

# EXILIO

Arturo Alape, *Los gritos*, xilografía, 1959. 21 x 17 cm.



# El desarraigo como destino

## ROOTLESSNESS AS DESTINY

Starting with a reflection by Martin Heidegger in his "Letter on Humanism" (1946), in which he connects the modern phenomenon of rootlessness with the Hegelian-Marxian notion of alienation, we go on to explicate the concept of "alienated work", as it is formulated in Marx's Parisian manuscripts (1844), then reinterpreted using the category of "reification" (G. Lukács, 1923) with the intention of explicating its material content, as well as the social and historical process behind this development, we close with a succinct appreciation on the contemporary situation of "globalization", winding up with a citation from Heidegger's course on Nietzsche (1961) where he speaks again of rootlessness.

## LE DÉRACINEMENT POUR DESTIN.

A partir d'une réflexion de Martin Heidegger dans "Lettre sur l'humanisme" (1946), dans laquelle il mettait en relation le phénomène moderne du déracinement avec la notion hegelienne d' "aliénation", on passe à l'explication du concept de "travail aliéné", tel qu'il est formulé dans les manuscrits parisiens de Marx (1844). Ce concept est réinterprété à partir de la catégorie de la "réification" (G. Lukács, 1923) avec l'intention de rendre explicite son contenu matériel, ainsi que le processus social et historique de la problématique. La réinterprétation du concept aboutit à une succincte considération finale concernant la circonstance contemporaine de la "globalisation", et s'achève par une référence au cours d'Heidegger sur Nietzsche (1961), dans lequel il expose le thème du déracinement.

## EL DESARRAIGO COMO DESTINO

A partir de una reflexión de Martin Heidegger en la "Carta sobre el humanismo" (1946), en la cual éste relacionaba el fenómeno moderno del desarraigo con la noción hegeliana-marxiana de *enajenación*, se pasa a explicitar el concepto de "trabajo enajenado", tal y como es formulado en los manuscritos parisiens de Marx (1844), el cual es reinterpretado desde la categoría de la "cosificación" (G. Lukács, 1923) con la intención de hacer explícito su contenido material, así como el proceso social e histórico de la problemática, hasta una sucinta consideración final sobre la circunstancia contemporánea de la "globalización", para rematar con una cita del curso de Heidegger sobre Nietzsche (1961) en donde aquél vuelve a plantear el asunto del desarraigo.

<sup>1</sup> *Heimatlosigkeit*, literalmente: "carencia de patria", condición de apátrida.

<sup>2</sup> ¿Cómo es posible volverle a dar un sentido a la palabra "humanismo"?



“El desarraigo<sup>1</sup> deviene un destino del mundo”. Con estas palabras describía Martin Heidegger por los años de la postguerra —

hace ya unos cincuenta y cinco años— la circunstancia característica del hombre planetario del siglo XX, al contestar a una carta que por entonces le enviara desde París un estudiante de filosofía, en la cual éste, entre otras cosas, le preguntaba: *¿Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*<sup>2</sup>

Por esa época, en efecto —el proceso se había iniciado ya desde antes de la guerra— millones de personas habían sido obligadas a abandonar sus países de origen para trasladarse a otros países e intentar allí una nueva vida. La terminación de la guerra civil en España, por ejemplo, y la persecución a los judíos alemanes, que había comenzado unos años antes y a la cual, con el estallido de la guerra, seguiría la de los judíos de los países ocupados por el ejército alemán a todo lo largo y ancho del continente europeo, trajeron como consecuencia la emigración forzosa de cientos de miles de personas, en particular a los Estados Unidos de Norteamérica y, en menor grado, a otros países del nuevo continente, como México, Cuba, Argentina, Chile, Brasil y también Colombia.

Heidegger, como decía, consideraba necesario pensar esta peculiar "destinación" (*Geschick*) en el horizonte de la historia del Ser (*seinsgeschichtlich*). Y agregaba:

Lo que Marx, a partir de Hegel, en un sentido esencial y significativo, reconoció como la enajenación (*Entfremdung*) del hombre, alcanza en sus raíces hasta el desarraigo del hombre moderno. Porque Marx, en la medida en que experimenta la enajenación, penetra en una dimensión esencial de la historia, por ello es la visión marxista de la historia superior a todas las otras historiografías. Pero porque ni Husserl ni, hasta donde lo puedo percibir, Sartre, reconocen el carácter esencial de lo histórico en el Ser, por ello no llegan ni la fenomenología ni el existencialismo a aquella dimensión en el interior de la cual se hace posible un diálogo productivo con el marxismo<sup>3</sup>.

Fue a partir de la reflexión de Hegel que Marx comenzó a conceptualizar el fenómeno de la enajenación. Muy temprano, por cierto, cuando contaba apenas con veintisiete años de edad e iniciaba el estudio de la economía política en París, la ciudad a la que se había trasladado en el otoño de 1843, dos años después de haberse doctorado en filosofía, y cuando tuvo que renunciar a su trabajo en la *Gaceta Renana*, decidiéndose a abandonar su país. Pero mientras para el pensador de Jena aquel era un acontecimiento del espíritu — que se pierde en sus objetivaciones y se vuelve a recuperar en la autoconciencia, que en los escritos teológicos juveniles aparece como Dios—, para Marx, bajo la influencia de Ludwig Feuerbach, decisiva en su evolución, particularmente en lo que se refiere a la superación de la filosofía de la identidad de Hegel, se trataba de un asunto bien concreto, *social*.

El joven Marx aterrizaba, por así decirlo, terrenalizaba, secularizaba definitivamente la problemática cuando, tras reseñar algunas de las doctrinas de los economistas clásicos extraía sus propias conclusiones y titulaba las últimas páginas del primero de sus cuadernos de París —los entretanto justamente famosos “manuscritos” del verano de 1844, que vieron la luz pública casi noventa años más tarde dentro de la primera edición de sus *Obras completas* a cargo de David Riazanov— con el término *Entfremdete Arbeit*, “el trabajo enajenado”, y tras una primera crítica comenzaba por afirmar: “Nosotros partimos de un hecho económico actual”. ¿De qué se trataba?

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general... El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto,

que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación<sup>4</sup>.

Marx registraba cuatro formas o manifestaciones del proceso de la enajenación, y consideraba en primer lugar la enajenación en el *producto* del trabajo:

La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital. Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí, y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es... El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil<sup>5</sup>.

Con lo cual ya se ha mencionado la segunda manifestación del proceso de la enajenación, la enajenación respecto de la *actividad* del trabajador:

En su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado<sup>6</sup>.

En tercer lugar, consideraba Marx la enajenación del trabajador *en relación con la condición humana misma*, respecto de su “ser genérico” y, a partir de ella, respecto de la naturaleza, el “cuerpo inorgánico del hombre” —tal y como la llamaba— que provee al trabajador de “medios de vida”, tanto en el estricto sentido de los víveres que consume para subsistir físicamente, como en el de las materias primas que se encuentran a la base del proceso productivo:

Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de

*su actividad*

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit - Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern: Francke Verlag, 1954, pág. 87. Se trata de la “Carta sobre el humanismo”, en respuesta a la de Jean Beaufret que se ha mencionado.

<sup>4</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 1980, págs. 106 y sigs.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 106.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 109.

su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual; en segundo término, convierte la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta. Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida<sup>7</sup>.

Y finalmente, como una consecuencia o efecto concomitante de todo lo anterior, se produce la enajenación, el extrañamiento de los hombres entre sí, *del hombre respecto del otro hombre*, tal y como se expresa en la relación y el paradigma del trabajo asalariado:

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a otro hombre que no es trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres<sup>8</sup>.

En forma por lo demás sucinta hemos reseñado el asunto tal y como por primera vez lo formulara Marx, con la intención de ilustrar lo que éste, según escribiera Heidegger en 1946, "a partir de Hegel, en un sentido esencial y significativo, reconoció como la enajenación del hombre". Quisiéramos acentuar expresamente lo novedoso en el aserto de Heidegger, la forma como él relacionaba el fenómeno de la enajenación con la problemática del exilio: con la condición de "apátrida" de la humanidad del siglo. Como lo escribiera por entonces, la enajenación "alcanza en sus raíces hasta el desarraigo del hombre moderno". ¿Cuáles son esas raíces? Para formularlo de manera paradójica, ¿cuáles son las raíces del desarraigo?

Es en este contexto que consideramos necesario pensar la circunstancia característica de nuestro tiempo como una consecuencia de la universalización de la historia por la consolidación definitiva del mercado mundial, que se gesta a partir del siglo XVI y se despliega, a la par con la modernidad, como "voluntad de poder", con la reducción de la naturaleza a la condición de mera materia prima, con el avance científico y tecnológico, con la sistematización y progresiva racionalización del sistema productivo, y la satisfacción, mediada por él, de todas las necesidades humanas; con la secularización de todos los contenidos de la vida, eso que a partir de Hegel y Nietzsche nos hemos acostumbrado a llamar, sin pensar del todo en

sus consecuencias, la "muerte de Dios"; en síntesis, con el pleno desarrollo del capitalismo, o sea de la producción y el intercambio de mercancías en función de la búsqueda del beneficio, a escala mundial.

Pensamos, en efecto, que sólo en este contexto, desde esta perspectiva, teniendo en cuenta lo acontecido a lo largo de los últimos quinientos años en la evolución del ser genérico y de la sociedad humana, podemos estar en condiciones de preguntar en qué medida, a partir de todo ello, la humanidad se ha "destinado" hacia la forma actual de existencia: la globalización, la "aldea mundial", que simultáneamente ha llegado a significar esa "carencia de patria" a que se refería Heidegger hace algo más de medio siglo. Recordemos lo que escribía Marx en París:

El trabajo no sólo produce mercancías, se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general, el trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce<sup>9</sup>.

Con toda la razón registraba Joachim Israel en su exhaustiva investigación sobre el fenómeno de la enajenación<sup>10</sup>, que en su clásico ensayo intitulado "La cosificación y la conciencia del proletariado" sin lugar a dudas el más significativo de los que componen el libro *Historia y conciencia de clase* (1923), una de las fuentes del así llamado "marxismo occidental"—Georg Lukács se anticipó al descubrimiento de los manuscritos parisinos de Marx, como si a partir del conocimiento profundo de su obra de madurez hubiese inferido lo esencial de su genial reflexión juvenil. Allí sostenía éste, por ejemplo, que la mercancía no se podía conceptualizar en su naturaleza y condición sino como "categoría esencial de todo el ser social". Y agregaba:

Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de revelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa 'segunda naturaleza' producida<sup>11</sup>.

La alusión a la "segunda naturaleza" producida remite necesariamente al problema del fetichismo, del "carácter fetichista de la mercancía", tal y como lo tematizara Marx al final del primer capítulo de *El capital*, que cita Lukács:

El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo y, por lo tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos. Por obra de este *quid pro quo* los productos del

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 111.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 114.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 105.

<sup>10</sup> Cfr., Joachim Israel, *Der Begriff Entfremdung*, Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967. (Existe traducción española en la Editorial Península de Barcelona).

<sup>11</sup> Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1975, págs. 127.

trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales... Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas<sup>12</sup>.

Sorprende constatar que en el comentario al texto que acabamos de citar, el filósofo húngaro, sin conocerlos, pareciera estar citando los manuscritos de París, que se publicarían apenas nueve años más tarde:

Al examinar ese hecho básico estructural hay que observar ante todo que por obra de él el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano<sup>13</sup>.

Y unos renglones más adelante vuelve a citar *El capital*:

Así, pues, lo que caracteriza la época capitalista es que la fuerza de trabajo... toma para el trabajador mismo, la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, este es el momento en el cual se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo<sup>14</sup>.

A lo cual comenta Lukács que la universalidad de la forma mercancía "condiciona, pues, tanto subjetiva cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías", agregando unos renglones más adelante:

Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo —el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario— surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista en el curso del desarrollo de ésta; y sólo en el curso de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres<sup>15</sup>.

Lukács, que en su proceso de formación estuvo inicialmente bajo la influencia de Georg Simmel, que había publicado en 1900 su obra pionera *Filosofía del dinero*, y luego de Max Weber, como miembro activo de su seminario en Heidelberg por los años que precedieron a la primera guerra mundial, integra al análisis del fetichismo de la mercancía la reflexión de este último sobre la racionalización general de la producción —y, a consecuencia de ello, de toda la vida social— característica del modo de producción capitalista:

Si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso del trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, del trabajador. Por una parte, porque el proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones par-

ciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa. Con la descomposición moderna, "psicológica", del proceso de trabajo (taylorismo), esta mecanización racional penetra hasta el "alma" del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico<sup>16</sup>.

No significa lo anterior que Lukács pretendiera ignorar que ya desde mucho antes de la aparición de la sociedad burguesa y la consolidación del capitalismo moderno se hubiera dado la explotación de la fuerza de trabajo, tal y como acontecía a través de la esclavitud, que se encuentra en la base del proceso de reproducción de la sociedad en la antigüedad: él menciona como ejemplos precisamente la explotación de las minas y la construcción de canales en Roma. Sin embargo, lo que quiere señalar es que con la mercantilización general de las relaciones interpersonales se ha producido un cambio cualitativo, epocal. Para hacerlo ver transcribiremos una serie de fragmentos del ensayo que hemos venido comentando, pues consideramos que sólo con sus propias palabras se pueden comprender plenamente todas las implicaciones del fenómeno de la cosificación, concomitante al de la enajenación:

La situación cambia radical y cualitativamente al universalizarse la categoría mercancía. El destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera, pues la universalidad de ese destino es el presupuesto de que el proceso del trabajo se organice en las empresas según esta orientación... Condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma de tráfico de mercancías... Esta atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo consciente de que las "leyes naturales" de la producción capitalista han abarcado todas las manifestaciones vitales de la sociedad, de que, por vez primera en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias... Si ya incluso el objeto aislado que aparece inmediatamente al hombre como productor o como consumidor queda desfigurado en su objetividad por su carácter de mercancía, el proceso, como es natural, se intensificará aún más cuanto más mediadas sean las relaciones que el hombre establece en su actividad con las cosas como objetos del proceso vital... El desarrollo del capitalismo moderno no sólo

*transforma*

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 127.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 127.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 128.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 128.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 129.



transforma a tenor de sus necesidades las relaciones de producción, sino que, además, incluye en su sistema las formas de capitalismo primitivo que tenían en las sociedades pre-capitalistas una existencia aislada, separada de la producción y hace de ellas miembros del proceso de penetración capitalista unitaria de toda la sociedad.

Precisamente porque en ellas se desdibujan hasta hacerse imperceptibles e irreconocibles las relaciones entre los hombres y de ellos con los objetos reales de la satisfacción de las necesidades, relaciones ocultas en la relación mercantil inmediata, precisamente por eso se convierten necesariamente estas formas, para la conciencia cosificada, en verdaderas representantes de su vida social. El carácter mercantil de la mercancía, la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, aparece en ellas del modo más puro, y por eso se convierte necesariamente, para la conciencia cosificada, en la forma de manifestación de su inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una conciencia cosificada, no intenta siquiera remontarse, sino que tiende más bien a eternizarla mediante una "profundización científica" de las leyes perceptibles en este campo. Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y se reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres<sup>17</sup>.

Como nuestra intención no ha sido otra que la de relacionar el fenómeno de la enajenación del trabajo con el de la circunstancia global contemporánea del desarraigo, tal y como lo expresaría Heidegger en 1946, nos hemos visto obligados a transcribir esta larga sucesión de fragmentos del ensayo sobre la problemática de la cosificación, que esperamos hayan facilitado la comprensión de lo esencial de la reflexión de Georg Lukács veintitrés años an-

tes sobre las implicaciones del mismo proceso de la enajenación, a partir de lo que pensó Marx tanto en su período juvenil como en su obra de madurez.

De otra parte, queremos mostrar igualmente la forma mistificada como todo ello vuelve a aparecer en las formulaciones de Heidegger. Así, por ejemplo, en *Ser y Tiempo* (1927) se refiere a la "cosificación", aunque ubicándola en la dimensión de la ontología fundamental de la existencia y abstrayéndola del contexto social e histórico concreto en el que, como hemos visto, la ubicaba Lukács. Ciertamente que ello tiene su justificación en la polémica de Heidegger con la filosofía de la conciencia y el primado del concepto operativo de sujeto:

Una de las primeras tareas [de la analítica de la existencia] será mostrar que si se parte de un yo y de un sujeto inmediatamente dados, se yerra en absoluto en cuanto a la realidad fenoménica del existente (*Dasein*). Toda idea de "sujeto", a menos que se la explicita antes mediante una determinación ontológica fundamental, sigue participando *ontológicamente* de la posición de un *subjectum*, por más empeño con que se combata en el plano óntico toda idea de una "sustancia del alma", toda "cosificación de la conciencia". En efecto, sería preciso esclarecer la génesis ontológica de esa cosificación antes de preguntar por lo que puede entenderse positivamente cuando se habla del *ser* no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia de la persona, etc<sup>18</sup>.

En el contexto de esta confrontación, y aunque no nos parece que Lucien Goldmann logre probar la suposición según la cual en esta obra Heidegger estaría polemizando con la de Lukács, aparecida cuatro años antes y con quien, en su opinión, por haberse encontra-

<sup>17</sup> *Ibid.*, págs. 132-135.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1951, pág. 55.

do ambos en el período de su formación universitaria bajo el influjo del neokantiano Emil Lask, tendrían algo en común<sup>19</sup>, creemos que de todos modos debe tenerse en cuenta la circunstancia común a los dos libros, no sólo en lo que se refiere a los años de su publicación sino, sobre todo, por lo que tiene que ver con la crisis que impregnaría la atmósfera espiritual y social de los años veinte en el centro de Europa. Crisis del capitalismo, inflación galopante en Alemania, tal y como lo ha recordado recientemente en sus *Memorias* Günter Grass al recordar el año de su nacimiento, el mismo en que apareció el libro de Heidegger; y también, como consecuencia de todo ello, colapso de la cultura burguesa en general, que terminaría por minar el esperanzador proyecto de la República de Weimar —la precaria democracia alemana— dando paso a la dictadura, a la cual adheriría Heidegger, por lo menos en su fase inicial (1933).

Seguramente el compromiso del gran pensador con el incipiente régimen nacional-socialista algo tenía que ver con la mistificación de su experiencia de la modernidad capitalista, a la que ya hemos aludido, como expresión de una actitud que el mismo Lukács nombraría como de “anticapitalismo romántico”, un afecto que ya había permeado la protesta de varias generaciones de intelectuales alemanes y europeos anteriores a la de Heidegger —de Ferdinand Tönnies a Thomas Mann, para mencionar tan sólo dos nombres suficientemente representativos— ante la ansiedad que produjo la irrupción de la sociedad de masas en Europa a finales del siglo diecinueve. La disolución de los vínculos comunitarios, la mecanización generalizada, la mercantilización de la cotidianidad, la abstracción, el enrarecimiento progresivo de la vida interpersonal, todo ello pudo haber conducido a la ilusión —o mejor, el autoengaño— de que el fascismo instauraría una nueva patria, volvería a arraigar a los hombres. Era eso lo que, en efecto, en medio de una atmósfera impregnada por un sentimiento de desolación y desamparo, prometía la propaganda antiliberal y antisocialista de los nazis.

Durante los años que precedieron al estallido de la segunda guerra mundial, dictó Heidegger en la Universidad de Friburgo varios cursos sobre el pensamiento de Nietzsche, a los cuales agregaría una serie de observaciones redactadas entre 1940 y 1946, y que reuniría en una obra que se publicaría en dos volúmenes en 1961. En ella volvía a ocuparse del asunto a que se refería en su “Carta sobre el humanismo”, que citábamos al comienzo del presente artículo: el desarraigo, la ausencia o carencia de patria (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno. En el interior de una aguda consideración sobre la modernidad, a la que caracterizaba como “la época de la completa e incondicionada

transformación en objeto de todo lo que es”, volvía, en efecto, a ocuparse del fenómeno de la cosificación, aunque continuaba eludiendo su contenido material y, con ello, por tanto, también la pregunta por su origen real y efectivo en la sociedad burguesa capitalista a partir de la producción y el intercambio de la mercancía, tal y como ha acontecido a lo largo del proceso de la época moderna, un proceso que, efectivamente, ha terminado por imponerse como paradigma universal de todo lo que es.

Dejaremos para un ensayo futuro, continuación del presente, la discusión sobre los aciertos y las deficiencias del diagnóstico de Heidegger. Quisiéramos concluir con una cita de su libro que le permita al lector intentar una reflexión propia, en la esperanza de haberlo incitado para que piense también más allá de Heidegger y considere lo que éste no ha tenido en cuenta y seguramente no estaba en condiciones de considerar, en lo que se refiere a la circunstancia del exilio como connotación característica del ser-en-el-mundo contemporáneo:

Pues, con la metafísica de la subjetividad llegada a su plenitud, que corresponde al mayor grado de retraimiento en relación con la verdad del Ser, ocultándolo hasta su incognoscibilidad, comienza la época de la completa e incondicionada transformación en objeto de todo lo que es. En la transformación en objeto, el hombre mismo y todo lo humano se convierte en un mero inventario, que abonado psicológicamente se integra al proceso de trabajo de la voluntad para la voluntad, así en ello algunos individuos todavía se pretendan libres, así otros interpreten este acontecer como algo puramente mecánico. En ambos casos no se reconoce la esencia de lo ocultado en la perspectiva de la historia del Ser, esto es la esencia nihilista, que siempre, expresado en el lenguaje de la metafísica, permanece algo espiritual. El que inclusive en el proceso de la transformación incondicionada del ente en cuanto tal en objeto, la Humanidad, convertida en material humano, sea equiparada a la materia prima y la materia industrial, no radica en una supuestamente materialista preferencia de la materia y la fuerza ante el espíritu humano, ello se fundamenta en el carácter incondicionado de la transformación en objeto que ha de asegurarse y apoderarse de todas las existencias, sea cual sea su clase ... El desarraigo, la en parte confesada y en parte negada carencia de patria (*Heimatlosigkeit*) del hombre en relación con su esencia es remplazado por el disponer la conquista de la tierra como un planeta y del tantear en el espacio cósmico. El hombre desarraigado se deja llevar, por el éxito de sus logros y sus ordenamientos en dimensiones cada vez más grandes de su especie, a la huida frente a su propia esencia, para representarse esta fuga como el retorno en la verdadera humanidad del *Homo Humanus* y asumirlo en su propio ajetreo. El embate de lo real y efectivo aumenta. El no sentir la necesidad en relación con el Ser se consolida con la creciente necesidad en relación con el ente y a través de éste... La época del ocultamiento del Ser en el desocultamiento del ente de la clase de la voluntad para la voluntad, es la época de la completa indigencia del ente como tal. Pero esta época comienza sólo de la no-esencia (*Unwesen*) del nihilismo en su plenitud<sup>20</sup> π

<sup>19</sup> Véase Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*. Paris: Editions Denoel, 1973. (Existe traducción española en Amorrotu Editores de Buenos Aires).

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band II, Pfullingen (BRD): Verlag Günther Neske, 1961, pág. 395.