Martin Heidegger

Textos

Fotos

Comentarios

Bibliografía

Cronología

Links

Heidegger

en castellano

Nietzsche en Castellano

Derrida en Castellano

Dominique Janicaud

Frente a la dominación.

Heidegger, el marxismo y la ecología

Cahier de l'Herne, nº 45, "Heidegger", París, 1983, pp. 477-495.

Traducción de Diego Tatián.

¿Heidegger crítico de la dominación? Esta aproximación, inspirada en apariencia por la Escuela de Francfort, parece ante todo completamente inadecuada para calificar parcial o totalmente el pensamiento de Heidegger. Por una parte, porque el pensamiento del ser es bien distinto del racionalismo crítico y, por otra parte, en razón de la ausencia de una inspección heideggeriana de formas económicas, sociales y políticas de dominación. Sin embargo, sostenemos aquí el punto de vista siguiente: el pensamiento de Heidegger ha sido desconocido en cuanto a lo que puede aportar a la comprensión de la situación mundial actual; no ha

sido percibido suficientemente en qué su virtud crítica propia permite articular no sólo una crítica de la metafísica, sino también una crítica precisa de las ideologías que proceden de ella, o que brotan del terreno de su culminación técnica. En el marco del presente estudio se considerará asimismo la ideología revolucionaria más “influyente” del siglo XIX, el marxismo, así como aquella que sin duda la historia reconocerá como el “logro” más típico de nuestro siglo XX que concluye: la ecología.

En Heidegger, vamos a verlo, la crítica de la dominación es inseparable de la crítica de las ideologías (y entre ellas, tanto las que pretenden atacar a la dominación, como las que la justifican). En primer lugar, antes de ponerla en cuestión, tendremos que comprender el sentido de esta sorprendente asimilación (escandalosa para algunos). De todos modos, nuestro deseo de ir tan lejos como sea posible en la comprensión de las intuiciones heideggerianas no nos llevará a ubicar al maestro de Fribourg al abrigo de la crítica, cuando la aproximación heideggeriana al “otro inicio” sea examinada.

En su impresionante amplitud, el pensamiento heideggeriano nos ofrece a la vez una interpretación del mundo actual como época de la dominación (cuyo sentido va a ser precisado), y el anuncio de posibles recursos que procura, si no acelerar, al menos preparar.

No nos engañemos sin embargo: no encontraremos en Heidegger respuesta a la pregunta leninista “¿Qué hacer?”. Al periodista de *Der Spiegel* que le planteó la pregunta: “¿No se cuenta Ud. entre los que, si fueran oídos, indicarían un camino?”, Heidegger responde: “¡No! No conozco el camino de una transformación inmediata del actual estado de cosas del mundo, en el supuesto de que tal cosa sea posible para los hombres”. Cuando el periodista protestó que un pensador no tiene el derecho de limitarse a demandar a los hombres esperar quizás trescientos años, Heidegger insistió sobre el hecho de que: “Pensar no es no hacer nada” [i].

Intentemos pues pensar con Heidegger en dirección a la dominación (*Macht*), que es el objeto de la entrevista. Resumamos algunas líneas

significativas de ese notable texto que se llama *Dépassement de la métaphysique*: “La lucha entre los que están en el poder y los que quieren apoderarse de él: desde ambos lados se combate por el poder. El poder mismo es, en todos lados, el factor determinante. En esta lucha por el poder el ser del poder está, en ambos lados, en el ser de la dominación incondicionada” [ii]. Una especie de evocación fenomenológica de la guerra civil universal, tanto política como económica o militar, conduce al reconocimiento de la dictadura del poder mismo (a través de los partidos, las naciones, o los sistemas económicos). Vivimos en la era del imperialismo, definido por Heidegger como estadio supremo de la edad técnica, y no sólo del sistema capitalista. Hay “un imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado” [iii].

¿En qué sentido la técnica es imperialista? Por su misma naturaleza (*Wesen* es aquí traducido por “naturaleza”; sería sin duda necesario traducir: su “proveniencia-destinación”). El imperialismo técnico no se reduce ni a lo instrumental ni a lo maquínico [iv]. ¿En qué consiste? Es posible comprenderlo sin recurrir a complicadas etimologías, sin aplastar tampoco al lector bajo la pesada maquinaria de una reconstrucción histórica. Simplemente tratando de traducir del modo más preciso el núcleo de lo que Heidegger intenta pensar en *La pregunta por la técnica*. La técnica moderna, dice en esencia Heidegger, ordena lo real como stock (*bestellt das Wirkliche als Bestand*) [v]. El ser esencial de la técnica, ese *Ge-stell* tan insuficientemente traducido por “arraisonnement”, “estructura de emplazamiento” *, congrega el *Bestellen* (la puesta en orden, el ordenamiento) y el *Herstellen* (la reproducción, la fabricación); ese proceso de ordenamiento-producción supone constantemente la reducción de lo real a un fondo estable, stock de materias primas al principio, y stock de objetos fabricados al final.

La condición de posibilidad de la puesta en marcha y del desarrollo de ese proceso es la metafísica de la voluntad de poder que llega a ser voluntad de voluntad. Mucho antes que Nietzsche, desde la aurora de la época moderna se constituye -con, para y por el método científico- la voluntad de certeza. A propósito de esta nueva fundación, cartesiana, leemos en el Nietzsche: “El hombre se asegura como el ente que es, la medida del ente como tal...” [vi]. El hombre se promueve a sí mismo hacia la dominación transformando su subjetividad en correlato de la

certeza matemática, respondiendo, homogéneo y seguro, al campo de la calculabilidad total. Lo que hace decir a Heidegger que, mucho antes de Hiroshima, la bomba atómica ha explotado ya en el cogito cartesiano: “La bomba atómica ha explotado después de mucho tiempo; exactamente en el momento -un relámpago- en que el ser humano ha entrado en insurrección con relación al ser, y ha puesto al ser desde sí mismo, transformándolo en objeto de su representación” [vii].

El poder técnico, tal como se despliega de aquí en más, tiene los siguientes caracteres: es incondicionado, en cuanto no se somete a ningún criterio exterior a él mismo (ni Dios; ni ideal, ni deseo subjetivo, ni tampoco valores); es un proceso sin fin: que no puede ser interrumpido, y a propósito del cual no se ve donde podría interrumpirse; el crecimiento constante de su poder (Übermachtung) se pierde en lo indecible [viii].

Es así que Heidegger, a quién se ha intentado desacreditar a veces con la pretensión de que no ofrece más que un discurso edificante, neo-religioso, tiene una visión extremadamente desilusionada de “lo que es”. Su “actitud”, lejos de ser un subjetivismo, es comparable a la de Hegel frente a lo que “adviene” verdaderamente en el mundo: el punto de vista individual es dejado de lado, del mismo modo que, en el plano de la ética, el “deber ser” no oculta el ser efectivo.

Lo que “adviene” es la dominación incondicionada de la tierra por la metafísica consumada, de la que el superhombre nietzscheano es la figura premonitoria y elocuente [ix].

Pero, admitido todo esto, surge una pregunta: ¿si es que no es posible ninguna acción, hemos caído en la trampa? ¿No sería el pensamiento de Heidegger más que la constitución, estoica tal vez pero impotente, de un desesperante callejón sin salida? ¿No está la “salvación” evocada al final de La pregunta por la técnica tan lejana como indeterminada?

Prefiriendo realizar el examen del “aporte positivo” del pensamiento heideggeriano (pues el desmontaje crítico de las ideologías debería facilitar la tarea) al final de este trabajo, por el momento insistiremos sólo sobre lo siguiente: para Heidegger, toda ideología de transformación inmediata o directa de la dominación es un sub-

producto de la metafísica de la edad técnica, una nueva coartada -en sentido propio- de la técnica. Si hay, sin embargo, algo posible para el pensamiento, veremos finalmente que de ninguna manera resulta de una decisión subjetiva, sino de la estructura del ser (en la medida que esta expresión sea aceptable), la cual no se agota en la dominación; se retracta, se reserva ante la invasión de la voluntad de voluntad.

A partir del retroceso operado por la meditación heideggeriana, vamos a intentar ahora, asumiendo todos los riesgos, una intervención en los campos de batalla ideológico-políticos, donde Heidegger no ha querido nunca descender [x]. Su pensamiento, en efecto, está aún más alejado de toda ideología que el de Nietzsche (en la medida en que éste aceptaba todavía una lucha vital, una utilización irónica de la apariencia por el hombre superior y correlativamente una inevitable movilización de masas a través de slogans). El retiro heideggeriano ha hecho creer, injustamente, que no ofrece ningún recurso crítico frente a los “procedimientos” presentes: nosotros querríamos, por el contrario, romper algunas lanzas para mostrar su fuerza corrosiva, en primer lugar en relación a la “filosofía” marxista, luego frente a los titubeos ecologistas.

Sin ninguna duda, Heidegger considera al marxismo no como una ideología cualquiera, sino como una visión del mundo correspondiente a una de las “situaciones fundamentales extremas del hombre” [xi]: «Por cuanto Marx, al experimentar la alienación acaba de introducirse en una dimensión esencial de la historia, la concepción marxista de la historia (Geschichte) supera el punto de vista de lo historiográfico (Historie)” [xii]. Sin embargo, la distancia tomada permite al mismo tiempo llevar sobre el pensamiento de Marx y de sus discípulos (sin que, en virtud del terreno en el que estamos situados, hagamos una distinción sistemática) juicios críticos más importantes que la impresionante masa de objeciones socio-económico-políticas que se han abatido sobre el marxismo y han pretendido devaluarlo desde el punto de vista científico [xiii]. He aquí pues algunos juicios críticos que nos hemos permitido formular por cuenta propia, a partir de lo que sugiere el pensamiento heideggeriano:

1. El acento puesto en la lucha de clases reduce la visión de la historia, en la práctica y hasta en la teoría, a una historia de las relaciones de poder (“La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido más que la historia de la lucha de clases” [xiv]), e instaura un subjetivismo colectivo que borra el acceso a cualquier otra dimensión de la historia que no sean los datos materiales, económicos y de clase: “Los pensamientos de la clase dominante son también los pensamientos dominantes de cada época, dicho de otra manera, la clase que es el poder material dominante de la sociedad es también el poder dominante espiritual” [xv]. Debido a la obsesión de la dominación de clase, el propio marxismo bloquea la meditación sobre la historia en tanto alienación y apropiación eventual [xvi], como de algún modo lo establece ese pensamiento de Heidegger ya citado: “La lucha entre los que están en el poder y los que quieren apoderarse de él: desde ambos lados se combate por el poder. El poder mismo es, en todos lados, el factor determinante” [xvii].

2. A nivel mundial, esa lucha produce una intensificación del imperialismo, que no concierne a un sólo campo, ni solamente al capitalismo. Casi cincuenta años después de la redacción de *Dépassement de la métaphysique*, la “revolución” nacional-socialista (que en la concepción de su organización, su propaganda, e incluso sus campos de concentración, estaba inspirada en el modelo bolchevique) se ha hundido sin que la humanidad haya sido liberada, sin embargo, de la voluntad de poder. La expansión del comunismo a China no ha fortalecido la dinámica emancipatoria que, según el dogma marxista, debería haber hecho converger todas las fuerzas “progresistas” en un combate común: esto aparece ahora más bien simplemente como una peripecia en la competencia mundial por el poder (un “ardid de la técnica”, como dijo alguna vez Lévi-Strauss en una entrevista a *Le Monde*). Así, cuando la repetición de la vulgata marxista se torna cada vez más irreal, esta oscura evocación de la situación mundial parece haber sido escrita ayer: la lucha por el poder “es necesariamente planetaria, y como tal no puede, por sí misma, conducir a ninguna

decisión” [xviii]; “la guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, y esto se prolonga en tiempos de paz” [xix].

3. El materialismo tecnicista ha ocultado el rol de las invenciones que no son inmediatamente y materialmente productivas (por ejemplo la imprenta [xx]), así como el de la ciencia y el de otros factores “super-estructurales”. El optimismo de Marx es utilizado por una ideología que, en el aparato de Estado soviético, rechaza incluso el principio de la imparcialidad científica (el espíritu de partido y el tecnicismo se refuerzan mutuamente): “La imparcialidad absoluta en ciencias sociales y en filosofía no sólo es imposible, sino que además no es deseable...” [xxi]. Se obtiene de este modo la inmovilidad evocada en los términos de Heidegger: “La técnica en tanto forma suprema de la conciencia racional - entendida ésta última en sentido técnico - y la ausencia de mediación como incapacidad organizada, impenetrable para sí misma, de acceder a una relación con ‘lo que es digno de ser interrogado’, son solidarias una respecto de la otra: son una y la misma cosa” [xxii].

En el fundamento mismo del pensamiento de Marx hay un gran vacío respecto a la esencia de la dominación. Lo que allí se postula (de una manera tan metafísica como lo habría hecho Hegel en relación al saber absoluto, incluso según la modalidad de la negación), es la superación final de la dominación en la sociedad sin clases, coartada de un endurecimiento efectivo de la voluntad de poder y de la dominación de la nueva “clase universal” (o de sus supuestos representantes). Trasladando todo el peso de la acción práctica y militante a la nueva dominación (el refuerzo de la lucha de clases, la dictadura del proletariado, etc.) se vacía de toda substancia el objetivo final (tanto más cuanto que en adelante está prohibido pensar libremente, fuera de los marcos del esquema “revolucionario”, puesto que eso sería “idealista”). Este gesto prestidigitador (forma desarrollada del *si vis pacem...*) aparece por ejemplo en una nota marginal de La ideología alemana: “... resulta... que toda clase que aspira a la dominación, incluso si su dominación determina la abolición de toda la antigua forma social y de la dominación en general, como es el caso del proletariado, resulta

pues que esta clase debe conquistar en primer lugar el poder político, para representar luego su interés propio como siendo el interés universal, es a esto a lo que está obligada durante los primeros tiempos” [xxiii]. Subrayamos, en este texto, dos cosas: en primer lugar la postulación inconmensurable que se hace como en secreto (tanto más discreta cuanto más considerable) de la abolición de toda dominación al término de un proceso considerado necesario; la necesidad del proceso dialéctico y su realización estaban asumidos, en Hegel, en la claridad de un pensamiento “que verifica” por su propio movimiento la audaz abstracción de sus presuposiciones -presentadas como tales; en Marx, siendo la finalidad a demostrar considerada como adquirida, el pensamiento de la reconciliación final deviene el hacer-valer (o el efecto de trompe l’ oeil) el orden de la urgencia (segunda expresión subrayada): en primer término conquista para que el Partido instale su tiranía en este orden de la urgencia, de aquí en más infinitamente prolongada. El gesto prestidigitador de Marx se vuelve a cerrar sobre una nueva empresa de opresión: desde el punto de vista heideggeriano, una variante autoritaria del orden técnico.

La crítica de la ecología se presenta de otra manera. En primer lugar, esta corriente es nueva: Heidegger no pudo conocer más que su inicio y nunca se ha pronunciado al respecto. Un rasgo tal vez más decisivo: la ecología -incluso cuando es el objeto de tentativas más o menos exitosas de “recuperación” de los discursos gubernamentales o administrativos-siguiendo una inspiración minoritaria, si no marginal: hasta ahora ningún Estado ha hecho reinar el terror en nombre de la ecología (¿sería concebible?); a lo sumo las disposiciones legislativas son sancionadas por contravenciones. La razón de esta “sabiduría” reside sin duda en la misma inspiración ecologista: si los modelos de referencia están dados por la naturaleza o, en todo caso, en equilibrio con los datos naturales, la acción humana no puede seguirse planteando como absolutamente fundadora ni prioritaria; eso que se busca, eso que no es el poder, es más bien su corrección, su canalización, su desplazamiento. Debilidad o fuerza del movimiento ecologista, la ausencia de una teoría global del pasaje al “Estado ecologista” (¿una contradicción en los términos?) hace imposible por el momento -puesto que resulta impensable- un totalitarismo de este tipo. Hasta ahora la ecología no ha hecho más que

balbucear críticas contra el industrialismo, el gigantismo y la expansión económica sin frenos; en la práctica, no ha podido ir más allá de intentar articular estratégicamente, una táctica de contra-poder (de asociaciones contra los partidos, de la base contra el vértice, de lo puntual contra lo planificado). Asistimos, en la ecología política, a una convergencia no estabilizada todavía entre la defensa del medio ambiente y un anarquismo libertario.

Por todas estas razones, sería ridículo presentar en términos definitivos el estado de las relaciones entre la ecología y el pensamiento de Heidegger. La aproximación entre ellos tiene lugar, sobre todo, en el pensamiento de anti-heideggerianos impacientes por abominar, con Piere Bourdieu, “la exaltación de un mundo campesino idealizado” [xxiv]. Quisiéramos marcar aquí muy brevemente y muy esquemáticamente, el interés relativo de esta aproximación, pero también sus límites.

¿Heidegger precursor y, eventualmente, inspirador de la ecología? Esta tesis es sostenible en razón de una crítica común a la sociedad industrial de producción-consumo y a la vez, positivamente, por la perspectiva de la búsqueda de una nueva “morada” para la humanidad. Treinta años antes de la expansión y el rechazo de la sociedad de consumo en Europa occidental, Heidegger escribía ya: “El consumo del ente como tal, está determinado por el equipamiento (Rüstung) en sentido metafísico, por el cual el hombre se erige en ‘señor’ de la realidad ‘elemental’. El consumo incluye el uso ordenado del ente, el cual se convierte en ocasión y materia de realizaciones y de un crecimiento de estas últimas. Este uso del ente es a su vez utilizado en beneficio del equipamiento. Pero... ese uso es en realidad una usura” [xxv]. E incluso esto: “El Ersatz (artículo de recambio) y su fabricación en masa no constituyen un expediente provisorio, sino la única forma posible bajo la cual la voluntad de voluntad... se mantiene en acción” [xxvi]. La “usura por el consumo” conduce a la devastación de la tierra, cuya inminencia ha sabido discernir Heidegger antes de la primera explosión atómica, antes de las mareas negras, las contaminaciones nucleares, la polución del agua y del aire, etc. Respecto a la convergencia positiva, parece poder proyectarse en torno al tema de la morada, en cuanto una tierra respetada y no violada más. Ciertamente, esta morada no es considerada por Heidegger con la prosaica precisión del economista

Schumacher en *Small is beautiful* [xxvii]. Posibilidad reservada más que antítesis directa, la morada heideggeriana es pensante y poética, en la unidad de los Cuatro (cielo, tierra, divinos, mortales). Considerablemente alejada de las preocupaciones concretas de la mayoría de los ecologistas, sin embargo ella es capaz de ofrecer una estrella al cielo de la espera, por más que se encuentre al término del aprendizaje del pensamiento del ser, dibujada en la bandera de una nueva resistencia.

Pero es necesario señalar que las críticas más radicales pueden ser levantadas contra la ecología a partir de la obra de Heidegger. La siguiente cita nos permitirá medir la diferencia: “Se nos ha dicho, desde los cristianos hasta los marxistas: ‘dominad la naturaleza’. Nosotros decimos, por el contrario, que es necesario respetarla, conocerla, utilizarla sin degradarla, sin comprometerla. Si no es así, nos condenamos a tal disminución de la biomasa que esta dominación corre el riesgo de volverse suicida” [xxviii]. René Dumont presenta aquí la posición medida en la que la mayor parte de los ecologistas se encontrarían: un rechazo racional del dominio desmesurado de la naturaleza, una sana reacción vital ante amenazas sin precedentes. Dumont habla, pues, el triple lenguaje de la razón, de la vida, de la sabiduría práctica y técnica: en absoluto de la verdad del ser, la cual le parecería sin duda evanescente. Inversamente, desde el punto de vista de Heidegger, la utilización -incluso moderada- del ente no es mucho menos nihilista que los “abusos” que ella aborrece; racionalismo y vitalismo pueden aparecer como los reversos “reactivos” de la misma errancia mundial. Más generalmente, la ecología desemboca en un nuevo tecnicismo, recuperado muy rápidamente por la sociedad industrial, como se ha observado con la administración Nixon, dispuesta a lanzar nuevas industrias anti-polucionantes. Incluso cuando no es este el caso, la oposición de “energías suaves” a “energías duras”, la apología de lo “pequeño” contra lo “grande”, no conducen más que a reacomodamientos del proyecto global de explotación del ente. De igual modo, si el recurso sistemático a la ciencia ecológica, agronómica, etc. (contra la “ciencia dominadora”, en particular la física nuclear), no tiene nada de gratuito y se puede comprobar como tácticamente hábil, hay de todos modos grandes posibilidades de que un nuevo avatar del cientificismo pueda descifrarse allí. En fin, la militancia ecologista puede

no ser más que una nueva forma de activismo; ahora bien, “la acción sola no transformará el estado del mundo” [xxix].

Después de todo, como señala Jean Ladrière [xxx], “el planeta podría ofrecer recursos más abundantes, podría suministrar fuentes de energía absolutamente desprovistas de peligro, y así sucesivamente”. Muchas advertencias ecologistas no son más que signos de alarma, muy saludables, pero también demasiado exteriores. Heidegger, al contrario, procura remontar a lo originario, al límite extremo de las posibilidades del lenguaje. En este sentido, tal vez su pensamiento y la ideología ecologista están tan alejados el uno del otro como la desnudez ritual de un sabio indio respecto de un naturalista occidental.

No obstante, la necesaria crítica de las ideologías no debe omitir el hecho de que una misma indigencia anima esas tentativas: liberar al hombre moderno de la miseria del trabajo uniformado; repensar nuestra morada. La palabra eco-logia traiciona este cuidado de la morada, del cual el marxismo no ha sido portador más que indirectamente, pero de manera intensa, en su revuelta contra la alienación. Que nuestra modernidad comulga con esta indigencia, Heidegger no solamente lo afirma: lo analiza hasta en esa desesperanza sutil (pero expandida universalmente como un gas) que es “la falta de indigencia”, suprema indigencia convertida en destino mundial [xxxi]. Si “el inmenso dolor que pasa sobre la tierra no puede despertar directamente ningún cambio” [xxxii], ¿será el pensamiento de Heidegger, en fin, un recurso verdadero en este “tiempo de indigencia”? ¿Cómo negar que lectores de buena fe serían rechazados por un discurso sobre (y de) el ser, para el cual nada los ha preparado y ante el cual no tienen ni el tiempo ni los medios intelectuales para comprobar su solidez? No querríamos de ninguna manera concluir este ensayo con una repetición altanera de temas heideggerianos, que vendría a sellar de menosprecio la crítica de las ideologías. Intentar más bien un breve bosquejo de eso que no ha sido hecho casi nunca: mostrar tan simplemente como sea posible, en términos que no sean ni “jerga” ni apología, en qué puede Heidegger ayudarnos a construir una experiencia (relativamente) no dominadora de la cosa y el mundo.

¿Es posible intentar semejante aproximación “en la época en la que el poder es lo único poderoso”? Sería más que paradójal, triste, que el pensador de lo Simple no sepa respondernos, como se cree con frecuencia, más que con la docta oscuridad de un nuevo Trissotin. No creemos que este sea el caso. Proponemos, pues, algunos ejemplos accesibles del camino heideggeriano.

El pensador está sentado en un jardín; observa una rosa que, tal vez, el viento hará vacilar. Aprecia y admira el rojo de esta rosa. Ni la rosa misma ni su color son, sugiere, objetos (en el sentido kantiano de objetos de la ciencia física de la naturaleza), ni objeto en el sentido más general de representaciones: “Hay un pensamiento y un decir que no objetivan ni conducen de ninguna manera a la representación” [xxxiii]. ¿Están nuestro espíritu y nuestros sentidos, en cuanto orientados hacia lo representable y lo manipulable, disponibles aún para esta diferenciación? ¿Somos aún capaces de pensar (en) esta rosa, de evocar su encarnación, sin transgredir inmediatamente su fragilidad? ¿Nos ha vuelto la metafísica tan ingenuamente complicados, tan naturalmente violentos y apresurados que toda rosa, que todo signo, son integrados en un campo de objetivación, descuidadamente o bien clasificándolos, pero en absoluto liberados, como tales, en lo Abierto?

Prosigamos el ejercicio. “En todas partes es la acción, y en ninguna parte el despliegue de un mundo (ein Welten der Welt)” [xxxiv]. ¿Qué quiere decir Heidegger? ¿Toda acción no presupone un mundo? Lo que hay que explicar aquí lo tenemos cada día ante los ojos pero sin saber tomar ninguna medida: la acción (Wirkung) es, en efecto, preconizada en todas partes para vivir (ideología del trabajo) y para vivir mejor (ideologías políticas activistas y también organización del ocio). A la organización, por parte del Estado, de la planificación y de la expansión, corresponden los innumerables estímulos, autoritarios o liberales, de proyectos individuales que deben participar en el dinamismo universal. Se trata de “transformar el mundo”, decía ya Marx: los técnicos del poder -tecnócratas asumidos o tecnócratas avergonzados- no tienen otro slogan. Vivimos, pues, en la época de la “imagen del mundo” (Weltbild), donde lo que importa es menos el mundo (reducido a suministro de materias primas o a “medio ambiente”) que el proyecto (Bild) de producción-intercambio-consumo. “Aún estamos lejos -dice Heidegger al comienzo de la Carta sobre el humanismo- de meditar la

esencia del obrar de una manera decisiva". Es evidente que el valor supremo del mundo actual es la eficiencia, mientras que la producción - en el sentido de poiesis- es esencialmente despliegue de virtualidades reservadas. El hombre moderno, el hombre de la técnica, obsesionado por su propio dinamismo y los "objetivos" a alcanzar, no tiene por "mundo", en el sentido de Heidegger, más que la base necesaria para su eficiencia; la cultura, la estética, la "indecisión" religiosa, son los principales fenómenos que acompañan este nuevo "acosmismo". ¿Pero si el mundo en sentido pleno hoy está ausente, qué fue de él? Heidegger responde en El origen de la obra de arte: "En pie sobre la roca, la obra de arte que es el templo abre un mundo y, al mismo tiempo, lo vuelve sobre la tierra de modo tal que, solamente entonces, aparece sobre el suelo nativo (heimatlicher Grund) [xxxv]. Heidegger no ha cesado de reconquistar y de requerir este sentido de mundo, del cual la modernidad se aleja infinitamente, desde el retorno al ser-en-el-mundo (In-der-Welt-Sein) en Ser y Tiempo, hasta la evocación, en la conferencia La cosa y en algunos otros textos, de la encrucijada de los Cuatro: tierra, cielo, divinos, mortales. Un mundo digno de este nombre, es un mundo susceptible de ser habitado: "No habitamos por el hecho de que hayamos 'construido', pero construimos y hemos construido en cuanto que ya habitamos, es decir que somos los habitantes, y lo somos como tal" [xxxvi]. Llegamos aquí al horizonte con el que Heidegger procura sustituir a las ideologías. Cualquiera sea nuestro juicio final, no podemos permanecer insensibles a esto: Heidegger no conduce de ningún modo a la escolástica abstracta, donde a menudo se lo quiere encerrar (una especie de duelo estéril entre el ser del ente y la verdad del ser); el filósofo, al salir de su gabinete, reencuentra un mundo más profundo y también más diverso que el espacio metafísico, pues la encrucijada de los Cuatro remite, a través de referencias discretamente helénicas, a la riqueza jerarquizada de las grandes civilizaciones, que la Occidental del siglo XX descubre en el mismo momento en que las hace expirar. Es suficiente pensar en la miseria de nuestra arquitectura, que condiciona las "viviendas" sobre un "territorio" dividido en ZAP, ZUP y otras zonas de "desarrollo"; lo que llega a ser entonces sensible, es la proximidad de la errancia que llega a ser nuestro sino: la omnipotencia de una eficiencia que no conduce a ningún encuentro, a ningún acontecimiento digno de ese nombre.

Acontecimiento: Ereignis. El tercer ejemplo, destinado a volver más pregnante el pensamiento heideggeriano, concierne al momento no especificable de una aproximación completamente extraña a la dominación metafísico-técnica. Del mismo modo que el espacio geometrizado oculta al mundo, el tiempo segmentado de proyectos y de planes, no proporciona más un acceso a la temporalidad como don. Figura concreta del olvido del ser, el hombre que se pretende Señor de la tierra, no conoce el tiempo más que como una unidad de medida determinada cada vez más precisamente, o límite infinitamente superado. El libre venir del tiempo le importa tan poco como la encina secular al borde de la autoruta: “Mientras más técnicos llegan a ser los cronómetros, es decir, más exactos y más rentables en la efectuación de la medida, menos se incita a meditar el tiempo en lo que tiene de propio” [xxxvii].

Ahora bien, si está permitido evocar brevemente lo esencial de la tan densa conferencia Tiempo y Ser, este pensamiento merece ser tomado de allí: “El tiempo no es. Hay tiempo” [xxxviii]. El tiempo no es cualquier cosa que se instala ante nosotros, a nuestra disposición; la tradición nos dice que huye, pero esto es así porque aún queremos atraparlo, preservarlo en marcas o medidas. Y Heidegger intenta sumergirse en el corazón de lo que hace la temporalización del tiempo: el tiempo se da en la triple ofrenda del presente, el pasado y el porvenir. La cuarta dimensión del tiempo es de hecho la más originaria, la ofrenda (Reichen) que invisiblemente nos temporaliza. Nombrar esta ofrenda Ereignis, acontecimiento de apropiación, no es captarla, es evocarla, aproximarla, es acceder a la dimensión de lo Abierto, que es, simultáneamente, la del retiro hacia ellas mismas de las tres dimensiones habitualmente accesibles del tiempo.

Al final de Tiempo y Ser, Heidegger reconoce que tocamos aquí un límite del decir. Resulta, pues, un desafío aislar en enunciados la donación misma del tiempo. ¿Pero esto esencial inenunciabile no es tal vez, al modo del dios de Hölderlin, *offenbar wie der Himmel*, “manifiesto como el cielo”? [xxxix]. Lo que no se puede decir, se puede al menos mostrar -como lo indica el Wittgenstein del Tractatus. Pero, para proteger el enigma, no basta congelarlo en el silencio: Heidegger va tan lejos como es posible en la transmutación del lenguaje.

¿Ejercicios inactuales? Cierta y deliberadamente. Lo que nos es finalmente necesario retener de estos tres excursus al país del pensamiento heideggeriano, es que en la época del poder del poder, en la época de la “anarquía de catástrofes” [xl], Heidegger propone caminos de pensamiento radicalmente diferentes del lenguaje-mundo dominante, de sus ideologías y también de sus contra-ideologías (pues Heidegger no hubiese aceptado jamás dejarse incluir en la “contra-cultura”).

En el fondo del pensamiento heideggeriano existe la convicción - siempre interrogante- de que la verdad del ser no remite a la voluntad dominadora del hombre. Ciertamente, el ente se deja explotar, pero entonces es el hombre mismo quien extenua su ser a fuerza de pretenderse dominador.

Este retroceso heideggeriano permite criticar no solamente al marxismo y a la ecología: también toda ideología, en cuanto sub-producto de la metafísica de la representación. Pero no sería necesario que el pensamiento de Heidegger se redujera, a su vez, a una ideología, aunque se trate de la del “poder sin violencia” [xli] de la poesía y el pensamiento. Incluso si su temática fuera simplemente yuxtapuesta a la racionalidad dominante como una profundización interesante sin más, correría el riesgo de perder todo su vigor inquietante. No es en este sentido que nos es dado hablar de una “contigüidad” deseable entre el mundo-lenguaje dominante y los lenguajes reservados [xlii].

Una contigüidad hermenéuticamente fecunda deberá ser “diacrítica”, en el sentido en que Heidegger lo precisa aquí: “Pensar de manera crítica quiere decir: hacer constantemente la diferencia (krÛnein) entre lo que exige una prueba para estar justificado y lo que, para ser auténtico, reclama la simplicidad de la mirada y de la acogida...” [xliii].

Para Heidegger, “la simplicidad de la mirada y de la acogida” atraviesa de lado a lado las ideologías: nacida de este lado de las representaciones, conduce más allá de sus sistematizaciones y sus manipulaciones. El pensamiento meditativo no está sin embargo a salvo de otro riesgo: considerar que la racionalidad de alguna manera funciona automáticamente y que el krÛnein no puede ser ejercido en su interior. De este modo vemos al mismo Heidegger poner en su

entrevista póstuma [xliv], por así decirlo, todas las ideologías del siglo XX al mismo nivel. Ahora bien, la ausencia de análisis político-práctico de las formas actuales de dominación y control puede volverse contra el pensamiento, volviéndolo simplemente un ejercicio imposible: ¿puede el pensamiento del ser permitirse permanecer totalmente desarmado frente al “sobreamentamiento” técnico-ideológico? Todo un trabajo de especificación semántica, política, socio-económica, debe ser aún perfeccionado para responder, por ejemplo, a la pregunta no ontológica y por tanto vital: ¿cómo salvaguardar y promover una sociedad civil, garantizando las libertades (al menos ese mínimo sin el cual el pensamiento se extinguiría), en una sociedad técnica?

En este punto este pensamiento se desplaza en un sentido que no es más completamente heideggeriano. Cualquiera sea la amplitud del desvío, la perspectiva de una contigüidad “dinámica” entre aproximaciones diferentes sugiere una doble apertura de lo posible. ¿Porqué la meditación del enigma ontológico habría de suspender la búsqueda racional de un equilibrio o de un mejoramiento político? ¿Porqué habría de estarle negada, a la racionalidad, el derecho de reconocer sus propios límites y consecuentemente, rechazar imponerse como teoría fundadora y englobante de lo real en su conjunto? Tal vez el triunfo del positivismo no es más fatal que el repliegue del pensamiento meditativo sobre sus propias fuentes -en espera de tiempos mejores. Dejar este rayo de luz al ras de nuestro sombrío horizonte, es pensar que lo posible es tal que podría crecer tanto del lado racional como del lado de la meditación del enigma, quizás con entrecruzamiento entre esas dimensiones [xlv]

El pensamiento del ser no puede permanecer viviente más que si no pierde ni los agujones, ni el espacio del *krÛnein* incluso si semejante vigor crítico puede -y debe- volverse contra sus propias intuiciones e impulsos. El pensamiento “debe pensar contra sí mismo, lo que sólo raramente puede hacer” [xlvi]. Heidegger ha insinuado aquí una de las llaves -no mágicas- para una crítica de la dominación.

Dominique Janicaud

[i] Der Spiegel, 1976, nº 23, p. 214; Réponses et questions..., trad. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977, pp. 58-59.

[ii] Vorträge und Aufsätze (citado VA), p. 90 ; Essais et conférences (EC), p. 104.

[iii] Holzwege, Frankfurt, Klostermann, 1957, p. 102; Chemins..., trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 99.

[iv] VA, p. 31.

[v] *Ibid.*, p. 24 et passim.

* Si bien el término heideggeriano Ge-stell es absolutamente intraducible, la importancia que encierra para la filosofía del último Heidegger ha significado la recepción, el uso y la circulación del original en los textos de filosofía en castellano, tal como es el caso de la palabra *lógos* por ejemplo. No obstante, han sido ensayadas diversas traducciones como “im-posición”, “organización”, “orden técnico emplazado”, “estructura de emplazamiento” (que he preferido), etc. En lenguaje cotidiano *Gestell* significa caballete, pedestal, estante, estantería, armazón, chasis, soporte. En su acepción heideggeriana *Ge-stell* nombra la esencia de la técnica moderna. El radical “-Ge” significa: la reunión, el ensamblaje, el agrupamiento, la juntura, la concentración de todos los modos del *Stellen*, esto es, del poner, del colocar (y en sentido heideggeriano, requerir, exigir, provocar). Lo *Ge-stell*, que reúne en sí mismo todas las posibilidades del requerimiento, es la modalidad según la cual se devela lo real como *Bestand* (“stock”, o bien “fondo fijo acumulado”, “existencias en plaza”, etc.), de acuerdo al modo destinal del develar bajo la forma de un conminar. La modalidad de lo *Ge-stell* es la de un develamiento que provoca a la naturaleza, por medio del cálculo, a entregar su energía.

La palabra que emplea André Préau en la traducción francesa de los *Vorträge und Aufsätze* (*Essais et conférences*, Gallimard, París, 1958), versión con la que trabaja aquí Dominique Janicaud, es *arraisonnement*, es decir, inspección, reconocimiento, examen, persuasión. En su nota de la página 26 dice: “la técnica examina la naturaleza, la detiene, la inspecciona, la *ar-raissone*, es decir, la subsume dentro del orden de la

razón exigiendo de todo que entregue su razón y rinda cuentas de ella”. (Sobre la palabra Ge-stell véase el trabajo de Oscar del Barco: Dos conceptos fundamentales del último Heidegger, en revista Espacios, Universidad Autónoma de Puebla, 1982). (N. del T.)

[vi] Nietzsche, Pfullingen, Neske, 1961, II, p. 382.

[vii] “Séminaire de Zurich”, Poésie, Eugène Belin, nº 13, p. 58.

[viii] Ver VA, p. 90.

[ix] Ver Nietzsche, op. cit., II, p. 166.

[x] No es nuestra intención dejar en silencio la breve adhesión al nacional-socialismo. Dos razones nos han conducido a no tratar temáticamente esta cuestión en los límites del presente trabajo. En primer lugar, en una preocupación de actualidad, nos atenemos a dos ideologías “atravesadas” para el presente, lo que felizmente no es el caso del nazismo. Más fundamentalmente, creemos que el error de 1933 no puede ser explicado por el pensamiento mismo de Heidegger, que requiere un reexamen a un nivel más esencial. Los demasiados numerosos escritos consagrados al “pensamiento político” de Heidegger han fallado en este reexamen; unos simplemente por espíritu partisano, otros por haber llevado demasiado lejos la revisión pensante de esta cuestión.

[xi] Holzwege, op. cit., p. 87; Chemins, trad. cit., p. 85.

[xii] Lettre sur l’humanisme, texte allemand et trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1957, pp. 98-99.

[xiii] En relación a esto, ver la notable y muy exhaustiva contribución de Leszek Kolakowski, Main currents of marxism, Oxford, Clarendon Press, 1978, 3 volúmenes. Retendremos en particular la crítica del valor y de la explotación (I, p. 325-334) y la del materialismo histórico (I, p. 363-375), sin olvidar el veredicto final: “En el presente, el marxismo ni interpreta ni cambia el mundo: es simplemente un repertorio de slogans que sirven para organizar intereses variados, la mayor parte

completamente alejados de aquellos con los cuales el materialismo se identificó en el origen” (III, p. 350).

[xiv] Marx-Engels, Manifeste du parti communiste, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 14.

[xv] Id., L’Ideologie allemande, Paris, Éditions sociales, 1962, I, p. 49.

[xvi] Aquí hemos dejado incluso de lado la transformación del proletariado en “clase universal” y la tiranía leninista del Partido sobre el proletariado.

[xvii] VA, p. 90; EC, p. 104.

[xviii] Ibíd; ibíd.

[xix] Ibíd., p. 93; ibíd., p. 107.

[xx] Ver una indicación de F. Dagognet, según la reseña de M. Mercier, seminario del 8 dic. 1972 del C.R.D.H.M., Poitiers, Recherches hegéliennes, n^o 7, p. 13.

[xxi] Le matérialisme historique, Editions de Moscou, 1972, p. 302.

[xxii] VA, p. 87; EC, p. 100.

[xxiii] Marx-Engels, L’Ideologie allemande, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 31, nota 1.

[xxiv] Voir “L’Ontologie politique de Martin Heidegger”, Actes de la recherche en sciences sociales, Paris, 1975, nos 5-6, p. 52.

[xxv] VA, pp. 91-92; EC, p. 114.

[xxvi] Ibíd., p. 96; ibíd., p. 111.

[xxvii] E. F. Schumacher, Small is beautiful, London, Blond and Bridggs, 1973.

[xxviii] Pourquoi les écologistes font-ils de la politique?, entretiens avec Jean-Paul Ribes, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 186.

[xxix] VA, p. 98; EC, p. 114.

[xxx] Les Enjeux de la rationalité, Paris, Aubier, 1977, p. 193.

[xxxi] VA, p. 90; EC, p. 104.

[xxxii] *Ibíd.*, pp. 98-99; *ibíd.*, p. 114.

[xxxiii] “Einige Hinweise...”, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt, Klostermann, 1970, p. 42. Evocamos por otra parte, este pasaje en “*Métamorphose de l’indécidable*”, *La métaphysique à la limite*, P.U.F., 1983, p. 163.

[xxxiv] VA, p. 92; EC, p. 107.

[xxxv] Holzwege, *op. cit.*, p. 32; *Chemins*, trad. cit., p. 32.

[xxxvi] VA, p. 149; EC, p. 175.

[xxxvii] *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 11; trad. F. Fédier, *L’Endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, p. 37.

[xxxviii] *Ibíd.*, p. 16, trad. cit., p. 48.

[xxxix] “En bleu adorable...” *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 937.

[xl] VA, p. 90; EC, p. 103.

[xli] *Der Spiegel*, art. cit., p. 209; *Réponses...*, trad. cit., p. 46.

[xlii] Ver “*L’apprentissage de la contingüite*”, *Critique*, 1976, pp. 664-676.

[xlili] *Phänomenologie und Theologie*, *op. cit.*, p. 41.

[xliv] *Der Spiegel*, art. cit., p. 214; *Réponses...*, trad. cit., p. 61-62.

[xlv] A condición de que sus especificidades no sean disueltas en una fraternización informe.

[xlvi] Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, Neske, 1947, p. 15.

Sitio creado y actualizado por Horacio Potel