a lo que señalaba Heidegger en el párrafo que citábamos antes— es la que sostiene R. GARADUY en *Diálogo de civilizaciones*, propuesta por la que no ocultamos nuestra simpatía. «Occidente es un accidente. Este es el primer axioma de cualquier invención del futuro. La manera que los occidentales tienen de considerar al individuo centro y medida de las cosas, de reducir toda realidad al concepto, es decir, de erigir en valores supremos la ciencia y las técnicas como medio de manipular las cosas y los hombres, es una minúscula excepción en la epopeya humana de tres millones de años.» «La creación de un verdadero futuro exige que se recuperen todas las dimensiones del hombre desarrolladas en las civilizaciones y culturas no occidentales.

Sólo mediante ese "diálogo de civilizaciones" podrá nacer un proyecto planetario para la invención del futuro»⁵.

Profundizando en esto, y en referencia a la mención que hace Heidegger del Budismo Zen, quisiéramos presentar una cita del co-

³ «Diálogo de Spiegel con M. Heidegger el 23 de septiembre de 1966», publicado por *R. de Occidente*, dic. 1976, 14, pp. 2 y ss.

⁴ *Los condenados de la tierra*, Ed. F.C.E., México, 1971, pp. 288-289.

⁵ *Diálogo de civilizaciones*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977, pp. 7-8.

nocido estudioso D. T. SUZUKI en la que destaca muy certeramente aquello que puede aportarnos el zen: «Vivir en el zen 'significa tratarse a sí mismo y al mundo con la actitud más apreciativa y reverente', actitud que es la base de la 'virtud secreta, un rasgo muy característico de la disciplina zen. Significa no malgastar los recursos naturales; significa hacer pleno uso, económico y moral, de todo lo que se presenta'»⁶.

Pero de momento lo que necesitamos es profundizar en lo que constituye la consumación y crisis de la metafísica. Para esto vamos a detenernos a considerar un aspecto del pensamiento de Nietzsche: la muerte de Dios.

En *Sendas perdidas*, luego de reproducir aquel pasaje de *La gaja ciencia* donde el «loco» pregonaba en el mercado la muerte de Dios, Heidegger explica qué significa Dios en esta consumación de la metafísica: «Dios es el hombre para el dominio de las ideas y los ideales. Este dominio de lo sobrenatural se considera desde Platón —mejor dicho: desde la última época griega y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica— como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho.» Por tanto, «la frase 'Dios ha muerto' significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó»⁷.

Si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real está muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido su fuerza obligatoria y sobre todo despertadora y constructiva, ya no queda nada a que el hombre pueda atenerse y por lo cual pueda guiarse. El nihilismo, «el más inquietante de los huéspedes», está a la puerta, empieza a reinar en el desierto que crece.

¿Qué significa esto? Lo nuevo de nuestra posición actual es una convicción que todavía ninguna época había tenido: *que no tenemos la verdad*. Todos los hombres anteriores tenían algún tipo de verdad; nosotros, no. El superhombre todavía no ha llegado. Nadie experimenta la inocencia del devenir. El eterno retorno de lo igual se oculta y es desfigurado. Reina la voluntad de poder.

Una excelente caracterización de nuestro tiempo se encuentra en la *Introducción al pensamiento filosófico* de K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, uno de cuyos capítulos —«Técnica, Voluntad y *Weltanschauung*»— vamos a presentar en apretada síntesis: La soberanía de la voluntad se acrecienta más y más mediante la conquista técnico-científica de lo real. Mas, ¿para qué acontece este acontecer. ¿Cuál es el sentido de este incesante incremento de poderío de la voluntad? La respuesta

⁶ SUZUKI, D. T., y FROMM, E.: *Budismo zen y psicoanálisis*, Ed. F.C.E., Madrid, 1975, p. 131.

⁷ *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires, p. 181.

puede provocar pavor: no hay sentido ni finalidad. Pero la voluntad sólo puede querer cuando tiene fines determinados. La carencia de fines que surge con su soberanía amenaza al mismo tiempo a su querer. Por eso la voluntad mantiene ocultas esa falta de metas que surge y se acrecienta a través de ella. Esta ocultación inunda como una oculta niebla todos los campos de la vida moderna, de tal manera que todos se ven dominados por la oscura sensación de no penetrar jamás con exactitud en la realidad de lo que sucede. Pero hay aún otra sensación más terrible que la de no poder penetrar el muro que encubre y oculta la realidad: nos referimos a la sensación que mencionábamos antes de que detrás del muro puede no haber nada⁸.

¿Cómo han caracterizado Heidegger y Maarx nuestro tiempo? ¿Corren en paralelo sus pensamientos? Marx habla explícitamente de la enajenación, de la objetivación, de la alienación del hombre moderno. Heidegger, de la objetivación de todo ente por obra de la voluntad de subjetividad, de la apatridad del hombre moderno —la apatridad se convierte en destino del mundo—, del abandono y del olvido del ser. Marx dice que el trabajo técnico lleva a desconocer al hombre, y no sólo enajena a éste respecto de su esencia, sino a las cosas también respecto de sus esencias. Del hombre dice que «su exteriorización vital y su realización es su desrealización», convirtiéndose así en una realidad extraña para sí mismo. En el trabajo las fuerzas esenciales del hombre —la esencia ontológica de la pasión humana— resultan alienadas; «... puesto que hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, industria, actividad alienada de sí misma, tenemos ante nosotros las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre bajo la forma de *objetos sensibles, extraños, útiles*, bajo la forma de la enajenación». Marx no reclama retroceso alguno —«el humanismo de Marx no necesita ninguna vuelta a la antigüedad», leemos en la *Carta sobre el humanismo*—, y menos aún espera que la historia del mundo se convierta en un idilio de aldea. Los textos que citamos a continuación no deben inducirnos a engaño: «El trabajador ya no sabe qué es la vivienda *iluminada* —según el Prometeo de Esquilo, uno de sus mayores dones—, que hizo del salvaje un hombre»⁹. Todos los hombres se han convertido en trabajadores, y lo que Marx ve y dice no concierne sólo al obrero industrial: «El salvaje no se siente extraño en su caverna, o mejor dicho, en este elemento natural, que le ofrece espontáneamente su utilización y cobijo, s siente tan a gusto como el pez en el agua. En cambio, el sótano del pobre le es hostil, 'vivienda dotada en sí de un poder ajeno, que sólo se le entrega si suda sangre por ella', que no puede considerar

⁸ *Introducción al pensamiento filosófico*, Ed. Gredos, Madrid, 1977, cap. V.

⁹ MARX, K.: «Manuscritos de París», en OME-5, Ed. Crítica, Barcelona, 1978, p. 390.

como su hogar —en el que pueda decir al fin: aquí me encuentro en casa—, donde se siente, por el contrario, en casa *ajena*, de *otro* que se halla constantemente al acecho para ponerle en la calle en cuanto no pague el alquiler. Igualmente sabe el contraste cualitativo que hay entre su vivienda y la vivienda *trascendente*, humana, situada en el cielo de la riqueza»¹⁰.

Las cosas mismas, en tanto que son desgarradas por el dominio de la objetivación y de la cosificación, pierden su esencia. La propiedad privada no sólo aliena la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas: la tierra nada tiene que ver con la renta que percibe el terrateniente, ni la máquina con la ganancia que obtiene el fabricante. Deeste modo se expresaba Marx.

¿Qué dice Heidegger? «El hundimiento (de la verdad del ente) se cumple sobre todo a través de la demolición del mundo acuñado por la metafísica y el devastamiento de la tierra, que es inherente a la metafísica. Derrumbe y devastación encuentran cumplimiento adecuado en que el hombre de la metafísica, el *animal rationale*, es fijado como bestia de trabajo», no pudiendo «más que errar a través de los desiertos de la tierra devastada»¹¹.

Para poder entrever la significación de la *puesta en plaza del hombre como «animal de labor»* debemos primero meditar acerca del *hundimiento del mundo y de la devastación de la tierra*.

Que el mundo de la metafísica se hunda significa que todas las referencias y fundamentaciones carecen de base firme, que han perdido su carácter de apodícticas y no puede ya proporcionar orientación clara de ninguna especie. Esta carencia total de fundamentación inaugura la «época de la errancia»; y ésta sólo es posible allí donde ha desaparecido todo anclaje, toda sujeción auténtica a algo. Este «allí» es nuestro ahora. En esta errancia halla su fundamento la lucha incesante por el poder y el manejo imperialista del mundo. Esta lucha, según entrevé Heidegger, «no puede conducir a ninguna decisión, porque no existe nada de lo cual ella pueda decidir, dado que queda excluida de toda distinción, de la diferencia (del ente en relación al ser); por tanto, de toda verdad y que su propia fuerza la vuelve a colocar en eso en lo cual no hay destino: en el abandono distante del ser»¹². O también: «¿Qué ha decidido, a fin de cuentas, la Segunda Guerra Mundial, por no hablar de sus terribles consecuencias para nuestra patria, en especial, la fisura que la parte por el medio? Esta guerra mundial no ha decidido nada, si tomamos aquí el concepto de decisión en sentido tan amplio y tan alto que ataña únicamente al destino esencial del hombre en esta tierra. Lo único

¹⁰ Op. cit., p. 396.

¹¹ HEIDEGGER: *Essais et Conférences*, Ed. Gallimard, París, 1966, p. 81.

¹² Op. cit., p. 104.

que logró es hacer aparecer con mayor claridad los contornos de cuanto ha quedado por decidir»¹³.

Pero sucede algo aún más grave: las guerras mundiales, señalará Heidegger, constituyen la forma preliminar que toma la supresión de la diferencia entre la guerra y la paz, supresión devenida necesaria, en la época en que el ente es abandonado lejos de toda verdad del ser y, por tanto, el mundo deviene un no-mundo.

Tanto las luchas por el poder planetaria como sus consecuencias inmediatas, las guerras, tienen su origen en una determinada postura del hombre contemporáneo frente al ente que Heidegger denomina la *usura*. Esta «está determinada por el equipamiento en sentido metafísico, por el cual el hombre se convierte en *señor* de la realidad *elemental*»¹⁴.

El poder total que el hombre ha adquirido sobre la naturaleza producto del despliegue incondicionado e incesante de las ciencias—lo lleva a considerar a ésta como un *gran depósito de mercancías a la cual es posible explotar sin fin*; tal explotación es la esencia de la usura. Esto llevará a nuestro autor a afirmar que «si no se puede responder a la pregunta ¿cuándo vendrá la paz?, esto no es porque no se aperciba el fin de la guerra, sino porque la pregunta apunta a algo que no existe más, la guerra misma no es nada que pueda terminar en una paz. La guerra ha devenido una variedad de la usura del ente y se continúa en tiempos de paz»¹⁵. Guerra fría, guerra contra la naturaleza...

No obstante —y aquí se muestra por entero el total desarraigo de la época del acabamiento—, «con todos los medios disponibles y con la ayuda de nuestra sociología, psicología y psicoterapia y algunas otras medidas, nos haremos cargo, dentro de poco, de que todos los hombres alcancen un idéntico estado de idéntica felicidad, asegurándose el bienestar de todos»¹⁶. Por otra parte, éste es el proyecto que SKINNER ha propuesto en *Walden dos* y en *Más allá de la libertad y la dignidad*.

Reparemos ahora en aquella «devastación de la tierra» que acompaña a este recién descrito «hundimiento del mundo de la metafísica». Ello tiene lugar en la llamada *época atómica*; en ello el dominio indiscriminado del ente es llevado a cabo como consumación de la voluntad de la voluntad (la voluntad antes quiere querer la nada que no querer, dijo Nietzsche), la cual «impone las formas fundamentales que le permiten manifestarse: el *cálculo* y la *organización de todas*

¹³ ¿Qué significa pensar?, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 68.

¹⁴ *Essais et Conférences*, Ed. cit., p. 106.

¹⁵ Op. cit., p. 107.

¹⁶ ¿Qué significa pensar?, Ed. cit., p. 83.

las cosas»¹⁷. A su vez, el cálculo y la organización no deben ser pensados como simples variantes administrativas, sino como resultado del ejercicio del modo contemporáneo de la usura: la *técnica*. Esta caracteriza la época atómica y abre el camino de la devastación; por ello Heidegger se preocupará por definirla no como el resultado, sino como el *espíritu* de nuestra época, llegando a decir: «Nuestra era no es la de la técnica por ser era de máquinas, antes bien, es una era de máquinas por ser una era técnica»¹⁸.

Pero, ¿qué significa la técnica como modo fundamental de la usura? En 1953, Heidegger pronunció en la Escuela Técnica Superior de Munich una conferencia titulada *La cuestión de la técnica*. Allí se preguntaba por la esencia de la técnica. Esta era definida como *Ge-stell*: imposición (creemos que esta palabra expresa mejor que el término «organización» lo que Heidegger quiere dar a entender).

La técnica moderna es una im-posición, una provocación agresiva de la naturaleza. Así, toda naturaleza —incluso la humana y ante todo la humana— deviene materia prima. Esta técnica moderna constituye un desafío de la naturaleza por el cual ésta se coloca bajo el trance de suministrar energías que puedan ser almacenadas. Esta técnica no se confía a la naturaleza, sino que embiste contra ella bajo la forma de explotación. Esto marca la diferencia decisiva entre, por ejemplo, el trabajo del labrador y la «empresa agrícola». El primero no reta al suelo, sino que se confía y espera de éste su fruto. Bajo la forma de «empresa» el suelo y el paisaje desaparecen en su totalidad, lo cual significa que se transforman en objetos a los cuales, mediante un plan de ataque racional y precalculado, se forzará para que produzcan cuantitativamente productos; los cuales, a su vez, bajo forma empresarial, serán almacenados, distribuidos y consumidos¹⁹.

Todo esto, desde luego, no debe interpretarse en el sentido de que Heidegger desee volver a épocas preindustriales. Cuando Heidegger habla, a menudo habla de pastores, campesinos y campos, de los caminos del campo y de los caminos del bosque, de árboles y de montañas. Todo esto suena a agrario, campesino. La Selva Negra parece un oscuro macizo que impide ver con claridad el desarrollo de lo moderno. En el curso *¿Qué significa pensar?*, en el que intenta hablar de la esencia de la técnica y del pensamiento en cuanto oficio por excelencia, elige como ejemplo el oficio de carpintero, tal como lo realiza el carpintero de aldea. Elige *este* ejemplo. Pero advierte que fue elegido como ejemplo en el supuesto de que a nadie había de ocurrírsele que la elección de este ejemplo ponga de manifiesto la esperanza de que el estado de nuestro planeta pudiera volver a trans-

¹⁷ *Essais et Conférences*, Ed. cit., p. 92.

¹⁸ *¿Qué significa pensar?*, Ed. cit., p. 28.

¹⁹ Cf. para todo lo anterior el libro ya citado de SASALLA, M. C.

formarse, en un tiempo previsible o en algún tiempo, en un idilio artesano aquí hay que recordar lo que a propósito de este mismo aspecto decíamos del pensamiento de Marx—. Pero volvamos a nuestro tema central. Trátase del mundo convertido en un gran mercado de compradores y vendedores, la naturaleza en un depósito de mercancías y los entes degradados a meras existencia (en la más baja acepción del término: aquella que utiliza, por ejemplo, el comerciante cuando dice: «tengo existencias»). Todo esto es consecuencia del negocio planetario de la técnica. AXELOS, K., ha denunciado esto con singular agudeza: «... la historia del mundo se realiza unitaria y totalmente e n cuanto historia mundial, todos los hombres y pueblos de la tierra piensan dentro del mismo plan, procuran el mismo plan y son movidos por el mismo; en suma: se miden con el mismo rasero. Un pensamiento variado y unilateral, una ciencia eficiente y una técnica total aferran todo el planeta y conducen a la humanidad unida —es decir, uniformada— a la radical dominación de la naturaleza, a la satisfacción de todas las necesidades e impulsos naturales (e incluso espirituales). Laa humanidad colectiva se presenta como *el* planificador; es el sujeto colectivo, que abarca todos los objetos que encuentra delante para transformarlos “realmente” por obra de su voluntad práctico-técnica, que no conoce límites.

Esta imagen total y unitaria se presenta hoy en todos los países y en todas las cabezas; sus variaciones le pertenecen. Judíos y cristianos, positivistas e idealistas, burgueses y marxistas persiguen lo mismo, lo sepan o no. Por doquier se aprende y se enseña, se hace y se produce todo según este esquema. El mismo plan sigue ejecutándose sobre toda la superficie de la tierra, técnico-teórica y técnico-prácticamente»²⁰.

Aunque este largo párrafo que hemos citado nos parezca muy acertado en tanto que descripción del estado actual del mundo, no podemos evitar el considerarlo en ciertos aspectos un poco simplificador. En efecto, no todas las cabezas piensan lo mismo, y no es la humanidad colectiva la que se presenta como *el* planificador, sino *determinadas* capas sociales de *determinados* países, que, eso sí, tienen un dominio casi absoluto sobre el planeta. En suma, nos parece que esta descripción no tiene en cuenta el fenómeno de la lucha de clases, el movimiento ecologista, etc.; pero si AXELOS ha tenido en cuenta estos fenómenos, desde nuestro punto de vista resultaría todavía más criticable, pues indicaría que no piensa que en estas luchas se estén dirimiendo cuestiones esenciales, que tocan el fondo de la esencia del hombre y de la organización social. Pero olvidando esto se podría objetar ingenuamente: «Todo funciona. Se construyen

²⁰ *Introducción a un pensar futuro*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 100.

más y más obras eléctricas. Se producirá cada vez más inteligentemente, los hombres están bien abastecidos en la parte altamente tecnificada de la Tierra. Vivimos un bienestar general. ¿Qué falta aquí?»

La respuesta de Heidegger a la anterior pregunta en el curso de la conversación con Spiegel fue la siguiente: «Todo funciona, esto es lo inquietante, que funcione, y que el funcionamiento nos impele siempre a un mayor funcionamiento y que la técnica de los hombres los separa de la Tierra y los desarraiga siempre más. No sé si ustedes están asustados; en todo caso, yo me asusto al ver las fotos de la Tierra desde la Luna. No necesitamos bombas atómicas, el desarraizamiento de los hombres es un hecho. Tenemos solamente puras relaciones técnicas. No hay ningún rincón sobre la Tierra en el que hoy el hombre pueda vivir»²¹.

No podemos sino estar de acuerdo con estas últimas afirmaciones de Heidegger, a las que nosotros añadiríamos la pervivencia de la pobreza en grandes zonas del planeta, la explotación económica, el manejo imperialista del mundo, etc.; pero lo que se deduce de todo ello es que *no «todo funciona»*, y quizá hoy, en los 80, estemos mejor preparados para comprenderlo, entre otras cosas gracias a las obras de Heidegger, de lo que él lo estaba en el 66.

Hechas estas aclaraciones a propósito del «hundimiento del mundo» y de la «devastación de la tierra», pasaremos ahora a analizar lo que extrae Heidegger como consecuencia de ambas: «... el hombre de la metafísica, el *animal racional*, es puesto en plaza como bestia de trabajo.»

Para Heidegger es gracias al trabajo que el hombre accede hoy al rango metafísico de la objetivación incondicionada de todas las cosas presentes que manifiestan su ser en la voluntad de voluntad. De modo que en el trabajo queda el título «Voluntad de poder» y la consecuente movilización general del mundo bajo la figura del trabajador.

Para aclarar la noción de trabajo debe pensársela en íntima conexión con la noción de *dolor*: El trabajo es en esencia dolor, porque es, simultáneamente, negación del mundo y negación de su propio ser por parte del trabajador. Y realización *en* esa negación. En medio de este dolor y trabajando sin cesar para poder sostenerse en medio del ente que lo rechaza y atrae, el hombre deviene bestia, y como tal es abandonado al vértigo de sus fabricaciones, a fin de que se desgarré a sí mismo, que se destruya y caiga en la nulidad de la Nada.

Este hombre así bestializado vaga ciegamente por el suelo devastado de la metafísica acabada. Acicateado por el «principio de productividad», no halla un segundo de paz; frente a la ausencia de

²¹ Loc. cit., p. 10.

diferencia que acompaña a la usura del ente, él mismo resulta uniformado a tal punto que «Un hombre sin uniforme deja ya una impresión de irrealidad, hoy, semejante a la de un cuerpo extraño a nuestro mundo»²². En efecto, puesto que la realidad consiste en la homogeneidad del cálculo planificable, el hombre también debe ingresar en la uniformidad para mantenerse acorde con lo real. Sobre el presentimiento de este doloroso final (el cual puede durar tanto como el camino hasta aquí cumplido por la Metafísica) Nietzsche escribió con tremenda lucidez: «Cada uno quiere lo mismo: todos son iguales; quien siente de otro modo va voluntariamente al manicomio»²³.

Llegados a este punto de nuestra exposición parece conveniente señalar las coincidencias de esta posición heideggeriana respecto del trabajo con la del joven Marx.

Marx explica la alienación del trabajo tal como ésta se manifiesta, primero, en la relación del trabajador con el producto de su trabajo, y segundo, en la relación del trabajador con su propia actividad.

Marx constata que, una vez entregado a las leyes de la producción capitalista, el trabajo se empobrece inevitablemente. Pues mientras más trabaja el obrero, más poderoso se vuelve el mundo ajeno de los objetos que produce y que se opone a él, y más pobre se vuelve él mismo. Es decir, el trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la acumulación de valor en el mundo de las cosas.

El trabajador alienado de su producto está al mismo tiempo alienado de sí mismo. El trabajo, en su verdadera forma, es un medio para la autorrealización del hombre, para el desarrollo pleno de sus potencialidades; pero en su forma actual en la sociedad capitalista el obrero no afirma, sino que niega su esencia. En vez de desarrollar sus libres energías físicas y mentales, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por consiguiente, lo primero que siene es que está consigo mismo cuando está libre de su trabajo y separado de sí mismo cuando está trabajando.

Las anteriores palabras ratifican plenamente lo que en la exposición de Heidegger fue denominado dolor. El cual era el resultado negativo del trabajo y de la realización en la propia negatividad.

Pero Marx da un paso más por el que no creemos que se haya aventurado Heidegger: «Si el producto del trabajo, en vez de pertenecer al trabajador se le opone como una fuerza ajena, es que pertenece a *otro hombre*. Si el trabajo es un tormento para el trabaja-

²² *Essais et Conférences*, Ed. cit., p. 112.

²³ *Así hablaba Zarathustra*, Ed. Ibéricas, Madrid, 1964, p. 27.

dor, tiene que ser *satisfacción* y alegría de vivir para otro. Ni los dioses ni la naturaleza, sólo el hombre puede ser este poder ajeno sobre el hombre»²⁴.

Este texto viene a significar que si bien es cierto que los productos del hombre acaban dominando a sus creadores, esto es así porque sobre la «totalidad» dominan ciertos hombres —clases sociales— que imponen unas estructuras que permiten esta prevalencia de las «criaturas» sobre sus creadores. Si este proceso afecta también a esas clases sociales y en qué medida es un difícil tema que aquí sólo podemos mencionar.

Si la negatividad de la sociedad capitalista reside en la alienación del trabajo, la negación de esta negatividad sólo podrá obtenerse con la abolición del trabajo alienado. Siendo la abolición de la propiedad privada simplemente un medio para conseguir esto y no un fin en sí misma. De tal forma se posibilitaría el comunismo; es decir, la apropiación real de la esencia del hombre por y para el hombre y, por tanto, el retorno completo y consciente del hombre a sí mismo como ser social, es decir, como ser humano. Es la solución verdadera del conflicto del hombre con la naturaleza y con el hombre, de la brecha entre la existencia y la esencia, entre la reificación y la autodeterminación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género²⁵.

¿Propone Heidegger alguna solución para el actual estado de cosas? Escuchemos sus propias palabras: «Antes que el ser pueda mostrarse en su verdad inicial es necesario que el ser como voluntad sea roto, que el mundo sea invertido, la tierra liberada de la devastación y el hombre sujeto a lo que no es más trabajo»²⁶.

En 1955, Heidegger pronunció en Messkirch, ante los paisanos de su tierra natal, una breve alocución bajo el título «*Serenidad*»²⁷. La parte medular de esta disertación comienza con una caracterización de la época actual en la cual se reitera la denominación de «era atómica» y se insiste en la amenaza del desarraigo. Ambos sucesos se han producido mediante una inversión de todas las representaciones fundamentales, por la cual el mundo aparece ahora como un «objeto» sobre el cual el pensamiento calculador dirige sus ataques, y a esos ataques ya nada se resiste. En este mundo la cuestión fundamental de la ciencia y de la técnica no es cómo conseguir energía, sino de qué manera dominar y dirigir esas energías atómicas, cuyo orden y grandeza supera toda imaginación. Este problema plantea, a su vez, otro de importancia más decisiva aún que el de la tecnificación completa

²⁴ *Manuscritos de París*, ed. cit., p. 357.

²⁵ Cf. op. cit., pp. 374-388.

²⁶ *Essais et Conférences*, ed. cit., p. 83.

²⁷ Seguimos la exposición de M. C. CASALLA en su obra ya citada, pp. 96-99.

del mundo: *el problema del hombre*. Lo que verdaderamente debe inquietarnos, dirá Heidegger, es que el hombre no esté preparado para esta transformación, que no consigamos aún explicarnos legítimamente, por medio del pensamiento meditante, aquello que propiamente en nuestra época emerge ante nuestros ojos. La situación parece, ciertamente, desesperanzadora. ¿Cabe aún alguna solución? Nadie puede responder esta pregunta. De acuerdo con esto, la respuesta —las respuestas— de Heidegger no es terminante.

En este escrito y ante esta situación Heidegger propone hacer jugar el pensamiento meditante contra el pensamiento simplemente calculador y enfrentar con aquél las situaciones decisivas. (Aquí hay que destacar el paralelismo de este planteamiento con el de la Escuela de Frankfurt: Hacer jugar una razón sustantiva frente a la razón instrumental.)

Para Heidegger, sobre la base de un despertar y mantener en vigilia al pensamiento meditante, es posible preguntarse lo que puede suceder si el viejo arraigo llega a desaparecer. ¿No es quizá posible que, en cambio, un nuevo terreno, un nuevo suelo, le sea ofrecido al hombre, un suelo donde el hombre y sus obras extraerían una nueva sovia para su desarrollo, en el corazón mismo de la época atómica? La respuesta puede y debe ser afirmativa. Veámoslo.

En principio, ¿qué significa «pensamiento meditante»? El pensamiento meditante es una existencia, una convocación a que no nos fijemos en un solo aspecto de las cosas, que no seamos prisioneros de una representación, que no nos lancemos hacia una vía única en una sola dirección. Todo ello es ajeno a la meditación y muy próximo, por el contrario, a lo que en el curso *¿Qué significa pensar?* se llamó *pensamiento unidimensional* o «pensar por una sola vía». Allí se señaló: «El pensar por una sola vía, que en las formas más diversas se va extendiendo más y más, es una de aquellas formas de dominio de la esencia de la técnica que no se sospechan y que no llaman la atención, siendo, empero, necesarias a esta esencia que quiere la absoluta univocidad y, por ende, la necesita»²⁸.

El pensar unidimensional es, en esencia, la forma de pensar propia de la técnica, que la supone y que nos impide trascender nuestra actual relación con ella. MARCUSE ha caracterizado muy bien el pensar unidimensional: En él, «ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo»²⁹.

Esta limitación del pensamiento no es nueva; no hay que olvidar que el mundo técnico no es sino la prolongación de la metafísica tra-

²⁸ *¿Qué significa pensar?*, ed. cit., p. 30.

²⁹ *El hombre unidimensional*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 42. Cf., para lo siguiente, p. 45.

dicional. El racionalismo moderno ascendente, tanto en su forma especulativa como empírica, muestra un marcado contraste entre el radicalismo crítico extremo en el método científico y filosófico, por un lado, y un quietismo acrítico en la actitud hacia las instituciones sociales establecidas y operantes. Así, el *ego cogitans* de Descartes debía dejar los «grandes cuerpos públicos» intactos, y Hobbes sostenía que «el presente debe siempre ser preferido, mantenido y considerado mejor». Kant coincidía con Locke en justificar la revolución *siempre y cuando* lograrse organizar la totalidad e impedir la subversión.

En oposición a esto, el pensar meditante exige de nosotros que aceptemos detenernos en cosas que a primera vista parecen inconciliables. En este caso, el pensar meditante debe reflexionar acerca de la posibilidad de una realización de la libertad del hombre dentro del mundo de la técnica. Lo primero que este pensar debe aceptar es el hecho incontrovertible de la técnica y de su necesidad para el hombre contemporáneo. Sería insensato arremeter con la cabeza gacha contra el mundo técnico; y sería prueba de escasa lucidez querer condenar este mundo como si fuera obra del diablo. Dependemos de los objetos de la técnica que, por así decir, nos requieren para que los perfeccionemos sin cesar. Esto lo ha comprendido muy bien R. SCHERER cuando declara: «La cuestión estriba en reactivar intenciones naturalistas y, en definitiva, siempre humanistas, cuando nos enfrentamos precisamente con la ausencia de finalidad de la técnica. Es preciso avanzar hasta el límite en que se hace necesario abandonar la imagen tradicional del hombre, fundada en una metafísica subyacente. La representación de la naturaleza, por muy idealizada y purificada que sea, forma parte integrante de esta imagen. En la *utopía naturalista* la naturaleza, pensada en cuanto producto consumible, en armonía idílica con el hombre, permanece siendo esta naturaleza de la técnica que se ofrece a la representación y a la explotación de sus recursos»³⁰.

El problema, el verdadero problema, no es la técnica en sí misma, sino la relación entre ésta y el hombre. El hombre contemporáneo ha asumido esta relación bajo la forma de una absoluta dependencia, es un esclavo de los objetos técnicos. Los creadores se han rendido ante sus criaturas, con palabras del joven Marx. Pero ésta no es la única ni la más indicada forma de asunción de la técnica por parte del hombre. Heidegger apunta otra posibilidad: Podemos utilizar los productos de la técnica, pero al mismo tiempo liberarnos de ellos. Podemos decir *sí* al empleo inevitable de objetos técnicos y al mismo tiempo decirles *no*, en el sentido de que les impidamos acapa-

³⁰ Heidegger *o la experiencia del pensamiento*, Ed. EDAF, Madrid, 1975, p. 31.

rarnos y así falsear, trastornar y finalmente vaciar nuestro ser. La técnica deja desde ese momento de dominar al hombre para pasar a servirlo, a ser simplemente «técnica» (instrumento, medio) para que aquél desarrolle su ser más íntimo mediante el ejercicio de la libertad.

Donde tal cosa acontece, lo hace por virtud de un temple de ánimo fundamental y nuevo, que Heidegger llama «serenidad». Este es el espíritu del alma templada en presencia de las cosas.

No otra cosa es lo que pensaba el joven Marx cuando hablaba de la necesidad de la negación del trabajo como tal. En efecto, si el trabajo significa que se le niega al individuo que trabaja su desarrollo libre y universal, la liberación del individuo es al mismo tiempo la abolición del trabajo, en donde el término «abolición» encierra también el significado de que a un contenido se le restituye su verdadera forma. Estamos aquí ante un elemento poco mencionado, el del *individualismo comunista*, el repudio a todo fetichismo con respecto a la socialización de los medios de producción o al crecimiento de las fuerzas productivas, la subordinación de todos estos factores a la idea de la libre realización del individuo³¹.

Volviendo a Heidegger, éste insiste en que por medio de la serenidad todo el progreso y la desenfrenada carrera de la técnica todavía pueden adquirir un sentido y una perspectiva. El desarraigado estar en medio de los entes deviene la efectiva habitación en una tierra que soporta y alimenta sin dolor. Y esto porque se revela, por primera vez, el sentido oculto de la técnica mediante una actitud que Heidegger denominará «*el espíritu abierto al secreto*». Este espíritu, unido a la templanza del ánimo frente a las cosas (Serenidad), nos vuelven posible habitar entre las cosas de una manera completamente nueva. Nos prometen otra tierra, otro cielo sobre el cual, aun quedándonos en el mundo técnico, pero al resguardo de su amenaza, podríamos permanecer y subsistir.

Aquellas jornadas de Messkirch fueron cerradas con unas palabras de J. P. HEBEL: «Querámoslo o no, somos plantas que apoyadas en sus raíces deben brotar para poder florecer en el espacio y allí engendrar frutos.»

En este sentido, el pensamiento es la única salvación posible de nuestra actual situación. Sin embargo —escribe Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*—, jamás el pensamiento crea la casa del Ser. El pensamiento conduce a la existencia histórica —es decir, la *humanitas del homo humanus*— al ámbito en donde se levanta la

³¹ Una excelente exposición de este aspecto se encuentra en MARCUSE: *Razón y revolución*, Alianza Ed., Madrid, 1976, pp. 282-289.

aurora del indemne (o del hombre salvaje, o de la salvación: *des Heilen*).

Esta sorprendente formulación se justifica y se torna accesible a la luz de uno de sus más conocidos enunciados: «Lo que verdaderamente da que pensar es que todavía no pensamos.» Un autor ya mencionado, SCHERER, comenta esta frase diciendo: «Lo que más da que pensar es el estado del mundo actual. En torno a él se organizan pensamientos: reflexiones, teorías, conferencias. Sin duda, interpretando el pensamiento como "representación" anticipada de lo que será o de lo que debe ser, la acción prevalece de modo incontestable sobre el pensamiento. Pero esto no es todavía "aquello a lo que se llama pensar". No pueden fácilmente soslayarse estas palabras de Heidegger: 'Podría ser que el hombre tradicional, a lo largo de siglos, haya realizado demasiadas cosas y pensado demasiado poco.' Lo que se echa en falta no son acciones más o menos coordinadas, con fines más o menos claros, o una praxis cada día más empírica y que se contenta con seguir los acontecimientos que no puede dominar. Lo que de verdad se echa en falta es *pensar*. Si nosotros 'no pensamos todavía' es porque 'no nos orientamos de manera suficiente hacia lo que desea ser pensado'»³².

Este llamamiento a pensar nada tiene de hegeliano. En efecto, pensar no es solamente pensar, es decir, no representa una regresión en relación al obrar. Como claramente lo expresa, entre otros textos, la *Carta sobre el humanismo*, el pensamiento es un hacer que está por encima de toda praxis, por encima de toda acción y producción. Entendemos con ello que en el pensamiento se incluye también la acción del sujeto que piensa. No hay, por una parte, pensamiento representativo o teórico, y por otra, pensamiento práctico. El nuevo pensamiento, que se nos ofrece como tarea, será también y al mismo tiempo la acción de este pensamiento. Resulta evidente que en este caso no es una paradoja sostener que el corazón de nuestra crisis está en la falta de pensamiento.

Y Heidegger, sin duda, continuó intentando pensar. Quizá su último testimonio lo constituya la conversación póstuma a la que ya hemos tenido ocasión de referirnos, y cuyas conclusiones no pueden ser más desesperanzadoras. Veamos un párrafo esclarecedor:

«SPIEGEL: Nosotros, políticos, medio políticos, ciudadanos, periodistas, etc., debemos incesantemente tomar decisiones. Con el sistema en que vivimos tendremos que organizar, buscar cambiar, asomarnos a la estrecha puerta de una Reforma y a la todavía más estrecha de una Revolución. Esperamos ayuda de los filósofos, claro

³² Op. cit., p. 47.

está; una ayuda indirecta, una ayuda a través de un rodeo. Y ahora mismo oímos: Yo no puedo ayudarles.

HEIDEGGER: Tampoco yo puedo.»

¿Qué nos queda ante esta situación? «Sólo un Dios puede salvarnos todavía. Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y el Poetizar, para la aparición de un Dios o su ausencia en el ocaso; frente a la ausencia de un Dios nos hundimos»³³.

Ciertamente, resultaría estúpido criticar la opción de Heidegger por otra parte ya escribió Walter Benjamín que sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza—, pero nosotros hace tiempo que escogimos otra que sólo nos cabe expresar con palabras de E. BLOCH: «La esperanza, que Herder quería conjurar himnicamente en el *Genio del futuro*:

‘¡porque qué es saber de la vida, y tú regalo de los dioses, fisonomía profética y del presentimiento voz encantada que me cantas!’

precisamente la *esperanza del saber de la vida* se hizo acontecimiento en Marx, para que lo fuera realmente. El acontecimiento no ha terminado porque representa él mismo un único adelante en el mundo modificable, en el mundo con la felicidad implícita. Es lo que anuncia la totalidad de las *Once tesis: el hombre socializado, aliado con una naturaleza en mediación con él, es la reconstrucción del mundo en en patria*»³⁴.

Paradójicamente estas palabras expresan perfectamente el anhelo de Heidegger. Pero aquello que él anhelaba, y en lo que ya no podía creer, nosotros esperamos todavía verlo realizado.

³³ Op. cit., pp. 2 y ss.

³⁴ *El principio esperanza*, T. I, Ed. Aguilar, 1977, Madrid, pp. 282-283. El último subrayado es nuestro.