



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

HEIDEGGER Y LOS PROBLEMAS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
GUSTAVO GARCÍA CONDE

NOMBRE DEL TUTOR
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA, FFyL

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
MANUEL LAVANIEGOS, IIFs
ERIKA LINDIG, FFyL

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, enero de 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para mis padres,
mi hermana y
Magali,
con amor y agradecimiento interminable.*

HEIDEGGER Y LOS PROBLEMAS DE LA MODERNIDAD

CAPITALISTA

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	9
1.2. EL PRE-TEXTO: LAS LIMITACIONES DE HEIDEGGER	15
1.2.1. HEIDEGGER ANTE CELAN	15
1.2.2. HEIDEGGER ANTE MARCUSE	21

CAPÍTULO PRIMERO MODERNIDAD Y CAPITALISMO

1.1. DESLINDES.....	27
1.2. HEIDEGGER Y LA (ANTI)MODERNIDAD.....	30
1.3. LO MODERNO DE LA MODERNIDAD.....	32
1.4. EL CAPITALISMO.....	36
1.5. CINCO FENÓMENOS DE LO MODERNO.....	42
1.5.1. El humanismo	43
1.5.2. El progresismo	44
1.5.3. El urbanicismo	45
1.5.4. El individualismo.....	46
1.5.5. El economicismo	47
1.6. HEIDEGGER, LA MODERNIDAD Y LA TÉCNICA	48
1.6.1. Los cinco fenómenos modernos según Heidegger	49
1.6.2. Heidegger y la ontología de la técnica.....	50
1.7. CONCLUSIONES	54

CAPÍTULO SEGUNDO

LA TÉCNICA MODERNA: HEIDEGGER ANTE MUMFORD

2.1. INTRODUCCIÓN: HEIDEGGER, "EL FILÓSOFO QUE NO ES FILÓSOFO.....	55
2.2. EL IMPACTO DE LA TÉCNICA EN LA CIVILIZACIÓN.....	59
2.2.1. Continuidad y ruptura en la historia de la técnica moderna	59
2.2.2. La fase eotécnica.....	60
2.2.3. La fase paleotécnica.....	67
2.2.4. La fase neotécnica.....	79
2.3. CONCLUSIÓN.....	81

CAPÍTULO TERCERO

LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DEL CAPITAL Y EL DESARRAIGO

3.1. INTRODUCCIÓN	85
3.2. LA PRODUCCIÓN MATERIAL Y LA PRODUCCIÓN DE LA CONCIENCIA...86	
3.2.1. Preludio: el heideggerianismo antimarxista mexicano	90
3.3. FAUSTO Y LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA	91
3.4. MARX Y LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA	93
3.5. ROSA LUXEMBURGO Y LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA.....	96
3.6. SUBSUNCIÓN FORMAL Y SUBSUNCIÓN REAL	99
3.6.1 La condiciones tecnológicas	102
3.6.1 Las condiciones sociales.....	103
3.7. RENTA DE LA TECNOLOGÍA V/S RENTA DE LA TIERRA	107
3.8. CONCLUSIÓN.....	113

CAPÍTULO CUARTO

EL SUJETO DE LA HISTORIA EN EL MÁS JOVEN MARX: DE LAS MASAS CAMPELINAS DESPOSEÍDAS AL PROLETARIO REVOLUCIONARIO

4.1. INTRODUCCIÓN	117
4.2. EL MÁS JOVEN MARX Y LA REIVINDICACIÓN DEL DERECHO CONSUECUDINARIO	120
4.3. LOS RELATOS DE LA MODERNIDAD: ANTROPOCENTRISMO, EL SUJETO Y LA IDEA LA REVOLUCIÓN	121
4.4. EL SUJETO DE LA REVOLUCIÓN COMUNISTA V/S LA PLEBE CAMPELINA	125
4.5. CONCLUSIÓN.....	127

CAPÍTULO QUINTO

SARTRE: LAS SOCIEDADES DE LA ESCASEZ

5.1. LA ESCASEZ Y LA CONFIGURACION DE LO SOCIAL	131
5.2. LA FRAGILIDAD DE LAS SOCIEDADES DE LA ESCASEZ	135
5.3. LA VIDA CÍCLICA DE LAS SOCIEDADES DE LA ESCASEZ	137
5.4. LAS SOCIEDADES DE LA ESCASEZ Y EL SEDENTARISMO TERRITORIALISTA	140
5.5. LA AUTO-CONSERVACIÓN Y EL ARRAIGO COMO ESQUEMA CIVILIZATORIO.....	143
5.6. LA CONTRADICCIÓN ENTRE EL CAMPO Y LA CIUDAD	146
5.7.. CONCLUSIÓN.....	148

CAPÍTULO SEXTO

GENEALOGÍA DEL DESPRECIO MODERNO POR LA TIERRA

6.1. INTRODUCCIÓN	151
6.2. HEIDEGGER, ¿EXISTENCIALISTA?	153
6.3. EL DESARRAIGO COMO DESTINO DEL SER HUMANO	154
6.4. LA DESAGRARIZACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA EN LA HISTORIA ALEMANA	156
6.5. EL DESPRECIO POR LAS MASAS DESPOSEÍDAS	160
6.6. LA ESTIGMATIZACIÓN DE LAS CAPAS BAJAS	162
6.7. EL CIENTIFICISMO Y EL BIOLOGICISMO	164
6.8. LA TIERRA COMO PRIMERA CONDICIÓN DE LA EXISTENCIA	165
6.9. LA TIERRA: DE LA ECONOMÍA A LA ONTOLOGÍA	168
6.10. LA DESTRUCCIÓN DEL HOGAR	170
6.11. <i>HEIDEGGER ALS EINHEIMISCHER</i>	174
6.12. CONCLUSIONES	179

CAPÍTULO SEPTIMO

SOCIOLOGÍA DE HEIDEGGER

7.1. INTRODUCCIÓN.....	181
7.2. TIPOLOGÍA DE LOS MODOS INDIVIDUALES DE ADAPTACIÓN A LA SOCIEDAD CAPITALISTA	183
7.2.1. Conformidad.....	187
7.2.2. Innovación	188
7.2.3. Ritualismo.....	191
7.2.4. Retraimiento	194
7.2.5. Rebelión.....	194
7.3. HEIDEGGER, RITUALISTA	195
7.4. CONCLUSIÓN.....	202

CAPÍTULO OCTAVO:

HEIDEGGER Y EL CONSERVADURISMO

8.1. INTRODUCCIÓN	205
8.2. EL CONSERVADURISMO.....	206
8.3. EL CONSERVADURISMO Y EL CATOLICISMO ANCESTRAL	210
8.4. TRADICIONALISMO CONTRA RACIONALISMO	212
8.5. EL CONSERVADURISMO Y EL SENTIDO COMUN	217
8.6. EL CONSERVADURISMO Y LO PASADO	222
8.7. EL CONSERVADURISMO Y LA CONTRADICCIÓN DE LA MODERNIDAD	226
8.8. CONCLUSION	227

**CAPÍTULO NOVENO:
NAZISMO Y "ANTI-CAPITALISMO"**

9.1. INTRODUCCIÓN	231
9.2. NAZISMO Y "ANTI-CAPITALISMO"	233
9.3. LA DEMAGOGIA FASCISTA.....	236
9.4. LAS MASAS ALEMANAS	239
9.5. EL "ANTI-CAPITALISMO" DE LAS CLASES MEDIAS	242
9.6. EL ENGAÑO FASCISTAS Y LAS MASAS	246
9.7. LA REVOLUCIÓN CONTRARREVOLUCIONARIA DEL NAZISMO	248
9.8. CONCLUSIÓN.....	249

**CAPÍTULO DÉCIMO :
CAPITALISMO MONOPÓLICO Y FASCISMO**

10.1. INTRODUCCIÓN	255
10.2. EL CONTEXTO ECONÓMICO.....	256
10.3. LA INDUSTRIA PESADA	258
10.4. LA INDUSTRIA PESADA Y EL CAPITALISMO	261
10.5 EL AUTORITARISMO Y LA DISOLUCIÓN DEL MERCADO	263
10.6. EL NAZISMO Y LA INDUSTRIA PETROLERA	266
10.7. HEIDEGGER Y LA INDUSTRIA PESADA	268
10.8. CONCLUSIÓN.....	270

CONCLUSIONES GENERALES:

11. CONCLUSIONES GENERALES	273
----------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA :

12. BIBLIOGRAFIA	283
------------------------	-----

HEIDEGGER Y LOS PROBLEMAS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

*En Heidegger, en la ocupación con la
historicidad, se evapora la historia.*
H. Marcuse

INTRODUCCIÓN

A fines de otoño de 1938, el filósofo húngaro Georg Lukács terminó de escribir su estudio sobre Hegel, cuya publicación, debido al estallido de la Segunda Guerra, se postergaría hasta 1948. Se trata del libro que lleva por título *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. La escritura de esta magnífica obra la justificaba Lukács escribiendo lo siguiente:

La intención básica de esta obra era histórico-filosófica. Ante todo, desde el punto de vista metodológico: mi propósito era rellenar una gran laguna de la historia de la filosofía tal como ésta se ha cultivado hasta el presente. Muy frecuentemente se ha estudiado la relación de importantes sistemas filosóficos con la ciencia natural de la época. Yo quería mostrar el importante papel que ha desempeñado en el pensamiento de Hegel (y también, naturalmente, en el de otros grandes filósofos) la ocupación con los problemas de la economía, tanto con las cuestiones económicas de la época cuanto con las teorías económicas contemporáneas.

El presente texto pretende emular el trabajo de Lukács sobre Hegel al realizar un análisis similar en el caso de Heidegger. El propósito de este apartado es contribuir a llenar una laguna en los trabajos que se han realizado sobre Heidegger y analizar particularmente la obra de este pensador desde un mirador que no ha sido cultivado en el ámbito académico mexicano. Al igual que hizo Lukács con Hegel, se trata mostrar el importante papel que ha desempeñado en el pensamiento de Heidegger la ocupación indirecta con los problemas de orden económico, tanto con las cuestiones económicas de la época como con la conciencia económica del momento; pero sobre todo mostrar cómo los temas de orden económico de la naciente época capitalista en Alemania lograron impactar y conformar en alguna medida el propio pensamiento filosófico de Heidegger y su actitud política ante el mundo de aquella época. El estudio del pensamiento de Heidegger no se puede separar del análisis general de la historia de la sociedad. Hay un conjunto de planteamientos en la obra de

Heidegger, sobre todo los que tienen que ver con su arraigo al mundo campesino y su rechazo a la modernidad, y que son presentados por la academia como si se tratara de un mero dato biográfico de segundo orden y sin mayor relevancia filosófica. Partiré del supuesto de que si estos postulados se plantean y se integran en medio un estudio que los haga girar en torno al ambiente económico material de aquel momento, el cual retrataría el momento en que se enfrentan dos modos de vida, uno tradicional y pre-moderno y otro moderno pero abiertamente capitalista, podremos observar en qué medida el pensamiento del filósofo alemán está siendo influido por el proceso de modernización e industrialización de la Alemania posterior al último tercio del siglo XIX.

Durante todo el siglo XIX las relaciones sociales, las formas de vida tradicionales y las distintas concepciones del mundo fueron modificadas por el nuevo modo de vida social capitalista, que ejerció su influencia en los propios fundamentos del ejercicio filosófico. En el presente capítulo ensayo un acceso al origen histórico y al fundamento económico de la obra de Heidegger, a fin de indagar cómo y en qué medida estos fenómenos lograron expresarse en planteamientos filosóficos, políticos e identitarios en la obra del filósofo alemán. Pretendo demostrar de qué manera el pensamiento de Heidegger es el reflejo de procesos complicados y contradictorios de la historia moderna, condicionados por el desarrollo del capitalismo alemán. El periodo de vida de Heidegger fue un periodo de transición que sirve de resumen de lo ocurrido hasta aquel momento en el desarrollo histórico y social de la época, y que también sirve de prólogo de la historia convulsa de Alemania que aún estaba por venir; un periodo crucial en la vida no sólo de Alemania y de Europa sino del mundo en general.¹ Se trata de ocupar la figura del filósofo para hablar de un fenómeno social que tuvo lugar en el siglo XX, pero que pocas veces se encuentra reseñado. Ello nos permitirá acceder desde un nuevo mirador a su obra filosófica.

Heidegger nos sirve como ejemplo de un tipo de personaje social del siglo XX que representaría a una parte del mundo tradicional y campesino que intenta sobrevivir en medio de lo devastador que resultó ese siglo para ese mundo rural que fue arrasado por el avance del modo de producción capitalista. Lo que sucedió con Heidegger es lo mismo que

¹ Es importante advertir que entre los marxistas existen estudios sobre las consecuencias sociales del revolucionamiento técnico de las fuerzas productivas, por ejemplo, el tema de las guerras campesinas, la transición del feudalismo al capitalismo y las reformas jurídicas que legitimaban los despojos del siglo XIX. Sin embargo, son temas que han sido abordados con un sesgo fuertemente marxista que les hacía destacar una perspectiva economicista de los temas.

sucedió a millones de personas a lo largo y ancho del planeta al ser impactados por el proceso de modernización. Heidegger es una figura que renuncia a los poderosos ofrecimientos de la vida moderno-capitalista y, en cambio, viene a poner en cuestión de manera temprana todo este conjunto de desarrollos sociales, económicos, políticos o culturales del mundo capitalista por las que optó avanzar la historia del siglo XX y que actualmente se siguen postergando en el XIX, a pesar de que éstos han demostrado su evidente fracaso.

Parto de la idea de que, además de los trabajos que hay sobre el contexto filosófico y cultural en el que se desarrolló la obra de nuestro filósofo, debe investigarse también el contexto social, político, histórico y económico en el que se originó la obra del pensador alemán.² Pero debe descartarse que el presente trabajo pretenda ser biográfico. Es una lectura histórico-filosófica del contexto social, político y económico de la época. En los últimos años se han escrito en castellano trabajos notables que explican el transcurso del pensamiento del joven Heidegger para llegar a *Ser y tiempo*, lo cual ha sido una contribución en el terreno fenomenológico y hermenéutico.³ No obstante, además de estos trabajos, es necesario también explicar cómo el contexto histórico pudo influir en la obra de nuestro autor, sobre todo si es que se considera que hay una fuerte corriente de intérpretes heideggerianos que se niegan a sacar a Heidegger del ámbito estrictamente filosófico para evitar exponerlo a la confrontación con el contexto social, pues ello derivaría directamente en la necesidad de explorar de manera seria su vínculo con el nazismo, hecho éste que actualmente continúa espantando a sus intérpretes y sigue siendo negado por éstos. Supondré que es posible poner en entredicho la idea común y corriente acerca de que el pensamiento de Heidegger es un producto único de sus lecturas, exclusivamente de su

² Al respecto véase el acucioso trabajo de Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE-El Colegio de México, 1996, 559 pp. Se trata de una obra monumental, rica en erudición y bibliografía, en la que su autor hace un rastreo genealógico sobre el origen del ambiente cultural europeo, aunque específicamente enfocado al ambiente alemán, del primer tercio del siglo XX. Nótese que en esta obra perfectamente acabada no se tocan — a causa de los comprensibles y explícitos objetivos de la misma — ninguno de los puntos expuestos en este trabajo en la conformación del *Zeitgeist* de la época.

³ Véanse por ejemplo los trabajos de tres autores importantes: Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010, 621 pp.; Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, 223 pp.; y Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2004, 252 pp.

desarrollo intelectual y explicable mediante el *Zeitgeist* de la época; supondremos lo anterior con el objetivo de explicar algunos postulados desde el contexto social inmediato de su época. El pensamiento de Heidegger no está conformado solamente por un conjunto de postulados filosóficos, sino que por debajo de ellos se mueve efervescentemente una práctica discursiva que está siendo condicionada por una realidad social, cultural, política y económica, a la cual, además, el propio Heidegger pretende contribuir para su re-conformación. Su pensamiento no puede ser esencializado por sus estudiosos al separar, desdeñar o ignorar de buena fe o intencionadamente la relación evidente del filósofo con su contexto histórico específico. El pensamiento es siempre producto de construcciones históricas ancladas en un contexto, y el pensamiento de Heidegger no es la excepción: surge en medio de estos conflictos históricos y sociales que en él tensionan su filosofía, razón por la cual se trata de un pensamiento politizado, en medio de una discusión sobre la modernidad que, sin embargo, en su autor no se encuentra explicitada, pero que me he propuesto hacerla visible desde una propuesta de lectura posible.

La motivación de este trabajo se deriva del hecho de que uno puede darse cuenta de que cuando se trata a Heidegger se pasa por alto el fenómeno del capitalismo. Ciertamente tal omisión está en el propio filósofo, quien tematiza la modernidad pero sin un fundamento histórico, económico o social, la razón de esta omisión en el autor alemán tiene que ver con el sentido ontológico de su obra, aun cuando es él mismo quien introduce el tema de la técnica moderna y del *Ge-Stell*, pero al analizarlo como el Ser de la época contemporánea hipostasia o abstrae el tema de la técnica de las condiciones históricas concretas en las que ella tiene lugar. Ello le llevará a tener una postura política equivocada durante su actuación política durante el nazismo. ¿Qué hacer ante este impasse al que se ve llevado el planteamiento de Heidegger sobre el Ser de la época actual? Supondré que es posible rescatar el planteamiento intentando dar respuesta a estos puntos ciegos en la obra de nuestro filósofo, lo que implica una consideración injusta con la obra de su autor porque tiene como consecuencia sacar a Heidegger de su fundamento ontológico y darle un fundamento que no tiene, ni para el que tampoco fue hecho, pero que contribuye a ponerlo en diálogo con nuestra época.

Pretendo introducir a Heidegger dentro de una serie de problemáticas que fueron originadas por el encuentro conflictivo entre una sociedad tradicional y campesina, por una

parte, y una modernidad que era ya plenamente capitalista, por otra. En los inicios de su expansión, el capitalismo fue un proceso de asimilación traumático para la identidad cultural de todas las sociedades que tuvieron que reacomodar sus valores sociales para hacerlos entrar en tensión con el capitalismo a fin de intentar reivindicar sus valores. Las personas vieron trastornados sus mundos muy rápidamente. Ante ello algunas sociedades reaccionaron en actitud de defensa y exacerbaron el valor de sus mundos tradicionales. Pensar a Heidegger en medio de la modernidad nos permite introducir su pensamiento en medio de la tensión que se dio entre una Alemania tradicional, católica y campesina, y un el fenómeno esencialmente contradictorio del capitalismo, el cual, por su naturaleza ambivalente, llevará a que en algunas ocasiones estas sociedades tradicionales desemboquen en proyecto reaccionarios igualmente contradictorios. Ésta es una propuesta de lectura de la obra de Heidegger que fue abierta por Bolívar Echeverría, quien propuso como hilo conductor de investigación el seguimiento de este encuentro entre modernidad y capitalismo:

Cuán traumática puede ser esta duplicación de la identidad social y este intento de recomponerla en términos modernos es algo que pudo comprobarse catastróficamente en la historia alemana. El origen de la llamada revolución nacionalsocialista de 1933 en Alemania se encuentra en gran parte en el resentimiento de la Alemania aldeana y campesina, tradicionalista, oprimida y amenazada por el progresismo de la Alemania re-modernizada recientemente con vocación imperial, una Alemania citadina y cosmopolita, capitalista y socialdemócrata, que se aprestaba ya a abarcarlo todo. Sin ese conflicto entre modernidad y antimodernidad la aventura suicida a la que convocó Hitler no hubiese tenido los seguidores que tuvo.⁴

Y Heidegger fue uno de estos seguidores de Hitler. A nuestro pensador no le satisfacía la propuesta comunista, ni la versión reformista del socialismo alemán, tampoco el mundo ofrecido por el capitalismo del siglo XX, como tampoco estuvo dispuesto a dialogar con el marxismo ni con la burguesía liberal e ilustrada de su época, pero es probable que tampoco estuviera convencido por completo de sumarse a las actitudes más radicalmente reaccionarias y conservadoras de su época. Heidegger se adhirió al nacional-socialismo, y lo hizo convencido de la revolución que éste ofrecía, pero ignorando profundamente los

⁴ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, p. 239.

hilos capitalistas que movían la revolución nazi. Mostraremos que, si Heidegger se sumó al nazismo, no fue por un error sino que fue una consecuencia de su pensamiento, al que se debe agregar su profunda y decidida ignorancia de los fenómenos capitalistas de su época.

Lo que propongo es una lectura que no es practicada entre la academia mexicana de estudios heideggerianos; una lectura que pretende señalar un posible horizonte de comprensión de la obra del pensador de Messkirch. No obstante, justifico este trabajo a razón de que lo que aquí presento es una lectura posible de los fundamentos y contextos históricos de algunos aspectos que dan origen a la obra de Heidegger. Éste es mi objetivo y éste es el límite del presente trabajo. No está de más aclarar que la relación unívoca entre texto y lectura es imposible, puesto que autor y lector siempre se hallan en medio de representaciones y realidades que no se corresponden idénticamente, sino que por el contrario en la lectura hay un desciframiento y una reconstrucción conflictiva con el texto de un autor. Me propongo contribuir al desciframiento y lectura de la obra de Heidegger pero en una clave que es cercana a la crítica de la modernidad capitalista, ello en la medida en que me adscribo al estudio de la constitución capitalista de la modernidad como un proceso que puede ser documentado mediante datos históricos, económicos y sociales que dan cuenta de una lectura de la sociedad moderna que toma como eje conductor el impacto que el capitalismo y la modernidad han tenido sobre el proceso de reconfiguración de las sociedades. Por esta razón, los dos autores clave que nos permitirán comprender las contradicciones y tensiones generadas al interior de este proceso serán Bolívar Echeverría y Karl Marx, principalmente, pero me serviré de otros autores cercanos a una lectura crítica de la modernidad, como lo son Horkheimer, Sartre, Hobsbawm, Mumford y otros a lo que haré referencia en su momento. Por último, quedará claro para el lector que lo que aquí se presenta es una lectura de la obra de Heidegger hecha desde el contexto latinoamericano, lo cual documenta una forma de leer a Heidegger a partir de los problemas que han surgido en la región y en este momento específico en el que el impacto del capitalismo en la modernidad latinoamericana, además de que parte de un esfuerzo de descentramiento de la obra del autor alemán mediante la cual patentizo el hecho de que todo acto de acercamiento a un autor está situado en un contexto específico. Este trabajo es, por ello, una lectura de Heidegger desde los problemas que puede suscitar desde América Latina en general y particularmente desde México.

EL PRE-TEXTO: LAS LIMITACIONES DE HEIDEGGER

Los monstruos existen, pero son muy pocos como para constituir realmente un peligro; los que son realmente un peligro son los hombres comunes y corrientes
Primo Levi

1. HEIDEGGER ANTE CELAN

Después del final de la Segunda Guerra, el poeta rumano-judío Paul Celan pudo regresar a Alemania para seguir escribiendo y lograr en pocos años convertirse en un poeta imprescindible en Alemania, al punto de llegar a ser comparado con autores como el propio Hölderlin. Por aquellos años Celan demostró que sí era posible escribir poesía después de Auschwitz, al contrario de lo que pensaba Th. Adorno, quien quizá sólo se atrevía a afirmar la imposibilidad de la poesía porque debía desconocer de poesía y de la fuerza de las palabras. Celan hizo posible que la lengua alemana volviera a tener poesía después de la guerra; quizá no podría haber sido de otro modo, pues el poeta era un judío-alemán deportado y liberado de un campo de concentración nazi. Tal vez quienes no podrían haber hecho poesía eran los alemanes que en su momento habían sido nazis testarudos, quizá para ellos sí estaba vedada la poesía.

Por los años sesentas, Celan realizaba lecturas públicas de sus poemas, una de ellas se llevó a cabo en Friburgo de Brisgovia, la región de refugio de Heidegger, quien para ese momento era un profundo admirador de la obra de Celan. Heidegger decidió presentarse a la lectura que Celan ofrecería. El filósofo para estos años era ya sumamente afamado pero también había sido identificado como el filósofo académico nazi por excelencia. Tanto el filósofo como el poeta conocían mutuamente una parte de sus obras y también de sus vidas pasadas. Celan tenía conocimiento del nazismo de Heidegger que para ese momento todavía quedaba reducido a los años del rectorado, y, por su parte, Heidegger estaba advertido de que los padres de Celan habían sido asesinados por los nazis en campos de exterminio y de que el poeta mismo era un sobreviviente de un campo de exterminio. Lo que en aquel entonces Heidegger desconocía de la vida de Celan es lo que hoy nosotros pudimos conocer a la postre. El poeta fue alguien que no pudo sobreponerse al hecho de ser un sobreviviente del nazismo. Los horrores que debió haber visto y las humillaciones a las

que fue sometido hicieron mella en su mente. Padeció depresiones desde principio de los años sesentas. En esos años comenzó a experimentar delirios, uno de los cuales lo llevó a intentar asesinar a su esposa. Celan se hizo internar en clínicas de descanso, en donde vivía bajo medicamento. Finalmente Celan no pudo contra sus demonios: se quitó la vida arrojándose al río Sena el 20 de abril de 1970.

Entre Heidegger y Celan tendrían lugar dos encuentros, uno en 1967 y el otro 1969. El primer encuentro fue el 25 de julio de 1967, cuando Celan hizo la lectura pública de sus poemas en Friburgo. Se trata del encuentro más conocido entre ambos. En aquella ocasión, al final de la lectura Heidegger se acercó al poeta para saludarlo. Hay una anécdota de que en ese momento se les ofreció a ambos ser retratados juntos. Hay quienes dicen que ambos aceptaron pero que Celan cambió de opinión y decidió que no se hiciera la foto; algunos otros dicen que el suceso fue más incómodo porque aceptaron y se acomodaron para la foto pero en el último instante Celan rechazó fotografiarse con Heidegger y tuvo que salir de un repentino salto del cuadro de la cámara. El poeta no quería ser retratado con el filósofo nazi. No obstante el desprecio, Heidegger invitó a Celan a reunirse en su cabaña. El poeta aceptó.

Al día siguiente ambos se reunieron en medio de un día semilluvioso. Hicieron una caminata por el bosque, típicas entre los alemanes, a lo largo de la cual debieron tener una conversación no propiamente de dos amigos ni siquiera una entre dos amantes de la poesía. Mientras se dirigían en auto de regreso a Todnauberg, Celan cuestionó a Heidegger sobre su participación en el nazismo y, hasta donde se sabe, le expuso su temor ante el hecho de que en esos momentos se estaba dando un regreso del nazismo en Alemania y le explicó que ante ello sería bueno que Heidegger tuviera alguna pronunciación pública.⁵ La negativa de Heidegger se expresó a través del silencio, a pesar de que él estaba ante una de las víctimas del nazismo, ese nazismo al que él había apoyado abiertamente y del que había reiterado su “verdad y grandeza” aún en 1953.

Hubiera sido invaluable haber contado con registros de la conversación entre el poeta y el filósofo. Sólo sabemos que Celan confrontó a Heidegger. Si Celan había aceptado

⁵ Nos vimos al otro día de mi lectura en la cabaña de Heidegger en la Selva negra. Luego, en el automóvil, tuvimos un diálogo grave, con palabras claras de mi parte. El señor Neumann, que fue testigo de este diálogo, me dijo luego que para él esta conversación tuvo un aspecto «de época». Espero que Heidegger tome su pluma y escriba algunas páginas haciéndose eco, advirtiendo, del retorno del nazismo».

reunirse con el filósofo era para cuestionarlo, pues el poeta guardaba “la esperanza, en el corazón, de una palabra que llegaría” por parte de Heidegger⁶. Pero la palabra tan ansiada nunca llegó. El encuentro entre ambos tampoco era uno entre un filósofo académico ni un escritor literario; era uno entre dos poetas, sabedores de la palabra: ambos cuidadores de la “casa del Ser”. Al final, Celan se marchó decepcionado de la cabaña. El poeta esperaba una sola palabra del filósofo que conocía el secreto del lenguaje. Celan, sin embargo, no exigía una exculpación que lo satisficiera personalmente como una víctima del nazismo, sino un gesto de una autoridad filosófica que debía extenderse a una manifestación pública; quizá sólo en lo personal hubiera esperado el perdón.

Pero si Celan hubiera exigido una explicación de Heidegger acerca de su nazismo, ¿qué tipo de respuesta hubiera podido elaborar el filósofo? En lo que existe escrito, Heidegger siempre arguyó que en el plano personal se había equivocado, que había cometido “un error humano”⁷. Pero ésta es la típica respuesta de aquel que apela al hecho de que somos humanos y que todos nos equivocamos. Pero Heidegger no se equivocó, sino que su propio pensamiento lo hizo derivar en el nazismo, es decir, lo que es presentado por él mismo como un supuesto “error”, en realidad es una consecuencia directa de su pensamiento tanto en lo personal como en lo filosófico: tenía una afinidad con el movimiento nacional-socialista que lo hizo optar por él. Y ésta es la razón que, con peso de plomo, determina su compromiso político con el nazismo. Lo que, en cambio, sí podría haber sido un error en Heidegger hubiera sido la actitud contraria a la que asumió. Un error hubiera sido, por ejemplo, haber apoyado abiertamente al comunismo stalinista de la época. Si se conoce el pensamiento del filósofo, ello sí hubiera podido ser presentado como un error inexplicable y como un acto inconsecuente con su forma de pensamiento. En ese caso resultaría efectivamente creíble una excusa por parte de Heidegger del tipo: —Perdón. Apoyé a Stalin. Me equivoqué. No sé en qué estaba pensado—. Pero su apoyo por el nazismo no es un error, un lapsus, sino una consecuencia, un acto deliberado. De modo tal que no cabe la explicación: —Perdón. Apoyé a Hitler. Me equivoqué. No sé en qué estaba pensado—.

⁶ Citado en Jean Bollack, *La Grecia de nadie*, México, Siglo XXI, 1999, p. 442.

⁷ Éste era el tipo de argumento que Heidegger daba cuando, por ejemplo, en la entrevista con *Der Spiegel* explicaba su inasistencia al sepelio de su maestro Husserl, de ascendencia judía.

Pero es probable que a Celan no le preocupara solamente el nazismo de Heidegger, pues él esperaba de Heidegger una palabra que fuera expresada por una autoridad filosófica ante una sociedad alemana en la que existían fuertes presencias de racismo y nazismo, y que ahora parecían reactivarse. De lo que se trataba era de combatir el nazismo y la presencia de esos impulsos desmedidamente destructivos del ser humano. Durante la conversación Celan hubiera podido expresar su horror ante los extremos que el nazismo había provocado tan sólo veinte años atrás. Esos grados de destrucción, odio y muertes nunca antes habían sido observados. ¿Qué hubiera podido decir Heidegger? Sería interesante imaginar la conversación entre ambos.

¿Podría haber explicado Heidegger a Celan el por qué del nazismo? ¿Por qué los campos de exterminio nazi? Si bien es cierto que no contamos con las preguntas que Celan hizo a Heidegger, al menos podemos reconstruir las posibles respuestas de éste; unas respuestas que simplemente serían impresentables en términos reales, racionales, materiales o históricos porque tendríamos que argüir una explicación como la que sigue y que intentaría responder a una posible pregunta sencilla de Celan: ¿por qué el asesinato de judíos en campos de concentración? Al respecto, Heidegger tiene al menos dos referencias conocidas, lacónicas por cierto, sobre el tema de los campos de concentración. Ambas fueron expresadas en Bremen en 1949, durante el ciclo de conferencias, tituladas “Vistazo en lo que es”, y que tienen por tema central la técnica moderna y la presentación por primera vez de su concepto de *Ge-Stell*. Ahí Heidegger pronuncia lo siguiente acerca de los campos de aniquilación:

Centenares de miles de hombres mueren en masas. ¿Mueren ellos? Ellos pierden la vida. Ellos son asesinados. ¿Mueren ellos? Ellos se convierten en piezas puestas a disposición para la fabricación de cadáveres. ¿Mueren ellos? Ellos son liquidados discretamente en campos de concentración. Y aparte de esto en China millones se ven reducidos ahora mismo a la miseria al sucumbir de hambre.⁸

En efecto, en tiempos como en los que vivimos se puede hablar de la fabricación en serie de la muerte⁹, pero en la frase de Heidegger el hecho de la fabricación de cadáveres en

⁸ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 56.

⁹ Para una interpretación de este punto, véase Karsten Harries, “Verwahloste Welt. Philosophie, Politik und Technik”, Christoph Jamme y Karsten Harries (eds.), *Martin Heidegger. Kunst, Politik, Technik*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1992, pp. 203-221.

cámaras de gas no es abordado en su concreción sino eludido. Heidegger trata los asesinatos como si éstos fueran solicitados por una industria de la muerte. Pero en la vida real no hay tal cosa detrás de los asesinatos. Se trató de crímenes de odio. En las masacres hay ideologías encomiadoras, manipulación, irracionalismo, conflictos e intereses políticos y económicos moviéndose de bajo, como también hay omisiones, desinterés, complicidades, justificaciones y animadversiones por los asesinados; al igual que las hubo en las masacres nazis.

Heidegger evade respuestas concretas y para explicar el holocausto judío recurre a una argumentación que pasa por el filtro del tema de la técnica, uno de sus grandes temas tardíos. ¿Qué hay entonces con los campos de concentración en la época técnica? Heidegger se propuso explicar de dónde surgen estos fenómenos.

A través del solicitar [de la técnica moderna] la tierra se convierte en una región carbonífera, el suelo en un yacimiento de minerales. Este solicitar es ya un modo distinto de aquel mediante el que antes el campesino cultivaba su tierra. El hacer campesino no desafía la tierra de cultivo; más bien entrega la semilla a las fuerzas del crecimiento, la resguarda a ella en su prosperar. No obstante, entre tanto la labranza también pasó a convertirse en este mismo solicitar, del mismo modo que el aire se convirtió en nitrógeno, el suelo en carbón y minerales, el mineral en uranio, el uranio en energía atómica, la energía atómica en destrucción disponible. La agricultura es ahora industria motorizada de alimentación, en esencia eso mismo sucedió con la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de concentración, lo mismo sucede con el bloqueo económico y el obligar a rendirse por hambre a los países, lo mismo con la fabricación de bombas de hidrógeno¹⁰

Si existe la energía atómica es porque el *Ge-Stell* hace que los seres humanos, en vez de tratar al suelo como tierra cultivable, vean en la tierra uranio para producir destrucción. Que los seres humanos vivan bajo el dominio del *Ge-Stell* es lo que hace que ellos conviertan todo en una serie de productos explotables. Es el *Ge-Stell* —y no otra cosa— lo que hace que los seres humanos fabriquen cadáveres en las cámaras de gases.

Dudosamente una explicación de este tipo hubiera resultado satisfactoria para una conciencia acosada por sufrir en carne propia la experiencia del nazismo como lo fue la de Celan. Este tipo de explicaciones hubieran resultado insultantes. El argumento de

¹⁰ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA 79, p. 27.

Heidegger resulta impresentable. ¿Cómo explicar a Primo Levi, Walter Benjamin o Paul Celan que, debido a que los individuos son los empleados de la técnica, así también ellos no fueron víctimas de los nazis sino que en última instancia fueron víctimas del solicitar del *Ge-Stell*? ¿Cómo explicar a seis millones de judíos que ellos no fueron víctimas de un régimen político fascista sino del solicitar del *Ge-Stell*? Éste es el punto en el que las explicaciones de Heidegger no se sostienen; se tambalean, se desvanecen. Son más las preguntas que las posibles respuestas: ¿qué papel asumirían los ejecutores de los asesinatos de judíos? ¿Serían los responsables o serían unos empleados de toda una estructura superior que los constriñe a cometer actos criminales, y que Heidegger asocia con el nombre de *Ge-Stell*? Desde la postura heideggeriana no se les podría imputar dicha responsabilidad. Incluso en este punto, los propios asesinos de millones de judíos se presentarían también como víctimas manipuladas por el *Ge-Stell*.

Lo primero que llamaría la atención en la respuesta de Heidegger es que él no recurre a argumentaciones coyunturales ni a explicaciones políticas, historiográficas, sociológicas, etc. La argumentación ofrecida es del tipo histórico-ontológica, desde la historia y del acontecer del Ser, según la cual la técnica no es una creación humana, no es tampoco un producto de la civilización, ni es una creación de la cultura, ni es algo sobre lo cual los hombres posean un papel decisivo, ni es un instrumento del hombre sobre el cual pueda extender su dominio o voluntad; por el contrario, los hombres no son más que los empleados (*Angestellte*) del solicitar de la técnica. Para nuestro autor, los hombres no ejecutan la técnica, ellos no son actores; tan sólo responden a un reclamo (*Anspruch*) epocal que hace que ellos no puedan dejar de representarse a lo existente como una existencia disponible (*Bestand*). El ser humano no crea tecnología porque ésa sea una decisión de su voluntad, sino porque no hace más que corresponder a una determinada forma de interpretar al ente como algo técnico. Para Heidegger, la técnica no era un hacer humano que se consumara por medio del hombre; la técnica era un destino, un reclamo enviado desde el inicio temprano de la historia del Ser y, a su vez, la técnica moderna era el envío y dádiva del Ser mismo que ahora se perfila como técnica planetaria.

Por ello, ontológicamente hablando, los perpetradores los crímenes no habrían hecho más que consumir una orden que consiste en solicitar. Ahora bien, ¿entonces habrá que imputar responsabilidad a quien expresó esa orden? Si esto es cierto, entonces

preguntemos: ¿quién solicitó al ser humano? Según la propia determinación heideggeriana de la técnica debió ser el solicitar de la técnica y, como sabemos, el solicitar de la técnica fue requerido a su vez por el *Ge-Stell*. De modo que, en última instancia, el responsable de todo este círculo de sollicitación sería el *Ge-Stell*, es decir, una forma de manifestarse el Ser que sin embargo hubiera sido imposible llevarlo ante los tribunales en los juicios de Núremberg para ser juzgada por solicitar la aniquilación de vidas en campos de concentración. ¿Piénsese qué hubiera sucedido si los acusados en Núremberg —Rudolf Hess, Albert Speer, Karl Dönitz, Walter Funk, Baldur von Schirach, Constantin von Neurath, Erich Raeder, etc. —, hubieran argumentado heideggerianamente a su favor afirmando que en todo caso ellos no hacían otra cosa más corresponder a una peculiar interpretación del ente que los reclamaba a no poder dejar de representarse a los judíos europeos como existencias disponibles para la fabricación de cadáveres en cámaras de gas. Aclaro desde ya que nuestra postura no es la de desubicar el problema. El argumento de Heidegger sobre el *Ge-Stell*, el “solicitar” de la técnica y el hombre como empleado de toda esta estructura ontológica-administrativa, no fue presentado para explicar que todos, es decir, tanto judíos muertos en cámaras de gas y tanto miembros de las “SS”, serían víctimas de la presencia omniabarcante del *Ge-Stell*; pero hemos debido extrapolar su argumento para mostrar lo insostenible y absurdo del mismo. Ésta es, entonces, la primera limitación que, confrontado con la realidad, produce el pensamiento de Heidegger. Si recurrí más arriba al extremo de imaginar un diálogo ficticio entre Celan y Heidegger, ello fue con la intención de mostrar el hecho de cuán absurdo puede resultar un concepto tan fabuloso como el de *Ge-Stell* cuando se trata de comprender fenómenos concretos e historias concretas.

2. HEIDEGGER ANTE MARCUSE

El nazismo hizo que algunas historias personales se desencontraran. Una de ellas tuvo lugar entre Heidegger y el joven Herbert Marcuse, nacido en el seno de una familia judía asimilada a la cultura alemana. Una vez que el joven Marcuse se había doctorado en filosofía tras estudiar tanto en Berlín como en Friburgo, decidió en 1928 estudiar bajo la tutela de Heidegger y se trasladó de Berlín a Friburgo para realizar su tesis de habilitación,

donde además trabajaría como asistente del para aquel entonces afamado profesor. Marcuse sin embargo no lograría la habilitación, pues cuatro años más tarde, en diciembre de 1932, debió abandonar Alemania ante la llegada de Hitler al poder. Desde entonces la relación personal entre ambos filósofos se vio interrumpida para siempre. Marcuse se decepcionó de Heidegger al conocer su adhesión al nazismo cuando éste se convirtió en rector de Friburgo. La noticia del nazismo y del discurso del rectorado resultó una sorpresa para Marcuse, quien junto con otros compañeros estudiantes no habían detectado actitudes nazis de Heidegger antes de su arribo al rectorado.

En 1977, dos años antes de su muerte, Marcuse concedió una entrevista a Frederick Olafson en la que se abordó exclusivamente la obra de Heidegger y en especial la influencia que ésta podría haber tenido en la obra de Marcuse, quien afirmaba haberse visto seducido por la obra de Heidegger en aquellos años 20's, como sucedió a tantos otros estudiantes. La lectura de *Ser y tiempo* había resultado explosiva para esa generación de jóvenes de posguerra. Hablar de la existencia cotidiana, de la chismorrería o de la muerte era algo que no se había predicado del ser humano. Heidegger resultó por ello una novedad que venía oxigenar el mundo filosófico. Pero pronto Marcuse se decepcionó de Heidegger. Su filosofía no le parecía tan radical como aparentaba serlo.

En la entrevista, Marcuse critica al profesor Heidegger el hecho de que “su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad”¹¹. Sus conceptos “son ‘malas’ abstracciones, en el sentido de que no son medios conceptuales para comprender la concreción real dentro de lo aparente”¹². Ciertamente es que a Heidegger no le interesa comprender lo real de lo aparente, sino al contrario, mostrar lo inaparente que hay en la realidad, pero Marcuse no se equivoca en algo: las “malas” abstracciones de Heidegger. En efecto, hay algo en el pensamiento de Heidegger que no se comporta a la altura de lo aparente en el mundo. Este es el caso de la técnica moderna.

En efecto, algo detecta Marcuse en la filosofía de Heidegger que la convierte en demasiado abstracta. Esta acusación no se deriva, como es lugar común en la mayor parte de los lectores del filósofo de Messkirch, de una incompreensión de su vocabulario y de sus retruécanos filosóficos, sino que Marcuse acusa a Heidegger de no abordar la realidad

¹¹ Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 216.

¹² Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger*, p. 218.

social porque su obra “no tienen lugar en realidad ninguna de las condiciones concretas materiales y culturales, sociales y políticas, que hacen la historia [...]”.¹³ Es probable que Marcuse haya sido sumamente certero. Sin embargo, reconoce al antiguo maestro el hecho de que su pensamiento haya dejado de ser tan abstracto sobre todo en la obra tardía, aquella que trata el tema de la técnica moderna, pero incluso ahí, dice Marcuse:

Tengo la impresión de que los conceptos heideggerianos de tecnología y de técnica son la última de una larga serie de neutralizaciones: son consideradas como “fuerzas en sí mismas”, extraídas del contexto de relaciones de poder en las que están construidas y que determinan su uso y función. Están reificadas e hipostasiadas como Destino.¹⁴

Parece que la percepción de Marcuse sobre el tema de la técnica no podía ser más acertada. El concepto de *Ge-Stell* es presentado justamente como un “fuerza en sí misma”, y todo el conjunto del tema está fuera de un análisis de las relaciones sociales existentes y desvinculado de un análisis histórico de la estructura técnica de los instrumentos de trabajo. Marcuse se equivoca sólo en algo. La obra de Heidegger sí está interesada por atender de frente a un conjunto de problemáticas actuales, incluso es probable que Heidegger lo haya hecho con muchas más fuerza que otros filósofos de la época; es sólo que hay un punto en que por su forma de abordar el tema de la técnica y de la modernidad él mismo es quien diluye por completo su fuerte decisión de atacar estos problemas.

Hasta el día de hoy el tema de la técnica es un tema que para los lectores resulta sumamente oscuro, incluso entre los heideggerianos. La culpa de ello es por supuesto de su autor. Heidegger se propuso explicar la esencia de la técnica a través de una serie inflexiones en el lenguaje, todas ellas relacionadas con las distintas derivaciones del verbo *stellen*; algo que incluso un hablante materno de la lengua alemana no podría comprender. Sin embargo, es loable la pretensión de Heidegger de nombrar al Ser de la época técnica a través de atender a la escucha del lenguaje con el fin de nombrar a una entidad que gobierna no sólo el ámbito del lenguaje sino también la realidad en su concreción óptica. Pero ello no resuelva el problema de que hay un alto grado de abstracción en la explicación de nuestro autor sobre el tema de la técnica en la época moderna.

¹³ Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger*, p. 219.

¹⁴ Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger*, p. 219.

Conforme uno avanza en la descripción de Heidegger sobre el *Ge-Stell* se puede uno ver conducido a otro equivoco recurrente, pues la descripción abstracta se transfigura posteriormente en una caracterización del *Ge-Stell* que lo hace aparecer como la caracterización que se corresponde con la de un personaje animado. El *Ge-Stell* parece algo que estuviera dotado de subjetividad. Esta caracterización es uno de los más grandes desatinos de Heidegger. Hay que reconocerlo. La mayor parte de las veces los lectores de Heidegger son quienes se equivocan a leer cosas que no están en el autor. Pero en este caso, Heidegger es él mismo quien genera una escenario para que tengan lugar estas lecturas equivocadas.

La descripción figurativa del *Ge-Stell* lo lleva a uno a imaginarse a un ente animado, como si se tratara de una especie de armatoste gigantesco, esto al menos es lo que significa literalmente el término *Gestell* para cualquier hablante natural. El *Ge-Stell*, según Heidegger, es algo que se mueve, que tiene voluntad e incluso deseos. El *Ge-Stell* es acumulador, acaparador y rapaz. Estas características son las que lo han llevado a convertirse en el Ser de la época actual y a conseguir este lugar a través de la usurpación y, así, adquirir un carácter universal, que lo hace gobernar el mundo entero. Para lograr su puesto, el *Ge-Stell* se puso en marcha impetuosa como un engranaje (*Getriebe*), como un impulso motriz —Heidegger imagina que funciona como un rotor¹⁵— para acaparar y avasallar (*Ge-raff*) a todos los demás modos de Ser. La avidez del *Ge-Stell* extiende su dominio sobre cualquier otra manera de aparecer el ente y es capaz de deponer cualquier forma existente e imaginable de darse el Ser.

¿Qué sucede en el discurso de Heidegger? ¿Por qué recurrir a este tipo de caracterizaciones abstractas para algo como la técnica que tiene una historia sumamente concreta? Ciertamente es que Heidegger insiste en que una cosa es la esencia de la técnica moderna y otra son los instrumentos técnicos modernos. Pero la explicación de Heidegger es insatisfactoria, debido a que un conjunto de hechos actuales no se pueden explicar a través del concepto de *Ge-Stell* o recurriendo a la historia de la metafísica que provoca el olvido del Ser y el abandono del ente por parte del Ser. En suma, estamos justificados de rechazar

¹⁵ Según Heidegger, el *Ge-Stell* esencia o se pone en marcha circularmente como lo hacen los rotores eléctricos. Cree que al *Ge-Stell* corresponde la circulación. De aquí que las máquinas roten, pues es una condición ontológica que proviene de su ser. No es, dice, que el *Ge-Stell* ruede porque las máquinas ruedan sino, a la inversa: las máquinas ruedan porque al *Ge-Stell* corresponde la circulación.

estas determinaciones ontológicas de Heidegger. Lo que sigue no es una exposición de los conceptos heideggerianos en sus propios términos —no es una exposición heideggeriana—, sino el intento nutrir y criticar el discurso de Heidegger al recurrir a otras posturas, como lo pueden ser las de el historiador de la técnica, Lewis Mumford, o el propio Karl Marx. Es necesario reconocer que desde la época de redacción de los trabajos Heidegger, no cabe duda de que la explicación mejor armada sobre el tema de la técnica era la del discurso marxista. Piénsese que con el tema de la técnica Heidegger se mete en terrenos que no domina, pero en el que las teorías existentes y de avanzada han contribuido de forma excepcional a su tratamiento profundo. Cuando Heidegger explica el carácter avasallador del *Ge-Stell* está haciendo referencia a la expansión del mercado-mundial capitalista y a la “subsunción real del proceso de trabajo al capital”. Lo que Heidegger descubre como el complejo funcionamiento del *Ge-Stell* y que lo explica en términos metafísicos, es un funcionamiento que puede ser descrito con todo detalle mediante términos históricos a través de la historia del capitalismo.

La exposición “ontohistoriográfica” de Heidegger sobre la técnica moderna es en realidad una descripción en términos *sui generis* de lo que aconteció a lo largo del desarrollo de las distintas innovaciones y experimentaciones con la tecnología o con las técnicas de producción desde que éstas habían sido dirigidas por la expansión irrefrenable del capitalismo que subordinaba en ellas el aspecto cualitativo al cuantitativo. A causa de su autismo obstinado por explicar los acontecimientos con un discurso onto-histórico, Heidegger no alcanza a ver que la suya es una descripción que, dado el carácter preparatorio de su explicación, titubea y reverbera con términos “meta”-físicos lo que con anterioridad Karl Marx, Marc Bloch y Walter Benjamin o, desde otras tradiciones, Fernand Braudel y Lewis Mumford documentaron materialmente como el perfeccionamiento cuantitativo que, desde el siglo XI, el capitalismo hizo de la técnica moderna. El gran problema de la filosofía hoy consiste justamente en trabajar con discursos abstractos. ¿Es posible hacer girar a Heidegger no en torno a estos autores sino en torno al tema de la modernidad capitalista? ¿Es posible poner a Heidegger de pie y tomarlo en serio al otorgarle una concreción histórica?

PRIMER CAPÍTULO: MODERNIDAD Y CAPITALISMO

1.1. DESLINDES

Poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos
Herbert Marcuse¹

Debido a que en los próximos apartados haré una interacción entre el pensamiento de Heidegger sobre la técnica moderna y algunos postulados acerca del capitalismo planteados desde el discurso de Marx, resulta necesario explicitar los vínculos que los unen pero también realizar un deslinde conceptual.

En verdad ambos planteamientos, el heideggeriano y el marxista, tienen varios puntos en común: el primero de ellos es que ambos planteamientos parten y son resultado de lo que se ha denominado modernidad o época moderna, además de que ambos son críticos de la modernidad. Por ellos es que ambos autores comparten puntos de encuentro pero también de desacuerdo, cada uno justificable o injustificable, pero en cualquier caso, lo más interesante de todo es que estas contradicciones se originan al interior de las propias tensiones provocadas por la modernidad. En general los discursos de esta época comparten la característica, implícita o explícita, de que son expresiones postuladas desde alguna tensión, contradicción o quiebre de la modernidad. Ello es así porque la época moderna es ella misma heterogénea, difusa, ambivalente, ambigua, inacabada o un proceso en curso. La modernidad además tiene la característica de que se superpone sobre estratos sociales, identitarios, históricos o culturales pre-existentes, lo que produce una interacción, contradicción, potenciación o depotenciación entre éstos y la modernidad. Por otra parte, hay que aceptar que la modernidad además no es sólo un hecho que pueda ser descrito en términos cronológicos ni tampoco a partir de un solo hecho social. Ella no puede ser definida con una fecha ni tampoco a partir de la sola presencia de un fenómeno, sino de la presencia de distintos fenómenos sociales, los cuales entre sí también generarán sus propias dinámicas de encuentro, tensionadas y contradictorias entre sí. La modernidad tampoco es

¹ Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger*, p. 216.

estática, pues debido al conjunto de tensiones que hay en su interior y debido a sus interacciones con distintos estratos histórico-sociales, la modernidad está siempre en proceso de reconstitución y reconfiguración. Estas características tan difusas de la modernidad hacen que uno no pueda estar de acuerdo o a favor de todos los aspectos de ella ni tampoco en desacuerdo total. La modernidad genera un juego de tensiones difíciles, a veces incomprensibles, pues los conflictos y contradicciones se generan en un mismo individuo, entre un individuo y otros, entre un individuo y la comunidad, o entre distintas comunidades.

El segundo punto en común entre Heidegger y Marx es el abordaje del tema de la tecnología moderna. El tema de la técnica los lleva a observar la importancia de ésta en el papel del trabajo humano con la naturaleza. Marx pondrá el acento en el modo cómo la técnica se pone en contacto con el mundo natural para incrementar y extender la vida social, mientras que Heidegger lo pondrá en la función de la técnica en la configuración del mundo de la existencia, en la formación de un cosmos; pero el tema de la técnica también los lleva a observar las consecuencias que ella tiene cuando se comporta en contra del cosmos humano, y que conlleva a la desestructuración total de la sociedad. Ambos autores dedicaron textos para advertir de los peligros de la técnica y que serían los que padecemos actualmente. No obstante, Marx y Heidegger se distinguen en que éste es completamente “escéptico” de cualquier potencialidad positiva en la técnica moderna, mientras que aquél, sobre todo en algún momento particular en su obra, deposita esperanzas positivas en el desarrollo de la tecnología. Pero en general, ambos son opositores del avance devastador de la tecnología moderna realmente existente. A este respecto el punto de desarrollo en común consiste en que ambos creen que la técnica *realmente existente*, es una técnica destructiva en todos los aspectos: para el hombre, para los distintos grupos sociales, para la naturaleza y para el medio ambiente. Además, a su manera, cada quien considera que esta técnica provoca efectos negativos no sólo en el aspecto físico-material de lo social y del individuo, sino en un aspecto aún más profundo.

El tercer punto, aunque éste es principalmente de desencuentro, hace que se conecten las dos obras: el tema del capitalismo. El hecho de que Heidegger no dedique un solo apartado a este tema, no implica que no exista o que no pueda ser discutido por nosotros, incluso es posible que la obra de Heidegger, a diferencia de lo que se cree, adquiera más

potencia cuando se le mira como una crítica al capitalismo. La posición difícil de Heidegger respecto del capitalismo radica en que el filósofo de Friburgo no puede permitirse mencionar tal nombre. Sin embargo, como intentaré advertir a lo largo de los próximos apartados, la obra de Heidegger puede ser puesta en discusión con problemas provocados por el capitalismo y, aún más, varios postulados de su pensamiento, sobre todo los que tienen que ver con la técnica, la modernidad, el desarraigo y la devastación de la naturaleza, parten en realidad —aunque Heidegger lo desconozca— de las contradicciones provocadas por el capitalismo.

1.1.1. Diálogo de sordos

En una entrevista de 1977 Marcuse pide lo imposible. Las exigencias de Marcuse dirigidas a Heidegger son excesivas, le pide al filósofo de la Selva Negra algo que es imposible, algo para lo que no está preparado constitutivamente, pues le exige a Heidegger que para estar a la altura de responder a las cuestiones críticas de la época —además de que ello estaría no sólo al gusto e interés de Marcuse, sino también de su comprensión— debe hablar en un lenguaje marxista, por ser éste más concreto. De modo que donde Heidegger diga *Dasein*, deba decir más bien sujeto explotado; donde diga *das Man*, debe escribir “modo de vida burguesa”; donde diga extravío, diga enajenación; donde diga *Ge-Stell*, diga en cambio capitalismo industrializado.

Sostengo, en cambio, que Heidegger no critica el capitalismo porque simplemente no lo ve o no lo comprende. Por un parte no lo puede ver porque lo consideraría una consecuencia derivada del *Ge-Stell* y por ello lo que para Heidegger debería ser investigado, criticado o derrocado sería el *Ge-Stell*. Por otra parte, Heidegger no ve el capitalismo porque no se permitiría escribir esa palabra en sus obras por razones y convicciones personales de índole ideológicas y políticas. Además, Heidegger no se hubiera permitido hablar del capitalismo en la Alemania de los años posteriores a la Primera Guerra porque ello hubiera significado posicionarse ante un tema del que sólo los socialistas de la época hablaban. Heidegger estaba ciertamente muy lejos de comprender el capitalismo.

En ese sentido Heidegger terminó siendo mucho muy astuto, pues cuidó su obra de la coyuntura de su época e incluso podemos decir que Heidegger hizo bien en proteger su propia obra hasta de sí mismo. Piénsese, primero, que Heidegger es un autor que se entiende por sí mismo, dentro de sí mismo, como son los grandes autores, de modo tal que entablar diálogo con un filósofo muy vivo en aquellos años, como lo era Marx, lo hubiera convertido ante los ojos de los lectores en un intérprete de un filósofo mayor. A pesar de lo anterior, piénsese, en según lugar, que es un tanto obvia la razón por la cual Heidegger no entró en diálogo con Marx: Heidegger preferiría comentar los discursos de Hitler que citar algo acerca de Marx. Éste era Heidegger. Su pensamiento era más cercano al conservadurismo. En tercer lugar, adviértase que hablar de Marx en la Alemania de aquellos años hubiera significado hablar de un judío repugnante, cuyas obras habrían sido quemadas por los reaccionarios y por los nazis en distintas ciudades alemanas antes y después de 1933. En suma, hablar de Marx era algo que Heidegger tenía impedido, tanto por convicciones personales de índole intelectual y política, como también por circunstancias propias de la vida en Alemania, donde la persecución contra los marxistas se libraba cotidianamente en las calles por parte de grupos paramilitares durante los años de la República de Weimar, panorama que reinó a lo largo de todo el Tercer Reich, e incluso después de la Segunda Guerra el tema del marxismo siguió siendo incomodo. La sociedad alemana hasta los días actuales no se permite hablar de Marx, de ahí el lema político que se popularizó entre los alemanes durante la Guerra Fría: “*Wir sind unschuldig!*”.

1.2. HEIDEGGER Y LA (ANTI)MODERNIDAD

No es ninguna novedad el hecho de que Heidegger es uno de los críticos más férreos en contra de la modernidad; sin embargo la suya más bien se presenta como una actitud anti-moderna. Ninguno de los fenómenos que comprendemos como modernos le parece rescatable. Razón por la cual se le considera más bien un autor conservador y reaccionario. Pero el de Heidegger es un razonamiento que no es dialéctico, pues no ve tensión ni contradicción en la modernidad. Más bien observa a la modernidad como un hecho con un solo aspecto y del que no se podría rescatar un solo elemento.

Heidegger es presa de uno de los mayores vicios actuales que existen en la conciencia social: 1) la idea de que la modernidad equivale a destrucción; 2) la idea de que el capitalismo y la modernidad son lo mismo; 3) la idea de que la técnica moderna y el capitalismo son diferentes; 4) la idea de que no puede haber modernidad sin técnica moderna; 5) la idea de que la técnica moderna es signo de la presencia de la modernidad; y 6) la idea de que la técnica moderna trae consigo el capitalismo. En realidad, estas confusiones son propias de nuestra época.

Las siguientes páginas intentan demostrar que el núcleo que Heidegger pretendía criticar se encontraba en el capitalismo y no propiamente en la modernidad, tampoco se hallaba en la técnica. No comprender el origen del problema puede llegar a la pretensión de querer erradicar alguno de sus síntomas sin extirpar la causa. Podemos hoy, por ejemplo, pedir regresar a un modo de vida tradicional, argumentando que es la modernidad la que está causando una catástrofe mundial, cuando en realidad es el capitalismo lo que lo provoca. Heidegger trata tres temas distintos como si se tratase de uno solo: modernidad, técnica y capitalismo. A los tres temas no los trata en sus diferencias específicas entre sí; no ve la existencia del último de éstos; ni comprende que el primera y el segunda han sido modificados esencialmente por el capitalismo. La técnica que crítica Heidegger es una que ha sido moldeada estructuralmente por el capitalismo, al igual de la modernidad.

Por ello, esta primera parte del trabajo pretende demostrar cómo es que en la obra de Heidegger hay un gran vacío que hace que su obra se tambalee: la inexistencia de un abordaje del capitalismo. Sin embargo, es posible que Heidegger se equivoque pero que no por ello todo el planteamiento sea inválido. En nuestro autor ocurre una entre los términos modernidad y capitalismo, tal y como desde antaño lo viene haciendo la conciencia actual. Es probable que su crítica tendría que haber sido dirigida al capitalismo, si es que él hubiera podido observar la existencia e importancia de este fenómeno para la configuración del mundo moderno. Pero Heidegger es ciego ante el fenómeno del capitalismo. En realidad parece confundir el capitalismo con la técnica. Mejor aún: las consecuencias que él observa como devastadores en la época moderna y que él atribuye a la técnica, serían, desde nuestra perspectiva, una consecuencia del capitalismo y no de la técnica. Por ello es que Heidegger se equivoca: culpa al *Ge-Stell* de la catástrofe metafísica (o a su devenir histórico). Y esto es equivalente a culpar a Satanás por provocar el mal en la tierra; o bien, culpar a Dios del

conjunto de los pecados cometidos por el ser humano a causa del libre albedrío que concedió a éstos. El discurso de Heidegger resulta insuficiente, ya que es imposible explicar el decurso de la historia como proveniente de una voluntad extra-humana o extra-óptica.

Debe entenderse que la técnica moderna no se comprende por sí sola ni por una historia propia. Las características de la técnica moderna y su historia sólo pueden entenderse junto con la configuración y la historia del capitalismo. El capitalismo es una estructura económica tan fuerte que logró penetrar y transformar toda formación social, histórica, política, cultural, social, familiar, etc. La modernidad es una conformación histórica y debe entenderse en su relación con el fenómeno del capitalismo. La perspectiva que Heidegger tiene del mundo moderno es en realidad una consecuencia directa del capitalismo. Pero sobre todo debe comprenderse cómo es que en la época moderna confluyeron distintas fuerzas históricas y se produjeron diversas tensiones políticas al interior de la historia de la modernidad.

Para comprender el tema de las relaciones entre modernidad y capitalismo recurriré a uno de los autores que ha realizado uno de los estudios más importante sobre el tema de la modernidad, sus características, potencialidades, tensiones y contradicciones, pero sobre todo que tuvo el gran mérito de deslindar de la modernidad al capitalismo. El concepto de modernidad en Bolívar Echeverría es importante porque le quita su definición exclusivamente capitalista, pero sin omitir cómo es que ella se ha configurado con el capitalismo a lo largo de su historia, al grado incluso de aparecer como una sierva del capitalismo.

1.3. LO MODERNO DE LA MODERNIDAD

Las relaciones entre modernidad y capitalismo son dos problemáticas que recorren el conjunto de la obra de Bolívar Echeverría². El problema con el saber moderno y con sus discursos radica en que se ha realizado una vinculación inseparable entre modernidad y

² Algunas líneas y párrafos de este apartado y del siguiente, aunque ahora se presentan modificados sustancialmente, fueron publicados por mí en “¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político”, en *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E. y Eleder Piñeiro (coords.), Quito, Editorial IAEN, 2014, pp. 181-200.

capitalismo, y, aún más, se ha postulado que todo proceso de modernización implica hacerlo capitalistamente y que toda expansión del capitalismo implica un proceso de modernización. Sin embargo, a pesar de que son términos que generalmente se confunden entre sí, para Bolívar Echeverría se trata de dos fenómenos completamente distintos, pero que a lo largo de la historia reciente han sido asociados y unidos inseparablemente, debido a una simbiosis que debieron experimentar a lo largo de los últimos siglos; simbiosis que resultó positiva y expansiva para el capitalismo, pero que sólo reprimió las potencialidades que ofrecía la modernidad y que eran las que posibilitaban la afirmación de la libertad del sujeto individual y colectivo. En esto es en lo que consistía promesa de emancipación de la modernidad: la posibilidad de que los individuos decidieran libremente qué figura social y política querían darse a sí mismos.

Para Bolívar Echeverría, la modernidad se define en contraposición al mundo tradicional, pues la novedad de la modernidad radica en su discontinuidad, en su carácter de ruptura, en la contra-posición frente a la constitución tradicional del mundo y de sus relaciones sociales. “La modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos -ésa es su percepción- a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama “modernos”.³ La novedad de la modernidad radica en comportamientos novedosos y discontinuos frente a lo antiguo y que se encontrarían presentes no sólo desde el siglo XVI —fecha en la que generalmente se sitúa el comienzo histórico de la modernidad—, sino incluso desde hace más de dos mil años. Por ello la modernidad aparece como una tendencia civilizatoria, llamada a dominar las demás presencias civilizatorias no-modernas o “pre”-modernas. Lo moderno se compone de un entretejido de relaciones sociales y de fenómenos materiales cuya característica radica precisamente en lo novedoso que resultan ser para la sociedad, y, en la medida en que traen consigo posibilidades de la afirmación de la politicidad social humana.

Por ello, en cuanto periodo histórico, la modernidad es aquella variación novedosa que inaugura la posibilidad de la modificación de los comportamientos humanos. Por ello, en

³ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, p. 13.

Bolívar Echeverría, la modernidad no es un concepto ni un fenómeno predominantemente temporal, sino ante todo una posibilidad que radica en el modo cómo los seres humanos deciden afirmar su subjetividad, trabajar la naturaleza, habitar el mundo y construir sus relaciones sociales. La modernidad, como posibilidad, representa la capacidad humana de transformar radical y profundamente el proceso de trabajo que ha venido realizando el hombre en condiciones de escasez; posibilidad que inauguraría toda una inflexión histórica de imprecisa duración. Por ello, la modernidad no es una época histórica ni un hecho consumado; es una posibilidad cuya actualización está siempre en la posibilidad de ser ejecutada o actualizada,⁴ incluso hasta nuestros días.

Pero aún más, el rasgo distintivo de la novedad de la modernidad radica en que ésta se compone de fenómenos materiales y de relaciones sociales cuya interacción dialéctica posibilitaría la eliminación de todos aquellos rasgos opresores, represores y destructivos que habitan todas formas humanas, tanto sus instituciones sociales como también materiales, alzadas en condiciones de escasez y, por ello mismo formas hostiles, violentas y represoras. Y en ello radica lo moderno de la modernidad: en la capacidad que estos fenómenos tienen de inaugurar una nueva forma de relación entre los seres humanos y la otredad, es decir, una nueva forma no hostil ni violenta entre los seres humanos y la naturaleza, el mundo, entre ellos y las diferentes colectividades y también de los individuos consigo mismo. En cuanto periodo histórico, la modernidad es aquella variación, aquella modificación humana, que inaugura la posibilidad de estos hechos. Por ello, en Bolívar Echeverría la modernidad no es un concepto ni un fenómeno predominantemente temporal, sino ante todo una posibilidad que radica en el modo cómo los seres humanos deciden trabajar la tierra, habitar el mundo y construir sus relaciones sociales, de un modo que no está determinado por la destrucción ni por la hostilidad. La modernidad representa la posibilidad de transformar radical y profundamente el proceso de trabajo que ha venido realizando el ser humano y que inauguraría toda una inflexión histórica no sólo de “larga

⁴ Hay que comprender que la modernidad no es un hecho que apareció en algún momento del pasado y que a partir de entonces todos seríamos “modernos”. Nada tan falso ni más corto de miras. Esta visión sólo puede provenir de una comprensión lineal y progresiva de la historia. La modernidad, en cambio, es un proceso de “larga duración”, pero aún más: es un proceso en curso, cuya activación no ha cesado. Este hecho hace que la modernidad sea no sólo un fenómeno de larga duración, sino también un fenómeno de “imprecisa duración”, debido a que no se sabe cuándo ni cómo terminará está pugna que se juega entre lo que hay de represor en la pre-modernidad y lo que hay de liberador en la modernidad no-capitalista.

duración”, sino también de imprecisa duración. La modernidad no es una época histórica, no es un corte temporal, ni un hecho consumado; es una posibilidad cuya actualización está siempre en espera de ser ejecutada.

Respecto de la modernidad, puede decirse que ella aparece como una tendencia civilizatoria de larga duración con un principio “unitario” de estructuración de la vida social —“unitario” por cuanto aspira a lograr la “universalidad concreta”— y que se presenta como una serie de comportamientos novedosos y discontinuos frente a lo antiguo. Se trata de comportamientos presentes no sólo desde el siglo XVI —fecha en la que generalmente se sitúa el comienzo histórico de la modernidad—, sino incluso desde hace más de dos mil años. ¿De qué comportamiento y fenómenos concretos hablamos cuando los calificamos de modernos?

En un texto tardío, cuya redacción data del 2005 y titulado “Definición de la modernidad”, Bolívar Echeverría presenta sólo tres comportamientos típicamente modernos, los cuales resumen e integran lo que él había pensado anteriormente en las “15 Tesis sobre modernidad y capitalismo”, a excepción de que se agrega a la técnica moderna como el fenómeno típicamente moderno. En este texto, habría tres fenómenos modernos preponderantes: 1) el individualismo, concebido como la afirmación del sujeto autónomo; 2) la secularización de lo político, entendida como la autarquía en la construcción de las relaciones sociales libres; y 3) el descubrimiento de una técnica moderna y el correlato de ésta, que radicaría en el apareamiento de una confianza profana del ser humano en sus propias capacidades técnicas, es decir, el desencantamiento de la técnica mágica en favor del surgimiento de nuevas capacidades técnicas, inventivas, innovadoras y terrenales del ser humano. De estos tres fenómenos, Bolívar Echeverría elige este último como eje articulador para pensar la factibilidad de la modernidad y, con ello, recurre a una interpretación material y secular de la historia, cuyo factor explicativo se encontraría marcado por el empleo de distintas técnicas de producción y de consumo de bienes.⁵ La modernidad se convierte entonces en aquel aglutinante que concatena ese conjunto de

⁵ Esto no significa que Echeverría recurra a una unilateral lectura materialista a lo largo de su obra, sino que a partir de este elemento material se pueden articular los demás postulados modernos. Precisamente para no caer en la exclusión tradicional entre la preeminencia de la “vida económica” (física u operativa) o de la “vida cultural” (“meta-física”, metafuncional o semiótica), Echeverría postula su concepto de *ethos* histórico. El *ethos* histórico es el modo como los seres humanos asimilan ambos hechos, el operativo y el semiótico

comportamientos modernos; sólo que ella les da coherencia y estructura en un modo de vida que se presenta no sólo con capacidad sino sobre todo destinado a hacer desaparecer o sustituir el anterior orden de sentido que estructuraba la vida tradicional.

Hay que comprender que la modernidad no es un hecho que apareció en algún momento del pasado y que, por ello, desde entonces todos seríamos “modernos”. Nada más falso ni tan corto de miras. Esta visión sólo puede provenir de una comprensión lineal y progresiva de la historia. Para Bolívar Echeverría, en cambio, la modernidad es un proceso de “larga duración”, pero aún más: es un proceso en curso, cuya activación no ha cesado. Este hecho hace que la modernidad sea no sólo un fenómeno de larga duración, sino también un fenómeno de imprecisa duración, debido a que no se sabe cuándo ni cómo se iniciará o terminará está pugna que se juega entre lo que hay de represor en la pre-modernidad y lo que hay de liberador en la modernidad no-capitalista.

Nótese que en Echeverría el concepto modernidad no es un concepto temporal, sino que es un concepto de hace referencia a los comportamientos humanos. Lo que tenemos no es una “historia moderna”, sino un conjunto de fenómenos y de comportamientos humanos que pueden ser denominados modernos, lo cuales se identificarían por su capacidad de ruptura con la tradición y, más precisamente, se caracterizarían por manifestar su rechazo a la tradición de la opresión.⁶ Son comportamientos que nada pueden decir sobre el futuro, sobre lo que sucederá o sobre cómo será esa utopía tantas veces imaginada; son comportamientos que no tienen nada concreto entre las manos, pero que saben lo suficiente: prefieren lo incierto, lo ambiguo, por el motivo de estar en contra del *continuum* de la vergonzosa infamia de historia de la escasez.

1.4. EL CAPITALISMO

Consistente en la creación implacable de plusvalor, el capitalismo es una manera de reproducir la vida económica del ser humano y tiene que ver con la forma en que, de una manera cosificada, se organiza y decide la producción, circulación y consumo de

⁶ Son comportamientos que nada pueden decir sobre el futuro, sobre lo que sucederá o sobre cómo será esa utopía tantas veces imaginada; son comportamientos que no tienen nada concreto entre las manos, pero que saben lo suficiente: prefieren lo incierto, sólo por estar en contra del continuum de la vergonzosa infamia de historia de la escasez.

mercancías. La auto-represión productivista es lo constitutivo de un comportamiento capitalista: trabajar y trabajar; generar riqueza abstracta y hacerlo ascéticamente, sin perder tiempo y sin darse tiempo para el disfrute de la vida. Auto-represión significa el sacrificio que lleva a cabo el individuo ante el trabajo generador una riqueza que sólo es abstracta. El capitalismo sería una forma de comportamiento humano, pero que no es ni moderno ni pre-moderno —aunque en última instancia estaría más cercano a éste—, sino una combinación que confunde a ambos, tanto a lo moderno como a lo pre-moderno. El comportamiento capitalista solo busca llevar a cabo la fórmula $D - M - D'$, es decir, “comprar barato para vender caro”. Sin embargo, debido a que es un comportamiento productivo basado en esquemas arcaicos de escasez, el comportamiento capitalista es pre-moderno porque lleva al ser humano a volverse represivo y auto-represivo al trabajar afanosa y ascéticamente, pasando por encima de cualquier cosa, a fin de generar el excedente de una riqueza que es sólo abstracta, y, para lograrlo, este comportamiento ocupa los medios y las técnicas productivas modernas que son las que le permiten alcanzar su objetivo en el menor tiempo posible y con un mínimo de gasto de energía. “Ser capitalista” sería una forma de producir riqueza abstracta, con la ayuda de medios modernos, pero basado en una perspectiva por completo pre-moderna acerca de cómo administrar los bienes del mundo. Por ello, puede decirse que el capitalismo es una forma pre-moderna de asumir el mundo y de tratarlo, pero haciéndolo con medios modernos. El resultado de esta combinación genera una doble paradoja: la pre-modernización de lo moderno y la “modernización” de lo que ya es y siempre será pre-moderno.

Así, pese a lo que generalmente se piensa, modernidad y capitalismo no son términos idénticos ni hechos consolidados; en cambio, se trata de dos proyectos de mundo distintos, dos formas diferentes de concebir la naturaleza, dos maneras incompatibles de tratar a lo humano, etc. Son dos procesos diferentes que cuando se encuentran, sólo la modernidad resulta deponenciada, convirtiéndose en una modernidad destructiva, y, por ello mismo, convertida en una modernidad que se traiciona a sí misma: una modernidad pre-moderna.

Bolívar Echeverría realiza un análisis del proceso histórico en el que se encuentran la modernidad y el capitalismo. Observa que en sus orígenes, la modernidad pudo haber acabado con el esquema arcaico de reproducción de la vida social basado en la represión y la hostilidad, esquema éste que ha dominado en las sociedades pre-modernas. Sobre este

punto, Bolívar Echeverría sigue fielmente el planteamiento de J.-P. Sartre acerca de lo que el filósofo francés llamó la “historia de la escasez” y que se encuentra expuesta en su libro *La crítica de la razón dialéctica*. Según Sartre, las sociedades arcaicas, sometidas a la escasez natural, vivían bajo esquemas de relaciones sociales fundadas en la hostilidad y en la violencia. En estas sociedades todos los antagonismos, represiones y contradicción sociales están originados, condicionados y estructurados a partir de que no existen los medios de subsistencia para todos. Ello hace que los seres humanos entre en relaciones tensas y de conflicto, en las que generan una idea de identidad y de otredad. De manera que, bajo esquemas sociales de escasez, los demás individuos, los “otros”, se convierten en portadores de amenaza de muerte. Por ello, en las sociedades de la escasez surge la “necesidad objetiva” de marginar y en algunos casos de aniquilar al otro, generando así un *hostis* y un *inimicus*, es decir, un enemigo externo e interno a la comunidad. Por ello, en las sociedades de la “escasez absoluta”, la hostilidad hacia el otro y la expulsión del “bárbaro” del espacio físico que ocupa la comunidad propia, es una cuestión que garantiza la sobrevivencia. Hay que aniquilar la amenaza del “otro” porque no hay suficiente para todos: la mejor defensa siempre será el ataque. Y este es el esquema de guerra sobre el que se ha alzado la civilización entera a lo largo del orbe y en un proceso milenario. Naturalmente, es necesario aclarar que el esquema no se cumple todo el tiempo y de la misma forma en las diferente sociedad. Hay sociedades y épocas en las que la escasez es objetivamente menos agresiva, permitiendo que las sociedades sean menos represivas y más libres. De modo que a menor escasez, mayor libertad en las formas sociales, y viceversa.

Con base en Sartre, Echeverría sostiene que esta escasez natural pudo ser superada con la modernidad. Ésta era la posibilidad que surgía con el apareamiento de la técnica moderna. Debido a la transformación radical de las capacidades tecnológicas de producción, cuyos primeros apareamientos datan del siglo XI en Europa (pero que se gestaban simultáneamente en distintos espacios del orbe), la modernidad pudo —y puede— generar un escenario de *abundancia relativa* para satisfacer tanto *cualitativa* como *cuantitativamente* el sistema de capacidades y necesidades reproductivas del ser humano, es decir, la modernidad ofrece la disposición de mejor calidad y mayor cantidad de bienes de consumo. Vislumbrada hace ya casi mil años, el desarrollo de la neotécnica produjo un uso

lúdico de la tecnología que traía consigo la posibilidad de armonizar lo limitado del sistema de capacidades de producción con lo vasto del sistema de necesidades de consumo de los seres humanos. Tal hecho hacía posible la reproducción del conjunto de los múltiples y heterogéneos cuerpos sociales sin sacrificar a sus partes desfavorecidas.⁷

El planteamiento de Bolívar Echeverría sobre las posibilidades emancipadoras de la revolución tecnológica parte de los trabajos de Marx, Braudel y Marc Bloch, y se apoya en la documentación historiográfica realizado por el historiador de la técnica Lewis Mumford sobre lo que éste denomina la neotécnica o técnica moderna.⁸ A su lectura sobre el desarrollo de la técnica moderna, Bolívar Echeverría agrega el explosivo ingrediente crítico que le brinda el discurso de Walter Benjamin, cuando éste distingue entre la técnica segunda (lúdica) y la que se corresponde con el desarrollo de la técnica condicionada decisivamente por el capitalismo. Bolívar Echeverría observa que la técnica moderna es emancipadora no sólo por sus capacidades tecnológicas que permitían producir con un mejor desarrollo cualitativo y cuantitativo de los bienes de consumo, sino que también es emancipadora por su ludismo. La técnica lúdica es tal porque su aparato instrumental ya no es ocupado como un arma de defensa en contra de la naturaleza y en contra de los seres humanos, sino que, al contrario, su ludismo promueve la creación de nuevas formas humanas, desanclándolas de su carácter represor y de la auto-represión que provocan en los seres humanos.

El ludismo de la técnica moderna del siglo XI radicaba en su capacidad de armonizar las relaciones sociales, volverlas menos injustas, hostiles y represoras, convirtiéndoles así en más horizontales, incluyentes, democráticas, recreativas, tanto en el sentido lúdico como en el sentido político y ontológico, es decir, con la capacidad de crear un nuevo ser humano, socialmente más justo. Asimismo, esta técnica es lúdica porque busca establecer una forma de contacto no agresivo entre el ser humano y la naturaleza al buscar una relación metabólica entre ambos, que sea dialéctica y no destructiva; que sea potenciadora y

⁷ Bolívar Echeverría, "Definición de modernidad", en *Modernidad y blanquitud*

⁸ De Karl Marx pueden revisarse las observaciones que a lo largo de *El capital* él expresa sobre el perfeccionamiento capitalista de la técnica moderna llevado a cabo al menos en los tres últimos siglos. De Braudel puede observarse este mismo proceso histórico en su libro *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. De un modo más general, lo mismo puede hacer con los trabajo de Marc Bloch y, sobre todo, de los historiadores de la técnica Lynn White Jr. (*Medieval technology and social change*, Oxford, 1980) y Patrick Geddes (*Cities in evolution*).

no depotenciadora. Esta técnica es lúdica porque, al igual que el arte, comprende que es posible descubrir y enfatizar, sin destruir, lo que está esbozado en la naturaleza, a fin de que sobre esa creación se pueda construir un mundo que sea libre y trascendente de todos los supuestos ordenamientos absolutos.

Ésta era una de las direcciones hacia donde encaminaba la propuesta de la modernidad. Se trataba de terminar con la historia de la escasez que se presentaba como aparentemente insuperable, en la que vivían sometidas y atemorizadas las sociedades pre-modernas. Sin esta amenaza de aniquilación y represión, la revolución técnica de las fuerzas productivas brindaba al ser humano la oportunidad de desatar su politicidad autárquica, es decir, la capacidad y necesidad de los seres humanos de auto-configurarse y dar una forma determinada y secular al conjunto de relaciones de convivencia que mantienen entre sí; brindaba también la posibilidad de construir relaciones sociales libres y auténticamente democráticas, horizontales, incluyentes, pacíficas, sin hostilidad. Sin la amenaza de la escasez se daba la oportunidad al ser humano de descubrir *lo* político como condición libre del ser humano. Esta capacidad política autárquica, por otro lado, tiene su fundamento ontológico en lo que acaso sea la única “esencia” del ser humano: la libertad. Partiendo de una concepción de la filosofía alemana (Kant, Schelling, Schopenhauer, Heidegger), Bolívar Echeverría sostiene que el ser humano es un ser libre: fundador de formas y de mundos. Al advertir la caducidad y carencia de fundamento de las formas sociales que atesora como absolutas y categóricas, el ser humano es capaz de rechazar y transgredir esas legalidades para (re)fundar líneas causales nuevas, las cuales serían tan contingentes y evanescentes como las anteriores —e incluso futuras— pero que serían seguidas y obedecidas como si fueran naturales y necesarias.

Pese a todo a lo anterior, desde el siglo XV pero sobre todo desde el siglo XVIII, con la Revolución industrial, la dinámica capitalista únicamente ha actualizado y privilegiado en la neotécnica la capacidad de producir *cuantitativamente*, esto es, producir más en el menor tiempo posible y con el mínimo costo, con el objetivo de obtener un incremento del valor del producto en su circulación. Se trata de una modificación multicientenaria que, a fin de privilegiar el aspecto cuantitativo en las tecnologías de producción, debió introducir, en cada innovación técnica que realizaba, un perfeccionamiento cualitativo en la estructura de los instrumentos de producción a fin de potenciar la producción cuantitativa de ellos. Así,

todo perfeccionamiento cualitativo en el “capital constante” generaba un empobrecimiento cualitativo en el “capital variable”. De forma unilateral y desde entonces, el capitalismo únicamente impulsa y desarrolla la producción dirigida cuantitativamente, a expensas de empobrecer el aspecto cualitativo y emancipador de las nuevas técnicas de producción. Con ello, el capitalismo imprime un sesgo profundo al campo instrumental de la técnica moderna; a expensas de bloquear el ludismo de la neotécnica. Desde entonces, la estructura técnica de los instrumentos está diseñada para privilegiar la producción cuantitativa. «Al hacerlo, al fomentar de esta manera sesgada, deformante y empobrecedora la actualización y el desarrollo de la nueva técnica, la sociedad moderna se condena a sí misma a no poder jamás explorar radicalmente las posibilidades abiertas por la modernidad».⁹

Lo que conocemos es una modernidad que fue convertida en capitalista, es decir, una modernidad cuantitativa, favorecedora de la generación de riqueza abstracta, es decir, de valor mercantil. Y como consecuencia de este fenómeno tenemos es un ser humano mutilado en su sensibilidad y asfixiado en las posibilidades de desarrollo de su vida porque puede realizarse cuantitativamente pero no cualitativamente. Pero para Bolívar Echeverría la vida y la riqueza son cualitativas. El ser humano ha venido al mundo para potenciar y enriquecer la vida cualitativa, para el disfrute y el goce del mundo. El capitalismo, en cambio, promueve en los seres humanos una vida ascética. Ésta es la moral que impone la vida capitalista. Por ello, la modernidad *real y efectiva* (la modernidad desplegada capitalistamente) no sólo bloquea la posibilidad que habita en la neotécnica de ofrecer más y mejores bienes, sino también condena a los seres humanos a empobrecer su vida al participar u organizar el centro de su existencia en torno a la fuerza centrípeta del incremento de capital; éste sí, actual y auténtico “imperativo categórico” de la vida humana. Al respecto, sabiamente escribía Hölderlin: “nos hemos vuelto pobres para volvernos ricos”. Por ello, en suma, el capitalismo implica empobrecer la riqueza cualitativa, concreta y frutiva de la vida humana en su conjunto a favor de enriquecer el aspecto cuantitativo de una fría e inerte lógica abstracta.

La modernidad capitalista se presenta con la pretensión y potencia necesarias para lograr *sustituir* el mundo tradicional, es una “una forma histórica de totalización

⁹ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, pp. 237-238.

civilizatoria de la vida humana”¹⁰ que afecta a las formas sociales preexistentes y pretende sustituirlas. Esto hace que cualquier forma social tradicional observe a la modernidad como potencialmente peligrosa, pues su presencia es siempre una amenaza del mundo tradicional y lo amenaza con hacerlo desaparecer. Este punto hace que en principio las sociedades rechacen a la modernidad en su conjunto. Sin embargo, esta percepción nace una vez que la modernidad ya se ha tornado un proyecto capitalista. De modo que lo que otorga la percepción de amenaza a las sociedades tradicionales es en realidad una modernidad que ya es capitalista; es el lado capitalista de la modernidad lo que tiene a hacer desaparecer cualquier estrato tradicional. La discusión es interesante porque, en principio, la modernidad se presenta con la intención de potenciar y enriquecer la vida social de las sociedades tradicionales al eliminar el aspecto represor que hay en ellas, pero cuando la modernidad se torna capitalista entonces ella no potencia ni enriquece a las sociedades tradicionales sino que les empobrece y de potencia. Al ocupar a sus fuerzas productivas materiales como mero vehículo para la producción de plus-valor, la modernidad capitalista empieza a minar las antiguas estructuras sociales, desarticula la fuerza de trabajo existente y devasta la naturaleza.

1.5. CINCO FENÓMENOS DE LO MODERNO:

En su texto, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, Bolívar Echeverría explica 5 fenómenos típicamente modernos, sin embargo, debido a que estos fenómenos son ambivalentes y debido a que se encuentran atravesados por una historia concreta, Bolívar Echeverría manifestará que cada uno de esos fenómenos puede presentarse como positivo o como negativo, dependiendo de cómo se lleva a cabo su concreción histórica, de su experimentación real y efectiva. Por un lado, si se presentan modernamente manifestarán su aspecto positivo y constructivos para la sociedad; pero si se exteriorizan desde concreción capitalista entonces aparecerá como fenómenos negativos y destructivos para el conjunto del cuerpo social. Esta es uno de los méritos del trabajo de Echeverría: evidenciar que un mismo fenómeno moderno puede presentarse o emancipadoramente o represoramente. Ello

¹⁰ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, México, UNAM-El equilibrista, 1995, p. 138.

le permite salvar el proyecto de la modernidad y deslindarlo de los desvíos que a este proyecto le produjo el capitalismo.

1.5.1.- El humanismo:

El humanismo hace referencia al hecho de que el ser humano sea quien puede construir el mundo a partir de sí mismo, es decir, la pretensión de que la vida sea plenamente terrenal y que los destinos del hombre no sean gobernados por entidades no sólo divinas, sino que se decreta la expulsión de “todo lo infra-, sobre- o extra-humano”¹¹ y de todas las fuerzas mágicas o meta-físicas, a las que la vida tradicional se encuentra atadas. Que el mundo objetivo, sea un reflejo del mundo exclusivamente humano; ésta es una de las pretensiones de la vida social cuando gira en torno a los presupuestos humanos. Con ello tiene lugar el subjetivismo, el cual consistiría en que el sujeto es se manifiesta como la parte activa y creativa en la construcción del mundo y es el sujeto el que decide la constitución de sentido del objeto; no al revés, como sucede en las sociedad enajenadas, aquellas que han entregado la subjetividad al objeto, aquellas que han transferido la parte activa, productiva y creativa de la subjetividad a los objetos, y éstos se la han robado.

Del humanismo se desprende el racionalismo, que concibe que de la facultad de raciocinio se derivada una explicación material acerca de la intervención técnica del ser humano sobre mundo objetivo. Ser racional es pensar las causas y los hechos a partir de razones humanas. De este modo, la explicación de las causas y efectos sobre el mundo es una explicación terrenal, derivada únicamente de cómo el ser humano provoca modificaciones prácticas a través de medios instrumentales físicos y técnicos. Racionalizar el mundo quiere decir “desencantarlo”, quitarle lo mágico y sobrenatural a aquellos efectos que son producto de la acción humana meramente física y natural; pero sobre todo quiere decir que la forma de explicar racionalmente el mundo debe derivarse de cómo el ser humano interviene con medios técnicos.

En su concreción capitalista, el humanismo se convirtió en el antropocentrismo. Es entonces cuando el hombre aparece como medida de todas las cosas. Desde entonces sólo el Hombre —escrito con mayúsculas— se convirtió en amo y señor del universo. Él decide

¹¹ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, pp. 149-150.

sobre el mundo animal y natural; y es ello lo que hoy nos ha llevado a una catástrofe ecológica inédita. El humanismo capitalista sería aquello que Heidegger comprende como el antropocentrismo. Por su parte, el racionalismo moderno derivará en lo que conocemos como “razón instrumental” (Si..., entonces..., para...) y que, por su parte, Heidegger dominará “pensamiento calculador”. Y entonces la explicación sobre los efectos del mundo no lo tendrá ya un Dios, sino la máquina divinizada y el frío interés capitalista.

1.5.2.- El progresismo

El progresismo o, mejor aún, el descubrimiento no-cíclico del tiempo consiste en la experimentación del tiempo y del acontecer a través de la ruptura y de la innovación, en vez de la continuidad y la renovación, como sucedería entre las sociedades tradicionalistas. Lo moderno del progresismo consiste en que propone al ser humano vivir no únicamente el tiempo, sino el acontecer, el transcurrir y la historicidad a través de la experiencia de la renovación, del constante cambio y del devenir. Lo moderno del progresismo radica en que los individuos y las sociedades son capaces de ensayar nuevas prácticas y comportamientos que rompen con toda necesidad anterior de vivir condenados a renovar la forma existente del mundo, como si ésta fuera un destino, una fatalidad, y como si no pudiera existir la posibilidad de cambio.

La experiencia de la innovación era algo sumamente peligroso entre las sociedades pre-modernas, porque con cada cambio existía el peligro o la condena de perecer en el intento, por ello siempre se prefería renovar, ello otorgaba seguridad en un mundo inestable como el pre-moderno. Sin embargo, la innovación hizo posible que los seres humanos descubrieran que era posible el cambio y que las sociedades no estaban condenadas a vivir repetitivamente basadas en esquemas sociales conflictivos o caducos. Experimentar el acontecer no como un eterno retorno sino como un devenir que trae nuevas oportunidades, era algo que daba un respiro a las sociedades pre-modernas que parecían condenadas a reproducir los mismos esquemas civilizatorios.

En su concreción capitalista, el progresismo moderno se presentará como esa actitud despreciativa del pasado, descalificadora de lo tradicional y desdeñadora de todo aquello que no conduzca a un cambio hacia el futuro. El progresismo capitalista conducirá la experiencia del tiempo y del acontecer a una perspectiva meramente lineal y ascendente:

“¡Arriba y hacia adelante!”. “¡No retroceder ni para agarrar vuelo!”. Esto tendrá consecuencias devastadoras para las sociedades tradicionales, pues las hará aparecer como atrasadas, obsoletas, cáducas e incivilizadas. La innovación se trastrueca en la experiencia de que en el acontecer siempre debe prevalecer lo nuevo sobre lo viejo, lo adelantado sobre lo atrasado, lo indefectible sobre lo inservible. Todo lo futuro será siempre mejor; todo lo bueno está aún por venir. El progreso llega por sí sólo, llega con el tiempo. Más tiempo significa más riqueza; mas horas de trabajo se traducirá en bienestar. Sólo la experiencia concreta capitalista ha demostrado con prueba irrefutables lo falso del progresismo capitalista, el cual, a pesar de lo evidente de su falsedad permanece como verdad irrefutable. La riqueza, la libertad, la justicia y la civilización llegan con el tiempo; llegarán mañana, o quizá pasado mañana; tarde pero llegarán: el tiempo las traerá.

1.5.3.- El urbanicismo:

El urbanicismo es producto de que el mercantilismo se convierta en una actividad dominante de la sociedad; ambos fenómenos crecen a la par. La ciudad se convierte en el lugar propicio para el intercambio mercantil. Desde entonces es el mercado el que crea las ciudades porque necesita concentrar en un espacio geográfico el intercambio de mercancías; un espacio con una infraestructura y una estructura urbana especialmente hecha para propiciar el comercio y en donde se pudiera concentrar en un solo plano geográfico la actividad trabajo productiva industrializada, el trabajo productivo y la concentración de la circulación mercantil.

Desde que la vida económica mercantilmente guiada comienza a ser predominante para la vida moderna, el mercantilismo construye dos polos geográfico-sociales opuestos pero complementarios entre la vida rural y la citadina. Dos polos que en principio coexisten a lo largo de la historia y se complementan: el de la producción, por una parte, y el de la circulación, por otra. La función de la ciudad es meramente circulatoria, mientras que la función productora de la sociedad es una actividad que queda asignada el campo producción.¹²

¹² Bolívar Echeverría, *Modelos elementales*, México, Itaca, 2013, capítulo II.

El aparecimiento de la ciudad se da en un momento en que el mundo tradicional aparece como caduco, puesto que surgen nuevas formas de sociabilidad distintas a la tradicional. De este modo, la vida rural comienza a convertirse en asfixiante porque es ahí donde se concentran la mayor parte de los comportamientos pre-modernos, caracterizados por su rudeza y hostilidad, por su alto grado de autoritarismo y de restricción de libertades. Por eso, la ciudad aparece como liberadora y resulta sumamente atractiva para aquellos individuos —ellos mismo en proceso de modernización o ya modernizados completamente— identificados electivamente no lo nuevo y con lo innovador.

En su concreción capitalista, el citadinitismo generó las grandes urbes capitalistas desde la Revolución Industrial hasta la actualidad. Se trata de las grandes metrópolis, como New York, Chicago, Londres, Berlín, Paris, Dubai, Sao Paulo o la Ciudad de México. Se trata de las ciudades estructuradas no para el funcionamiento del mercado, sino para favorecer la circulación capitalista. La metrópoli capitalista se caracteriza por sus problemas sociales, sus altos índices de delincuencia, la descomposición social imperante, la contaminación, etc.

A partir del surgimiento de las grandes metrópolis capitalistas se presenta el desastre del campo y de la vida rural, pues “la gran ciudad capitalista se considera a sí misma absoluta, necesita del campo pero sólo como un apéndice suyo”. Desde entonces la vida rural es menospreciada y el campo es sobreexplotado para surtir de materia prima a la industria que produce bienes para la ciudad capitalistas. Son ciudades en las que la devastación ecológica y los problemas sociales muestran el fracaso de la vida capitalista.

1.5.4.- El individualismo:

Se trata de la concepción de la afirmación del sujeto autónomo por encima del colectivo. Es un comportamiento moderno, disruptivo, porque invita a pensar la identidad y la subjetividad individual, como algo que es autónomo, independientemente de los presupuestos que la comunidad o el colectivo pretenda imponerles. Es un comportamiento disruptivo frente a lo tradicional porque hace tambalear la necesidad que el ser humano florezca bajo los designios de un colectivo, el cual es siempre opresor, autoritario y desentendidos de las predilecciones, apetencias, pensamientos o deseos individuales de un sujeto. Lo moderno de este comportamiento radica en que el sujeto puede aparecer como

dotado de libertad de pensamiento y actuación, o mejor aún, de que el sujeto es tal en la medida en que es libre de dotarse de una figura concreta decidida por él mismo y no por voluntades gregarias.

En su concreción capitalista, el individualismo generó eso que precisamente hoy entendemos bajo ese nombre, es decir, el egoísmo de un particular, que antepone sus propios intereses por encima de los de la comunidad. “Primero yo, luego yo y después”. El individualismo capitalista procede del comportamiento burgués, que antepone sus propias metas e intereses y hará todo lo posible para conseguirlos. Se trata del egoísmo en su más lato sentido.

1.5.5.- El economicismo

El economicismo mostro el hecho que de el fundamento de la vida es —y siempre ha sido— económico. Las relaciones sociales no caen del cielo; ellas sólo pueden explicarse a través de la vida práctica y del intercambio en la esfera de la circulación. Al respecto, escribe Bolívar Echeverría, el economicismo “se trata de un predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica”.¹³ Se trata de un fenómeno que disruptivo respecto de las sociedades tradicionales porque hacía notar que el fundamento de las relaciones sociales era material y económico. De modo que dejaba sin fundamento a un conjunto de relaciones sociales asimétricas y despóticas, fundadas en relaciones sociales que otorgaban privilegios a ciertos individuos por mandato mágico o divino, por estamento o por sangre. Pero el economicismo vino a terminar con estas relaciones sociales e hizo que la vida política y social, así como las forma de relacionarse de los individuos, adquiriera un fundamento político-mercantil.

En su concreción capitalista, el economicismo derivó en las frías e inhumanas relaciones mercantiles: “tanto tienes, tanto vales”. Desde entonces el economicismo es uno de los lastres de las sociedad moderna porque mantiene enajenadas las relaciones políticas humanas, pues hace que sea el mercado y el capital quienes se encargue de decidir sobre toda forma política, social o cultural de estas sociedades.

¹³ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, p. 155.

La clave de comprensión de la modernidad se encuentra, explica Bolívar Echeverría, en que existe un “predominio de la dimensión económica de la vida”¹⁴ que dirige todas las demás forma de reproducir de la vida social. La vida moderna está dirigida por un fundamento económico que es mercantil algunas veces y otras tantas meramente capitalistas; pero en cualquier caso es un fundamento económico, que se sitúa por encima de algún fundamento religioso, moral, cultural, social, etc. En suma, una vida que no es se desarrolla en su nivel propiamente humano, a saber, el exclusivamente político o social, sino predominantemente económico y, en todo caso, dominado pgor la “política económica” formada por el propio capitalismo.

1.6. HEIDEGGER, LA MODERNIDAD Y LA TÉCNICA

Lo interesante en la descripción de Bolívar Echeverría sobre el tema de la modernidad radica justamente en que permite observar su configuración capitalista. Es interesante que la concepción negativa que Heidegger tiene de la modernidad se deriva de que exclusivamente está observando a un mundo moderno que ha sido configurado por el capitalismo. La consecuencia de esto es que el conflicto de Heidegger no es con el mundo moderno, sino con el capitalismo y, particularmente, en cómo éste refuncionaliza todo fenómeno que toca para hacerlo trabajar de acuerdo a proceso de valorización. Este hecho es el que me permite en este trabajo retomar las críticas de Heidegger a la modernidad y redirigirlas al capitalismo, además de que me permite también ubicar el núcleo duro del origen de distintos fenómenos modernos en el capitalismo. De este modo, cuando Heidegger enumera los cinco fenómenos típicamente modernos en su texto, “La época de la imagen del mundo”, a saber, 1) la ciencia, 2) la técnica, 3) el arte devenido vivencia, 4) la alta cultura o la cultura aburguesada como determinación del ser humano y 5) la suplantación de lo religioso por lo divino; en realidad el filósofo está describiendo esos fenómenos a partir de que ellos han sido configurados por el capitalismo.

¹⁴ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, p. 18.

1.6.1. Los cinco fenómenos modernos según Heidegger

Los cinco fenómenos modernos se encuentran abordados en la obra de Heidegger —y no tangencialmente. En su texto, “La época de la imagen del mundo”, Heidegger enumera cinco fenómenos modernos. El primero de ellos es la ciencia. Por su puesto se refiera no sólo al hecho de la existencia de las ciencias exactas, sino a la presencia del cientificismo en todas las áreas de la vida. En el ámbito filosófico, por ejemplo, Heidegger criticará las investigaciones de los neopositivistas de la época e incluso las de su maestro Husserl por considerarlas sumamente desentendidas de la vida fáctica cotidiana, pero volcadas en el esfuerzo de determinar científicamente al hombre. Una forma más de presentar el cientificismo es a través de la preponderancia que la biología y el biologicismo adquirieron durante el siglo XIX y el XX. Aunque algunos autores digan lo contrario, Heidegger fue un crítico del concepto nacionalsocialista de raza; esto no quita que fuera racista, pero su racismo podría estar fundamentado en otro lugar. El discurso nazi de la pureza racial y de la sangre le parecía infundado a Heidegger, por cuando no se puede depositar la esencia del ser humano en algún aspecto biológico.

En segundo fenómeno es la técnica. Éste es quizá el fenómeno más importante de todos, ya que se concreta con los otros cuatro, pero sobre todo porque es lo que conocemos con el nombre de *Ge-Stell*. Abordarlo aquí sería imposible pero será tratado a lo largo del presente trabajo.

Un tercer fenómeno es que el arte se convierte en un fenómeno de la vivencia. Según Heidegger, originariamente el arte es una técnica de fundación del cosmos a partir del combate entre tierra y mundo, sin embargo, en la época moderna el arte se convierte en estética, que según él, es una bulliciosa borrachera de vivencias: “se trata de la concepción y valoración del arte desde el mero estado sentimental y de la creciente barbarización de este último que lo convierte en la mera ebullición del sentimiento abandonado a sí mismo”.¹⁵ Se trata de la borrachera del cuerpo, más preocupada por tocar los nervios y “agitar” las neuronas del receptor que por “erigir un mundo”. La estética se convierte en la ciencia de los sentidos y en mera fisiología, surgiendo así la división unilateral entre creador-receptor. Desde entonces, la estética buscará la “sobreexcitación fisiológica”, es

¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 90.

decir, “determinados estados corporales, alteraciones de las secreciones internas, tensiones musculares, procesos nerviosos”.¹⁶ El espectáculo, entonces, se vuelve excitante, un delirio sensitivo, y surge una concepción epidérmica del arte, es decir, el arte hecho para que la piel se enchine emotivamente. Por ello, se queja Heidegger, de que “dejar el arte en manos de la fisiología parece ser como rebajar el arte al nivel del funcionamiento de los jugos gástricos”.¹⁷

Un cuarto fenómeno moderno consiste en la interpretación del obrar humano como cultura, en el sentido de burgués del término —ni siquiera en el sentido humanista—, como un cultivo de la “alta cultura”. Heidegger piensa que los seres humanos está en el esfuerzo de cultivarse a través del “arte”, de la prensa, de los museos, de la políticas culturales emprendida por los Estados naciones, que el ser humanos ya no es capaz de identificarse con otra forma de comprender al ser humano que no se ésta.

El quinto fenómeno trata de la desdivinización del mundo, de la huida de todo lo salvo; hecho éste que se verifica, paradójicamente, en la fuerte presencia del cristianismo en el mundo o, hay que suponerlo, de cualquier otra religión. Según Heidegger, la presencia del mundo religioso, de la religión como doctrina, es la muestra más importante para hablar de la huida de los Dioses. Los seres humanos modernos son aquellos que han matado a sus dioses para convertirse en seres religiosos para vivenciar a Dios a través de los cultos religiosos y sus fetiches.

1.6.2. Heidegger y la ontología de la técnica

Este apartado pretende exponer brevemente el sentido de la reflexión heideggeriana de la técnica. La razón de ello tiene que ver con que a lo largo del trabajo no realizaremos una exposición de este tema, sino que haremos una crítica al mismo. Es necesario aclarar que el tema de la técnica fue estudiado por mí en la tesis de licenciatura, que llevó por título *Martín Heidegger y la técnica moderna: sentido y alcance*, dirigida en aquel momento por Bolívar Echeverría. El tema volvió a ser abordado en mi tesis de maestría, *El artificio del Ser: ensayo sobre arte, técnica y política en Martín Heidegger*.

¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 53.

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 94.

Comencemos diciendo que el aporte de Heidegger al tema de la técnica reside fundamentalmente en pensarlo en términos estrictamente ontológicos. De este modo la técnica deja de ser observada a partir de sus diferentes manifestaciones fenoménicas y, en cambio, es vista como un modo de darse el Ser. Con este cambio de perspectiva, Heidegger invita a captar a la técnica no como un aparataje instrumental de ser humano, no como producto de sus creaciones ni como una herramienta, sino desde una perspectiva esencial, es decir, ontológica. Para Heidegger la técnica es un modo posible de manifestarse el Ser, es una forma de producir (traer a ser) los entes y, por ello, es ontoproductiva, en la medida en que es una de las formas fundamentales mediante las que el ser humano puede abrir un claro, un ahí, para que resplandezca el Ser en medio del mundo de los entes.

Para Heidegger hay dos modos fundamentales del darse del Ser, el de la *phýsis*, que representa el puro emerger de lo que llamamos naturaleza, y el de la *poíesis*, que refiere a la producción de los entes en el que interviene el hacer humano. La técnica es, por su parte, una de las formas de la *poíesis*, y, ciertamente, es una de las más importantes, porque es mediante ella que el ser humano es capaz de hacer que el Ser permanezca resplandeciente en su darse en el ente. Nuestro autor procede a hacer una historia del Ser, de sus diferentes modos de manifestarse, y una historia de la técnica, es decir, una historia de las diferentes formas de manifestar el Ser a través del producir humano. Al respecto, el filósofo realiza una periodicidad partida por dos épocas: la antigua y la moderna, la primera es la que habla del mundo griego antiguo, anterior a Platón, es decir, antes de que ocurriera el comienzo del extravío del Ser; la segunda es la que se inicia con el surgimiento del antropocentrismo moderno y del subjetivismo. Al llevar a cabo este corte temporal, Heidegger remite a uno de los aspectos más importantes de su obra, pero sumamente cuestionables: el gran prestigio que otorga a la tradición clásica que es fundamental en su relato ontológico y ontohistórico.

Para el filósofo de Messkirch, los griegos poseían una concepción originaria del Ser y del mundo que permitía que el Ser pudiera abrirse en el mundo. Ésta era una de las tareas más importantes de la técnica, la cual era un modo de la *epísteme*, un modo de saber hacer que el Ser se manifestara en medio de lo ente y que sin embargo éste no impidiera el libre resplander del Ser. En ello consistía la técnica entre los griegos y que nosotros podemos ver patente en sus creaciones. El templo de Pestum, según Heidegger, es un ejemplo de ello. La

técnica consistía en ese saber humano, propio del artesano, de hacer relucir el Ser, de traer a ser el ente desde a la naturaleza, pero sin agredirla, dejando que ella se mostrara en el bloque de mármol, en su pesadez, dureza o color. El artesano era aquel que sabía cómo hacer que la naturaleza adquiriera forma humana, es decir, sabía convertir en mundo lo que era tierra. Esto es lo que Heidegger nombró de otro modo como el descubrir o develar el ser de lo ente, es decir, traer a ser el ente. Por esto es que la técnica es un modo de la verdad, un modo de la alethía, ya que lo que hace la técnica es “sacar de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y que todavía no se halla entre de nosotros”¹⁸. Por esta razón, para Heidegger la técnica es un modo de la poésis, porque, tal y como lo pensaban los griegos, el ser humano mediante la técnica tra algo enfrente o llevar algo a la presencia (*Her-vor-bringen*) a partir de desocultarlo.

Pero el discurso de Heidegger va más allá. No sólo es un modo de la verdad del ser, pues el Ser se da en lo que él denominó un claro, un lugar donde se abra el ser, esto es lo que inicialmente nuestro autor denomino con el término ahí. Por ello es que el tema de la técnica no sólo tiene que ver con la verdad del Ser, sino que tiene alcances políticos —o debiéramos decir ontopolíticos—, pues la técnica, en la medida en que abre un claro, funda la posibilidad para que el hombre funde un lugar para un habitar que es siempre histórico, determinado por un mundo y una tradición.

El tema de la técnica conduce al del arte. El arte, sentencia Heidegger, es lo que los griegos denominan *tékhne*. El problema con la interpretación moderna de la técnica es que no se realiza con su sentido originario, artístico-artesanal, sino desde una interpretación instrumental, mientras que algo parecido ocurriría con el arte que no es interpretado en su antiguo sentido originario, artístico-artesanal, sino desde la interpretación moderna del arte es profundamente esteticista al vincular con lo que es bello para los sentidos. Pero para Heidegger el arte no tiene que ver con los objetos bellos, sino —y con ello nos devuelve al tema de la técnica— con el modo como el ser humano abre el mundo a partir de la tierra, el modo como produce un claro del Ser a partir de la *phýsis*.

Contrario a lo que sucedía en el mundo griego, para Heidegger la técnica moderna está guiada por el antropocentrismo y, además, ocurre en medio de un escenario de lo que

¹⁸ M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 14; *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, p. 14.

nuestro autor denomina el retiro del Ser. El mundo moderno es violento y agresivo con el Ser y con la naturaleza: los destruye en vez de hacerlos relucir; socava el mundo en vez de producir un cosmos. Esta forma moderna de considerar a lo que es, hace que el ser humano produzca una industria tecnológica capaz de acabar tanto con la materia como con el sentido del mundo, y producir la devastación en medio a tantas creaciones; producir tantas conquistas a partir de la capitulación del Ser.

La forma moderna de concebir al mundo, al ser humano y a la naturaleza se exagera en la época actual y genera que la única manera de representación de las cosas sea a través del filtro de la técnica. Esto hace que el Ser que domina la época actual sea el ser técnico. Esto lleva a Heidegger a crear un nombre propio para el Ser de la época técnica, uno que es universal y unidimensional, y que nuestro autor denomina *Ge-Stell*, término en el que resuena la idea de una imposición que es violenta, un reinado del ser técnico en el que no se abre al ser humano un modo de vida diferente, uno en el que no es posible morar.

De acuerdo con Heidegger, la imposición del *Ge-Stell* como forma exclusiva darse el Ser en la época actual, tiene consecuencias ontológicas importantes, de entre las que podemos destacar las siguientes.

- 1) La deposición de toda forma posible del darse y abrirse del Ser para el ser humano.
- 2) La técnica contemporánea deja de ser una forma de la *poiesis* y se convierte en una provocación (*Herausfordern*) que pone a la Naturaleza la exigencia de suministrar productos, y es una provocación retardadora y desafiante en la medida en que es una extracción agresiva o violenta hacia la naturaleza.
- 3) La transformación de la naturaleza en un mero almacén de recursos industriales.
- 4) Los entes se convierten en stocks, productos disponibles para la producción.
- 5) Los seres humanos se convierten en los empleados de la técnica, lo que quiere decir que el ser humano es destronado de su antigua figura moderna en la que él es el sujeto antropocéntrico.
- 6) El ensanchamiento del ente, a pesar de haber sido abandonado por el Ser.
- 7) La pérdida de la *Heimat* y del mundo.
- 8) El aplanamiento de todo.
- 9) Y, en suma, el retiro del Ser.

La comprensión del tema de la técnica en Heidegger es difícil. Su abordaje tuvo un profundo calado filosófico, fenomenológico y, especialmente, ontológico, pero durante años su interpretación ha estado entregada a las incomprensiones, al menosprecio, al rechazo, a la crítica y a la burla, tanto por parte de seguidores como de detractores de nuestro autor.

Para Heidegger la técnica se ha convertido en un destino para la historia del mundo occidental. Con ello quiere decir no quiere decir que la técnica sea vivida ahora por el ser humano como una fatalidad inmodificable, sino que en la historia del curso del Ser, fue el *Ge-Stell* el modo predominante del Ser por el que se optó en la historia moderna y particularmente contemporánea, de modo tal que la técnica es ahora un camino al que se ha visto conducido el ser humano, aun en contra de su voluntad. Esto, por supuesto, puede ser corregible. Cómo, quién, dónde y cuándo será posible de corregir esto, ello es algo imposible de saberlo. Quien se plantee estas preguntas está pensando antropocéntricamente, y ese ha sido justamente el error que condujo a esta historia.

17. CONCLUSIÓN

El pensamiento de Heidegger, debe ser observado en medio de esta tensión: el esfuerzo de una modernidad que es capitalista por sustituir un mundo tradicional y pre-moderno, lleno él mismo de conflictos y contradicciones. El conflicto que observaba Heidegger en la modernidad radicaba en que a él sólo se le presentaban en toda su destrucción los aspectos negativos de la modernidad capitalista, una modernidad que en nada contribuía a solucionar, desaparecer o hacer imperceptibles las contradicciones del mundo pre-moderno. Heidegger solo percibía la disolución de las formas sociales tradicionales, la explotación de la naturaleza, la destrucción de sus cosmos y de su *Heimat*.

El cientificismo, el individualismo, el citadínismo, el humanismo, el progresismo y el economicismo modernos solo eran percibidos por nuestro autor en su aspecto capitalista, y por ello mismo destructor. Heidegger concluye entonces que es tiempo de hacer algo. Se asume un militante anti-moderno y se convierte espontáneamente en un pensador político, en la medida en que pretende reivindicar esa *Heimat* que está siendo destruida por la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA:

Echeverría Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, edición de Jorge Gasca Salas, México, Itaca, 2013, 107 pp.

Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El equilibrista, 1995, 201 pp.

Echeverría Bolívar, *Modernidad y blaquitud*, México, Era, 2010, 243 pp.

CAPÍTULO SEGUNDO: LA TÉCNICA MODERNA: HEIDEGGER ANTE MUMFORD

2.1. Introducción: Heidegger, el “filósofo que no es filósofo”

Heidegger se mueve como un maestro de la filosofía en lo que respecta al tratamiento y crítica del pensamiento de los filósofos, pero en lo tocante a su propio pensamiento deja de comportarse como un filósofo, pues, como se sabe, él no hace filosofía en el sentido tradicional de esta palabra, razón por la cual será él mismo quien se encargue de hablar del aca-bamiento de la filosofía y por ello, en vez de rescatar a la filosofía del atolladero en el que se encontraba, reivindicará lo poético-pensante como una única manera de llevar a cabo una reflexión futura que sea capaz de rendir frutos en una época en la que la desertificación ontológica del planeta no deja de extenderse. Fue Bolívar Echeverría¹ quien advirtió este punto aparentemente paradójico en Heidegger y también él fue quien observó que el problema con el tratamiento de Heidegger radicaba justamente en que la filosofía académica lo trata como si fuera un filósofo de academia, sin observar que Heidegger está queriendo realizar una cosa distinta, ubicada más allá no sólo del plano del discurso filosófico de la academia sino también de las distintas narrativas y concepciones teóricas de nuestro tiempo.

Nótese que cuando Heidegger deja de hacer filosofía y habla desde su propio pensamiento, comienza a elaborar un discurso con un fuerte sentido político y altamente crítico de la modernidad actual. Heidegger es por ello alguien que está haciendo —muy a su manera— una denuncia política de la época moderna técnico-científica. La filosofía académica, al tratarlo como filósofo, destruye así el núcleo fundamental de la obra de Heidegger al despolitizar su discurso, al eliminar esta vena crítica de la modernidad técnico-científica. Nosotros nos acercaremos a este discurso con la pregunta: ¿de dónde proviene el discurso de Heidegger? ¿De dónde pretende arrancar el discurso de Heidegger en contra de la época técnica? ¿A dónde se dirige la crítica de Heidegger a la técnica moderna?

¹ Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, México, Itaca, 2011, pp. 90-91.

Nuestra respuesta tentativa pretende explicar que Heidegger es un pensador político que dirige su crítica al mundo técnico-científico que es posterior a la Revolución Industrial, esto es así porque él partiría de que el mundo anterior a este revolucionamiento de las fuerzas productivas era un mundo que tenía mucho más sentido que el actual. Heidegger forma parte de aquellos pensadores que no comparten la opinión de que el siglo XX ha traído consigo progreso, desarrollo o bienestar; más bien observa lo contrario. Asimismo, hay que reconocer que Heidegger es un pensador que pertenece a la Alemania campesina, la de los “márgenes”, es decir, aquella Alemania a la que el mundo moderno y capitalista siglo XX juzgó como atrasada, campirana, rústica y pre-moderna. Por ello es que para entender el sentido de la crítica política del planteamiento de Heidegger es necesario realizar una puntualización acerca de las consecuencias que en el ser humano ha tenido la historia moderna, la que corre principalmente del siglo XIX al XX; cómo es que ésta ha devastado no sólo sus antiguos mundos, sus tradiciones, sus formas, sus lenguas, sino además cómo ha devastado la tierra, el mundo y la naturaleza.

En realidad, el fuerte prestigio del que el siglo XX aún goza comparado con toda época anterior proviene del hecho de los mundos tradicionales que fueron alzados en los siglos anteriores son juzgados negativamente. Ello es lo que nos hace creer, por ejemplo, que la época medieval es una época cubierta por las tinieblas brumosas del pensamiento religioso, porque pensamos que la modernidad ilustrada sería un mundo mejor y que la verdad irrefutable de ello estaría en que la modernidad logar remplazar los mundos anteriores. Al respecto, el historiador de la técnica, Lewis Mumford escribe lo siguiente:

Pensadores como Voltaire y Diderot, que juzgaron las instituciones medievales a partir de los decadentes vestigios de su tiempo, daban por hecho que la Edad Media había sido un periodo de ignorancia y superstición tenaz; y, en su afán por derrocar la influencia de la Iglesia establecida, convirtieron la Alta Edad Media, una de las grandes épocas de la cultura europea, en un relato de terror neogótico, convencidos de que hasta su propia época no se había dado ningún progreso real. Esta obsesión antigótica derivó no solo en una devaluación de los logros medievales, sino también en la destrucción pura y simple de edificios e instituciones que, de

haber sido preservados y renovados, podrían haber contribuido a humanizar el sistema de poder que comenzaba a emerger entonces.²

Por ello es que, al ser desprestigiada y tachada de campirana, pintoresca y rural, la obra de Heidegger ha contado con una lectura realizada a través del filtro de la modernidad que ha despreciado buena parte de los planteamientos tardíos del autor, en los cuales se encuentra justamente una denuncia de la destrucción provocada por la técnica moderna. De esta manera Heidegger es presentado como un pueblerino anti-moderno que rechaza los progresos y comodidades de los avances técnico-científicos de la modernidad, apareciendo como si se tratase de un reaccionario que prefiere vivir aferrado al mundo medieval de las tinieblas en vez de abrirse al desarrollo tecnológico moderno.³

Parece que han sido demasiado apresuradas las críticas que el mundo filosófico-intelectual del siglo XX ha dirigido en contra de Heidegger, pero sobre todo en contra de todo lo que un autor como éste defiende y representa; tema aparte sería su toma de postura política a favor del nazismo. No cabe duda de que la modernidad en la que vivimos y sobre la que se alzan nuestros valores, deseos e ideologías es una modernidad erigida entre los siglos XIX y XX. Más de lo que nos imaginamos somos ilustrados, progresistas, científicistas, racionalistas, positivistas, nacionalistas, defensores de la sociedad civil y también compartimos una gran deuda con los avances técnico-científicos de esta época. Por ello es que, para algunas mentes, el hecho de criticar en su conjunto estos fenómenos modernos, implicaría de algún modo estar en contra de la vida civilizada a la que estamos acostumbrados a vivir y de la que nos sentimos orgullosos; e implicaría además fomentar un remplazo de la serie de comodidades que han venido con este siglo. Pero una cosa no se deriva de la otra.

Heidegger exige un acercamiento necesariamente heterodoxo, capaz de abordarlo desde nuevos ángulos pero primero capaz de dejar de leerlo como filósofo académico. Por eso, una lectura no-dogmática de Heidegger requiere preparar su propia vía de acceso. En este capítulo realizaré un acercamiento a la obra de Heidegger a partir de un análisis de la histo-

² Lewis Mumford, *El pentágono del poder. El mito de la máquina. Volumen II*, trad. de Javier Rodríguez Hidalgo, Madrid, 2011, Pepitas de Calabaza, p. 14.

³ Pero éstas son etiquetas fáciles y estigmatizadoras, a las que no se les puede defender y justificar simplemente esgrimiendo una incompreensión de la obra de Heidegger.

ria de la técnica moderna y de la significación que la Revolución Industrial tuvo para las sociedades, las cuales en su conjunto debieron entrar en un proceso de modernización capitalista que en varios casos significó el derrumbamiento de sus cosmos tradicionales.

De esta intensión podría surgir el contenido polémico de estas líneas: realizar una lectura “materialista” de Heidegger. Esta vía de acceso es la única que hace posible un rescate de una parte del discurso de filósofo: su crítica a la modernidad. Por ello, realizar una lectura que enfatizaría una lectura materialista de la historia moderna implica poner a discutir a nuestro autor con una corriente de pensamiento que es ajena al autor pero que se presenta como la única que puede comprender el contexto histórico en el que surge su obra, a diferencia de como no lo hicieron en su momento los propios heideggerianos y también aquellos que intentaron una lectura filosófica de Heidegger, realizada escolásticamente, es decir, como reflejo del discurso filosófico.

La parte más ambiciosa e ideológicamente cargada en la obra de Heidegger está concentrada en la segunda parte de su obra. Nótese que los intérpretes de filósofo alemán enfatizan el hecho innegable de que la obra de éste posee un estricto sentido ontológico, pero al hacerlo pretenden apartar al autor de su vinculación con la política y con su crítica a la modernidad, para evitar así derivar en su compromiso político con el nazismo. Pero defender a Heidegger al enfatizar el sentido ontológico de su obra tal y como lo han hecho los propios heideggerianos, no es precisamente la mejor forma de reivindicar al maestro. De modo que excluir la parte ideológica y políticamente más cargada, a fin de quedarse con la parte más filosófica, equivale a mutilar la obra de Heidegger y, peor aún, implica quitarle su vena más crítica y radical. La importancia ontológica de la obra debe ser acompañada del planteamiento político de la obra.

2.2. EL IMPACTO DE LA TÉCNICA EN LA CIVILIZACIÓN

Lewis Mumford fue un historiador de la técnica sumamente destacado. Su obra más importante, *Técnica y civilización*⁴, aunque fue editada en México desde 1971, sigue siendo profundamente desconocida. El gran merito del historiador Mumford radica en que hace una análisis de la historia de la técnica pero mostrando cuáles fueron los impactos que ésta tuvo en la vida social y en la conciencia de cada una de las diferentes épocas. Por ello, en muchos sentidos, la suya es una lectura filosófica sobre la tecnología como producto de un hecho social. Ocuparemos su texto de mayor importancia para realizar una breve historia de la técnica.

2.2.1. Continuidad y ruptura en la historia de la técnica moderna

Dentro de lo que se conoce como técnica moderna no sólo deben incluirse una serie de inventos tecnológicos que fueron desarrollados en los dos últimos siglos, el XIX y el XX. El adjetivo “moderno” puede conducir a confusiones, porque la técnica moderna resultar ser más antigua de lo que suponemos, ya que sus orígenes se pueden remontar incluso al siglo X de nuestra era. La historia de la técnica moderna es por ello larga y difícil de reseñar, lo más interesante de ella es que a lo largo de mil años presenta grandes fases pero también una continuidad fuertemente acentuada. En lo que sigue describiré en qué consiste cada una de estas fases que, sin embargo, se dan dentro de un marcado continuismo.

¿A qué se hace referencia cuando se habla de diferentes fases dentro de un marcado continuismo? En lo que respecta al descubrimiento de nuevos materiales y de nuevas fuentes de energía, la historia de la técnica moderna presenta grandes fases o rupturas; pero presenta un marcado continuismo en lo que respecta a su estructura, función y diseño. En la historia de la técnica moderna se han modificado de un modo substancial tanto los materiales como las fuentes de generación de energía; pero en lo que concierne al “campo instrumental” de la técnica, es decir, su estructura, diseño, funcionamiento y leyes de movimiento, las distintas fases de la historia de la técnica se asientan sobre una sucesión de desarro-

⁴ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1982, 522 pp.

llos que datan todos ellos del siglo X, tratándose por ello de una y la misma historia para cada uno de los inventos surgidos desde entonces hasta más o menos el siglo XX.

Cuando se habla de técnica moderna se hace referencia a objetos e instrumentos cuya presencia en el mundo data de una historia de mil años. Esto quiere decir que la técnica moderna no arranca con la Revolución Industrial; ésta sólo descubre nuevos materiales y nuevas fuentes de generación de energía, pero no crea una estructura técnica distinta de la que existía anteriormente. Si bien es cierto que la historia de técnica moderna arranca en el siglo X, esto no quiere decir que no sea posible distinguir distintas etapas a lo largo de casi mil años. De acuerdo con el historiador de la técnica Lewis Mumford, cuando hablamos de la historia de la técnica moderna nos referimos a una historia que incluye al menos tres grandes fases: la fase eotécnica, la fase paleotécnica y la fase neotécnica. La descripción que sigue continuación pone atención en cada una de estas fases porque pretendo demostrar que la crítica de Heidegger se refiere a la segunda de estas fases, la fase paleotécnica, y, a partir de ello, afirmar que Heidegger intentará reivindicar la primera de ellas, la fase eotécnica.

La época eotécnica se refiere al momento auroral de la historia de la técnica moderna. Aparece originalmente en los países mediterráneos y en términos cronológicos representa la fase más larga, desde el siglo X hasta el siglo XVIII, finalizando cuando la Revolución Industrial reemplazó los materiales y fuentes de energía de la fase anterior y logró dominar la vida cotidiana de las sociedades con el acero y el carbón. De este modo, la fase paleotécnica de la historia de la técnica moderna se refiere exclusivamente a la época de auge de la Revolución Industrial, concluyendo hasta el año de 1832, año éste en que se marca el comienzo de la tercera y última etapa, la fase neotécnica. Para los fines de este capítulo será necesario hacer una breve descripción de las tres fases, sobre todo de las dos primeras.

2.2.2. La fase eotécnica

Es la primera fase en el desarrollo de la historia de la técnica moderna. Se trata de una de las más importantes porque representa un revolucionamiento radical en las técnicas produc-

tivas que existían hasta antes del siglo XI, y cuyo grado de transformación de las sociedades podría ser equiparado únicamente con la primera revolución tecnológica de la historia humana, es decir, con la antigua revolución neolítica. En términos geográficos, la fase eotécnica tuvo su apareamiento entre las sociedades mediterráneas, principalmente en Italia. En términos de su composición estructural, su principal característica consiste en que la madera sirvió de material universal de la economía eotécnica, mientras que la energía con la que era dinamizada surgía a partir del impulso motriz que le era impreso por la combinación de la fuerza del agua, el viento, los animales y los seres humanos. El ejemplo típico de esta fase es el molino tirado por animales o propulsado por agua o viento (fig. 1); otro ejemplo de esta fase serían los barcos de navegación que contaban con mástiles y velas, y que por primera vez podían ser dirigidos por sus tripulantes.⁵



Fig. 1. El molino de viento, invento típico de la fase eotécnica.

La técnica y la economía eotécnica se encuentra retratada en la mayor parte de los grabados xilográficos que hay en el libro de Georgius Agricola *De re metallica* de 1556⁶. El libro trata del uso de las máquinas y de las técnicas de extracción minera en Alemania. No obstante, aun cuando el libro trata exclusivamente de la industria minera, tiene la peculiaridad de que documenta al mismo tiempo el uso de las herramientas y técnicas productivas eotécnicas, desde el siglo XI al XVI. Así, además de tratar temas de química, alquimia, medicina, astronomía, arquitectura e historia, el libro tiene la característica de que permite al

⁵ Hubo por supuesto otras invenciones, por ejemplo, la plancha, el mástil, el vidrio (astronomía y bacteriología), la imprenta, el reloj mecánico, la herradura de caballo, el telar mecánico, el telescopio, papel barato, la impresión, la prensa de imprimir, la brújula, la carretilla de mano y la lámpara de tubo o quinqué, la corredera de los barcos, botas de agua, el sistema de articulación universal, la transmisión por cuerdas o correas, las cadenas de eslabones, los engranajes cónicos y los tornillos, el dique, los fosos de drenaje, el torno, la horticultura, la jardinería paisajística, la construcción de canales, el Barco Clippert (aunque éste ya más tardíamente en 1840). En suma: éstas eran invenciones que eran medios para otras invenciones.

⁶ Georgius Agricola, *De re metallica*, Salisbury House (Londres), The mining magazine, 1912, 640 pp.

lector conocer aspectos de la vida cotidiana en la fase eotécnica de la historia. El casi medio millar de los grabados del libro son de un valor inestimable porque en ellos se plasma el mundo medieval, específicamente el de la Baja Edad Media en Alemania, además de que se explica el tipo de vida que llevaban los campesinos en su mundo agrícola, por ejemplo, el modo de vida en el taller artesanal (fig. 2). No se pierda de vista que en esta información hay un dato importante que destacar: Heidegger nació en medio del mundo eotécnico. No se olvide que el filósofo era hijo de un fabricante artesanal de toneles y, por ello, nuestro autor debía saber bastante del mundo eotécnico que describe Mumford, además de que debió haber experimentado ese mundo en carne propia.



Fig. 2. La vida cotidiana en el taller campesino de la fase eotécnica. Obsérvese que en esta fase existía el trabajo infantil (como muy probablemente haya sucedido en cualquier época); sin embargo éste no poseía entonces el carácter explotativo con el que se distingue actualmente.

La necesidad histórica que propició el surgimiento de esta fase eotécnica fue la intención de superar la vida raquíta bajo la que vivían sometidas las sociedades anteriores a la Baja Edad Media, y cuya vida de penuria era consecuencia directa de la escasez tanto cualitativa como cuantitativa de los medios y técnicas de producción que habían sido creados e innovados a través de la historia posterior a la revolución neolítica, es decir, desde la Antigüedad y a lo largo de la Alta Edad Media. Es por ello que la transformación de la sociedad que trajo consigo la fase eotécnica fue sumamente radical, ya que abrió la posibilidad de hacer más llevadera la vida de los seres humanos. Piénsese que la función social de la eotécnica fue siempre la de eliminar la necesidad del esfuerzo extenuante en el trabajo y de terminar por fin con la necesidad de infringir el sacrificio humano en la vida comunitaria, así como eliminar la humillación y desgaste físico al que el cuerpo humano era sometido en el arduo trabajo cotidiano. Fue en esta fase eotécnica cuando, por primera vez, se presentó

una disminución en la utilización de los seres humanos como principales motores de energía; fue también cuando se presentó para el ser humano la posibilidad de re-crearse en el trabajo y en el disfrute cotidianos, en vez de sólo destruirse en el trabajo.

Según Lewis Mumford, “en cualquier sitio que la nueva industria [eotécnica] se abrió paso durante este período enriqueció y mejoró la vida de la comunidad”.⁷ Este desarrollo de las fuerzas productivas materiales trajo consigo la disposición de mayor cantidad y mejor calidad de bienes de consumo y de técnicas de producción para las sociedades, generando que las relaciones sociales se diversificaran pero sobre todo que dejaran de erigirse exclusivamente sobre la hostilidad, la represión, la exclusión y la guerra⁸. Piénsese que con la tecnología eotécnica surge una intensificación en el disfrute cualitativo de la existencia cotidiana, por ejemplo, para la vida social se vuelve relevante el color, el perfume, las imágenes deleitantes a la vista o la idea del éxtasis sexual. Uno a uno los sentidos se fueron activando y refinando; gracias a ello el ser humano por primera vez pudo experimentar una parte de su sensibilidad que hasta entonces permanecía mutilada o anestesiada. Considérese, por ejemplo, que fue hacia finales de esta fase cuando los hábitos alimenticios en la mesa se transformaron, ya que fue cuando las personas comenzaron a degustar la comida al enriquecer, variar y refinar su dieta cotidiana. El consumo de los alimentos en la comida fue separado en una sucesión de momentos que iban desde el aperitivo y el entremés, que abría y preparaba el paladar, pasando por el platillo fuerte, el más excitante para la apreciación del gusto, hasta su conclusión con el alimento dulce, que significaba el momento culmen para el consentimiento del paladar.

Asimismo, en estos años surge la práctica de la introspección humana y aparece también la idea del cultivo de la “*humanitas*”. Estos tres siglos, del X al XIII, son el antecedente directo para el posterior surgimiento del humanismo renacentista, el cual se hizo posible gracias al hecho de que por primera vez los seres humanos pudieron cultivar el aspecto “espiritual” de la vida, el lado propiamente “humano”; y si pudieron hacerlo fue porque ya no

⁷ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1979, p. 164.

⁸ Apoyada en J.-P. Sartre, esta es la propuesta interpretativa de Echeverría sobre las consecuencias sociales de la superación de la escasez. *Vid.*, Bolívar Echeverría, “Definición de modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, pp. 13-33.

existía la necesidad imperiosa de laborar durante horas extenuantes de trabajo para lograr las condiciones indispensables de la existencia.

Pero además la aparición eotécnica del revolucionamiento de la vida social no sólo modificará la percepción del ser humano acerca del trabajo productivo, sino también modificará su percepción de la naturaleza. Hasta antes de estos años, como explica Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* —en el capítulo donde se aborda el tema de la escasez entre las sociedades pre-capitalistas⁹—, la naturaleza se presentaba a los seres humanos como contraria y enemiga de la vida social. El ser humano se sabía en una lucha contra la naturaleza. La pérdida de cosechas, las pestes, las inundaciones, los huracanes, las sequías, los climas extremos, los torrenciales, etcétera, otorgaban al ser humano la percepción de que la naturaleza estaba en un esfuerzo constante por expulsarlo de su reino natural. Todos estos fenómenos hacían que el ser humano librara una lucha en contra de la naturaleza para poder sobrevivir a las condiciones de vida adversa y miserable a la que ella lo condena. La escasez del entorno y el estado raquíutico de los medios de producción ocasionaba que el ser humano estuviera en una lucha encarnizada por dominar a la naturaleza. En estas condiciones existía siempre una conquista violenta y constante de la naturaleza, ante la cual el ser humano siempre aparecía como débil e indefenso. Por ello debía luchar constantemente contra la naturaleza.

De aquí que, entre las sociedades “arcaicas” o “pre-modernas”, existía la necesidad de establecer permanentemente pactos de no agresión entre el ser humano y la naturaleza, pactos que se efectuaban a través del sacrificio y que siempre exigían el derramamiento de sangre. El sacrificio, según Horst Kurnitzky¹⁰, es un intercambio de fuerzas que se realiza entre el mundo natural y el mundo humano: se intercambian bienes terrenales, humanos y físicos con las entidades divinas y meta-físicas. El ser humano intercambia fuerzas físicas y

⁹ El planteamiento sobre la “escasez natural” ha sido tratado ampliamente por Sartre en su libro *La crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires, Losada, 2011), principalmente el primer volumen del libro, a partir de la parte titulada “Rareza y modo de producción” (p. 278 y ss.). No está de más mencionar que en esta edición el término “escasez” (*rareté*) ha sido traducido por el término “rareza”. Este mismo tema de la escasez ha sido retomado por Echeverría para fundamentar buena parte de su *corpus* teórico y es el gozne principal para que Echeverría realice una diferenciación contundente entre las sociedades no-modernas y modernas, *vid.* “Definición de modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, pp. 13-33.

¹⁰ Horst Kurnitzky, “La génesis del dinero a partir del culto sacrificial”, en *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 32-56.

vitales para la comunidad (sangre, doncellas, corazones y vidas humanas) con el mundo divino, a fin de que los dioses apacigüen las fuerzas agrestes y aparentemente indómitas de la naturaleza. En esto consistían los pactos entre el ser humano y la naturaleza, pactos que además debían ser renovados constantemente y que hostilizaban a la comunidad por periodos constantes de tiempo. En suma, esto daba la percepción a los seres humanos de que los pactos con la naturaleza requerían necesariamente de sangre y que ella debía ser otorgada cada determinado ciclo de tiempo.

Para el ser humano del mundo europeo anterior al siglo X y XI existía una relación difícil entre lo humano y la naturaleza. Se trataba de sociedades que percibían que el ser humano era un “ser de la tierra”, cuya vida social provenía de la vida agrícola, del cultivo del campo, y ello les llevaba a considerar a la tierra como un elemento nutricional, una fuente de vida. Por una parte, la naturaleza era considerada como una parte fundamental del ser humano y que, por ello mismo, debía ser conservada, cuidada; pero por otra parte es cierto que existía la percepción de que la naturaleza podía enfurecerse y castigar al ser humano en cualquier momento. Lo violento de la relación entre el ser humano y la naturaleza existía latentemente.

Sin embargo, entre el siglo X y XI esta percepción comienza a cambiar sensiblemente. Al tiempo que los seres humanos descubrían que el reino de la naturaleza estaba gobernado por leyes perfectamente predecibles y al tiempo que descubrían que la actividad humana podía incidir en el control de los ciclos naturales, también modificaban su percepción de la naturaleza y, así, ella dejaba de ser una entidad mágica, violenta y enigmática, para pasar a convertirse en una entidad con la que se podía trabajar colaborativamente. La naturaleza por fin dejaba de ser hostil y el trato violento con ella se hacía innecesario.

Los grabados del libro de Agricola documentan la percepción que los seres humanos comienzan a tener de la naturaleza después del siglo X y XI. Sin recurrir a una lectura romántica de la vida campesina ni tampoco a una construcción bucólica del pasado, los grabados del libro de Georgius Agrícola retratan la nueva forma de relación entre el ser humano y la naturaleza. Ella se presenta ahora como fuente de riqueza concreta, como una entidad lozana, cuyo sol alegre era capaz de abrigar el trabajo campesino y sonreír por pri-

mera vez al ser humano. Así, el sol deja de ser tanto una entidad que podía castigar el trabajo humano con sus rayos abrazadores, como esta otra entidad cuyo retiro implicaba un clima en el que el cultivo de la tierra convertir en algo imposible. Por ello, el sol se convierte en el astro rey, elemento que otorga vitalidad a la naturaleza y que es capaz de acompañar el trabajo humano al producir la alegría de la vida en comunidad (fig. 3).



Fig. 3. El trabajo cotidiano bajo el sol

La transformación que se ha llevado a cabo con el desarrollo lúdico de la eotécnica ocasionó que los seres humanos comprendieran que la relación entre el ser humano y la naturaleza ya no necesitaba del pacto sangriento entre uno y otro. La naturaleza ya no exigía al ser humano el sacrificio como condición indispensable para hacer posible el mundo social.

Fue también en estos años, entre el siglo XII y XIII, cuando el mundo medieval conoció la figura de un San Francisco de Asís, quien se esforzaba por enseñar a su comunidad que la naturaleza ya no sería dañina ni hostil contra el mundo social. San Francisco de Asís se atreve a llamar “hermano” al lobo y, al hacerlo, pretende eliminar la figura del animal salvaje que mantenía atemorizada a las comunidades agrícolas. La figura religiosa de San Francisco de Asís es en realidad una metáfora que intentaría explicar a la comunidad terrenal que por fin es posible la convivencia entre el mundo humano y el mundo natural; él intentaría explicar que ya no es necesaria la hostilidad entre el ser humano y la naturaleza, siendo posible el trabajo conjunto.

Los anteriores son datos importantes porque nos permiten observar al menos dos transformaciones radicales que la fase eotécnica de la historia de la técnica moderna produjo en el comportamiento humano: una de ellas habla de que por primera vez el ser humano comenzaba a disfrutar la riqueza cualitativa del mundo; la otra habla de que se hizo posible

una cierta convivencia entre el ser humano y la naturaleza, la de la “alegría” en la comunidad a partir de la convivencia entre el mundo social y el natural.

Finalmente, los aspectos positivos de la fase eotécnica que hasta ahora hemos destacado y que serían producto de una lectura moderna —que parte del hecho de que es posible acabar con la vida social represiva y hostil para transformarla en una vida emancipadora y liberadora— exigen ser atenuados con la mención de los aspectos que eran percibidos y vividos como negativos por estas sociedades y que bien podrían ser resumidos en uno solo, y que no por ello sus implicaciones serían menos radicales: el “desencantamiento del mundo”. Fue entre el siglo X y XIII cuando las comunidades debieron rehacer sus cosmos, pues sus antiguos ordenes milenarios se derrumbaban con las transformaciones eotécnicas. Ello representó un duro golpe para las comunidades y fue experimentado como un hecho devastador, pues el ordenamiento de la vida social ya no era mágico sino profano. Fue en este momento cuando el mercado, el comportamiento mercantil (M-D-M), sustituyó el encantamiento arcaico del mundo con un encantamiento fetichista de la sociedad mercantil.

2.2.3. La fase paleotécnica

La segunda fase en la historia del desarrollo de la técnica moderna es sumamente importante para los objetivos de este capítulo, pues permite comprender a partir de dónde arranca la crítica de Heidegger al mundo moderno.

La fase paleotécnica se inicia en 1760 con la invención de la máquina de vapor y finaliza formalmente en 1831, cuando se inventó la turbina hidráulica, sin embargo el dominio de esta fase se extiende hasta los inicios del siglo XX, aunque en otras geografías su dominio se extiende hasta la actualidad, por ejemplo, en aquellas partes del mundo en las que aún se trabaja con motores de diesel, lo que sucede hoy en países desarrollados como también subdesarrollados. Se trata de una época que se extiende a lo largo de casi ciento cincuenta años y que conocemos generalmente con el nombre de la época de la Revolución Industrial. Esta fase a la que nos referimos debe ser apreciada en toda su magnitud y por

ello, a decir del historiador inglés Eric Hobsbawm¹¹, debe considerarse como inauguradora de una nueva era en la historia humana, ya que el grado de transformación y afectación que trajo consigo hizo que surgiera una nueva civilización. Todo sistema de vida tradicional conocido hasta entonces tuvo que ser sustituido por el modo de vida propiamente capitalista, cuyo nuevo sistema de valores sociales se contraponía directamente a todo tipo de civilización gestada hasta entonces. En esta fase se presentó un revolucionamiento de los instrumentos productivos y del apareamiento de una nueva concepción de la vida y del mundo, cuyo estrago las sociedades padecen desde entonces y hasta la actualidad.

La fase paleotécnica surgió simultáneamente con el derrumbamiento de la sociedad feudal europea, pero la necesidad histórica de su surgimiento se corresponde con el inicio del capitalismo específicamente carbonífero. Alrededor del siglo XVII, en Holanda, el molino de viento medieval se volvió obsoleto al no poder adecuarse fácilmente a las innovaciones y nuevas exigencias del trabajo capitalista, que requerirán disminuir las distancias y los costos de producción en tiempo y dinero. De este modo, se hizo económicamente necesario un medio de generación de energía que fuera capaz de ser regulado artificial y mecánicamente, el cual, a diferencia de los molinos de agua o de viento, no obedeciera al azar ni a los accidentes y caprichos de la naturaleza, por ejemplo, que no dependiera de la variación de la fuerza fluvial o de la intensidad del viento según las distintas estaciones del año. Esta exigencia de orden económico-capitalista hizo que la energía que antes era producida por la fuerza del agua, del viento, de los animales o de los seres humanos tuviera que ser remplazada por la energía producida bajo condiciones no azarosas, como las de la máquina de vapor, la cual funcionaba indistintamente de la época del año, con o sin viento, con o sin agua, con o sin seres humanos.

En términos geográficos esta fase ya no tuvo su desarrollo en Italia o en la Europa mediterránea, sino en el norte de Europa. En esta fase fue cuando apareció Inglaterra sobre la escena mundial —el también llamado “País Negro”, en alusión a sus altos niveles de contaminación ambiental—. Así surgen en todo su esplendor las ciudades de Birmingham, Leeds y Glasgow. De esta época datan las típicas ciudades paleotécnicas, que son ciudades del

¹¹ Eric Hobsbawm, *La era del capital (1848-1875)*, Buenos Aires, Crítica, 2010, 359 pp.

hierro, como Nueva York, Filadelfia, Pittsburgh y Chicago, en Estados Unidos; París, Lille y Lyon, en Francia; y en una menor medida Hamburgo, Elberfeld-Barmen o Berlín en Alemania, lo mismo que Bombay o Moscú. En esta época surgen las primeras urbes citadinas e industrializadas tal y como las conocemos en la actualidad: sobrepobladas, llenas de caos, ruido, miseria, pauperización, contaminación, alboroto social, crimen y muerte. Un ejemplo de ello era desde aquel entonces la propia ciudad de Londres.

El material de trabajo de la fase paleotécnica ya no será la madera sino el hierro. Con el hierro se producirán las máquinas industriales, los ferrocarriles, los rieles, las fábricas modernas, los acorazados para la guerra, los buques, los puentes gigantescos, los edificios, así como cualquier objeto de la vida cotidiana, desde una cerradura y cualquier elemento de la cocina, hasta los metros de las diferentes capitales. Pero el dato más interesante radica en que para poder fundir el hierro se necesitó del carbón, único combustible con el que, a diferencia de la madera, se podían alcanzar los altos grados de temperatura que eran necesarios para fundir el hierro. Es por ello que esta fase está marcada por el capitalismo carbonífero, pues el carbón se convirtió en la fuente única para producir energía mecánica durante este periodo. Este hecho será clave para esta fase, ya que la civilización entera tendrá que girar en torno a la producción de hierro y la extracción de carbón. Es cierto que con anterioridad el carbón fue de uso general entre los fabricantes de vidrio, los cerveceros, los destiladores, los confiteros, los jaboneros, los herreros, los tintoreros, los fabricantes de ladrillos, los caleros, los fundidores y los estampadores de algodón; pero únicamente el capitalismo del siglo XVIII explotó e hizo indispensable su utilización para poder forjar el hierro y, sobre todo, porque su extracción había resultado ser uno de los negocios más redituables desde al menos 200 años atrás. Más eficaz y menos costoso, pero sobre todo por ser un gran negocio, los capitalistas descubrieron una fuente de energía que permanecía inédita hasta entonces y que era más espléndida que todas las riquezas de las Indias occidentales, es decir, el carbón.

En torno a la explotación del carbón surgió una cantidad de inventos que hoy son cotidianos. Del carbón surgió la mina. De la mina surgió la bomba de vapor y luego la máquina de vapor, posteriormente apareció la locomotora de vapor y, después, por derivación, el

barco de vapor. De la mina surgió la escalera mecánica o el ascensor, que se fabricó inicialmente para ser utilizado en las minas para elevar el carbón al nivel de la tierra y sólo posteriormente se empleó en fábricas de algodón o en los trenes subterráneos para facilitar el transporte público urbano. A su vez, el trabajo del hierro que había sido perfeccionado desde la fase anterior por la demanda militar, tuvo que ser producido a una mayor escala y sólo así se pudo producir el buque de hierro, para ello se hizo necesario el alto horno y la bomba de vapor. Todo esto derivó en una alta producción de la industria metalúrgica.

Fue así como el hierro cubrió todos los espacios humanos y, aún más, logró convertirse en símbolo de progreso e incluso en un valor estético apreciable. Esto hacía que la gente pensara que el “progreso” venía acompañado del hierro y era el hierro el elemento que le daba su toque de belleza a las construcciones y a las ciudades. Por ello es que en estos años el color negro se convirtió en estéticamente bello. El barco Titanic resultó ser una de los ejemplos del desarrollo de la industria siderúrgica. El Titanic fue apreciado por su magnitud y belleza. Hoy, irónicamente, el Titanic puede ser considerado como una metáfora de esta fase paleotécnica: se trata de una época condenada a su hundimiento. Es cierto que para muchos el hierro produjo una fascinación desmesurada, expresada por ejemplo en el gran monumento dedicado a la época paleotécnica, la Torre Eiffel; no obstante para otros el hierro siguió siendo frío, inerte, sin valor estético y, aún más, en algunos lugares se convirtió en el símbolo de la destrucción. Heidegger debía estar incluido entre estos últimos.

En esta época paleotécnica surgen la organización, la estandarización, la eficiencia, la reglamentación de la producción, la puntualidad y exactitud del tiempo, la precisión, así como el trabajo en serie, estandarizado y especializado. Surge también la doctrina del progreso, la idea de las clases sociales y el gran mito moderno, la idea del Estado-nación, y el nacionalismo inherente a ésta. Por primera vez aparecieron las largas y extenuantes horas de trabajo que se prolongaban más allá de 14 horas. En esa fase fue cuando surgió el trabajo infantil y femenino en las fábricas textiles, que resultaba más redituable, pues estaba infravalorado y era pagado por debajo de su valor, profundizándose desde entonces el papel ya de por sí degradado de los niños y de las mujeres al interior de la sociedad. No por casuali-

dad esta época se exacerbó el patriarcalismo en la sociedad¹² y fue también cuando se radicalizó escandalosamente la misoginia, al tiempo que se volvían de uso corriente el sadismo y las perversiones sexuales perpetradas en contra de las mujeres.

Con el maquinismo de la industria moderna apareció la inanición de los sentidos corporales. La tortura del trabajo, las restricciones, el agotamiento del cuerpo físico y la explotación hicieron que brotara un nuevo género humano, conformado por inválidos, mutilados e incapacitados: los obreros industriales. Tenía toda la razón Marx cuando denunciaba este fenómeno en *El capital* al explicar que “todos los métodos para desarrollar la producción se trastruecan en medios de dominación y explotación del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado”.¹³ Y cuando Marx ocupaba la palabra mutilación lo hacía tanto en el sentido literal de la palabra como en el figurado. En el sentido literal porque, como reconoce el propio Mumford, una de las características de la industria fabril paleotécnica es su alto grado de peligrosidad, ya que con ella los obreros perdían habitualmente los miembros de su cuerpo al trabajar con las peligrosas máquinas de acero. Se trataba de procesos productivos sumamente sanguinarios en los que los accidentes de trabajo eran cosa cotidiana, además de que las propias máquinas no estaban diseñadas para proteger al trabajador, ni tampoco existían protocolos de seguridad en las fábricas. Otra forma de mutilación corporal fue la que apareció con la alta especialización y automatización de los procesos productivos, en la que los obreros eran personas que, de un conjunto de potencialidades de uso de su cuerpo, sólo utilizaban uno de sus miembros para trabajar, y en algunos casos movían un solo dedo, como si sus demás partes corporales no existieran; eran seres humanos desmembrados físicamente porque de ellos sólo se necesitaba una brazo para jalar una palanca o sólo un par de ojos para vigilar el marcha de la banda mecánica, fuera de uso no se necesitaba otra parte de su cuerpo.

Por otra parte, hablar de una “mutilación corporal” del obrero es correcto en el sentido figurado, debido a que es a lo largo del desarrollo de la industria paleotécnica que los seres humanos experimentaron un retroceso en el refinamiento de la percepción sensorial que

¹² Silva Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, México, Pez en el árbol, 2013, 412 pp.

¹³ Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 2005, t. I, vol. 3, p. 804.

habían ganado con el desarrollo de la fase eotécnica. La salud, la fuerza física y la vida sexual eran cosas que los trabajadores conocían sólo a medias y siempre en constante menoscabo. El obrero tuvo que sacrificar su fortaleza física, su digestión, su vida sexual y su salud corporal y psicológica a favor de incrementar la productividad capitalista que era exigida en las fábricas. En estos años, al mismo tiempo que surge los fabulosos puentes de hierro y los rascacielos de hierro, aparece también el lacerante corsé de hierro que utilizaban las mujeres para delinear sus cuerpos. También aparecen las bebidas como la ginebra, el ron, el whisky y el tabaco fuerte, productos que no fueron creados para paladear sino para encubrir otros sabores aún peores, ya que, a causa de que en las fábricas los obreros comían alimentos echados a perder y de mala calidad, debían beber whisky y fumar para poder quitarse el mal el mal sabor de boca; ese sabor amargo y rancio que permanecía por horas en sus paladares por la comida pútrida. Piénsese que los trabajadores no bebían alcohol por la necesidad de permanecer embrutecidos y evadir con ello la realidad, sino que lo hacían para paliar el insoportable sabor putrefacto de la comida.

Nótese cómo fue que del refinamiento de la sensibilidad y de la potenciación del éxtasis sensorial descubierto y promovido por la fase eotécnica durante los siglos X-XIII, se transitó a una mutilación de la sensibilidad y a un empobrecimiento de los sentidos. Es por aquello que para casi cualquier punto de vista, la Revolución Industrial no hizo más que provocar estragos en la existencia humana o radicalizar los existentes.

En términos culturales, en esta época paleotécnica ocurrió el tránsito que sustituyó los “valores de la vida” por los “valores del dinero”. Surgió así la concepción cuantitativa de los valores humanos. También apareció el *homo economicus*, el cual, a decir de Mumford, fue el resultado del excesivo racionalismo y se trató de aquel tipo de ser humano que estuvo en la capacidad de sacrificar la mayor parte de los placeres y deleites normales de la existencia, todo ello por estar a favor tras la persecución del dinero¹⁴.

No obstante, la mayor devastación en términos ontológico-existenciales —tal y como lo piensa Heidegger— consistió en que la implantación del *homo economicus* implicaba arrasar con el pasado, con la historia de los seres humanos. El individuo de la época pale-

¹⁴ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, p. 196. También José María Mardones, *El hombre económico. Orígenes culturales*, Madrid, Ediciones SM, 1994, 51 pp.

otécnica era aquel que, en pos del futuro, estaba en capacidad de eliminar su raíces culturales tradicionales que estorban para la creación de la vida productivo-cuantitativa: su lengua, su antiguas formas culturales, sus usos y costumbres, en suma: su identidad. El capitalismo exigía de los seres humanos la eliminación de la identidad, de su historia concreta, y en otros procesos sociales exigió que las personas redujeran la presencia de sus características identitarias, a fin de poder alcanzar aquello que Bolívar Echeverría, replanteando a Roland Barthes, re-denominó el “grado cero de la identidad”.¹⁵

Por otra parte, una de las grandes afectadas por el proceso de industrialización que vino junto con la fase paleotécnica fue la naturaleza. Su devastación era evidente desde todo punto de vista, aunque resultaba ser el alto costo que la civilización debía pagar para poder gozar de las hazañas del progreso. La contaminación atmosférica por *smog* hacía que la percepción de habitar en la ciudad fuera la de vivir en un infierno. Por primera vez se contaminan las aguas de los lagos, ríos y mares con productos químicos provenientes de la industria y de los desechos humanos que se originaban en las grandes urbes que aún no contaban con sistemas de cañerías. Con ello también se presentó una serie de enfermedades derivadas de la contaminación, y que hasta el día de hoy son preocupantes. No obstante, una de las devastaciones naturales más importantes fue la que se dio con la tala de los bosques. Ciertamente, el material de trabajo exclusivo de la fase eotécnica era la madera, pero la tala de los bosques nunca fue tan grande y preocupante como la que ocurrió a partir de la Revolución Industrial. Ello se debía a que el principal negocio de la época, la extracción de carbón, requería de grandes cantidades de madera para el apuntalamiento de los túneles en las minas. Así, las comunidades observaron la desertificación de sus paisajes, perdiendo la fuente primordial de su economía campesina: el bosque. Por ello, no es fortuito que la defensa del bosque en cuanto hogar, como *Heimat*, será uno de los discursos político-étnico principales de Heidegger y que, no obstante, este punto es uno con los que el discurso del *ethos* clásico de la modernidad, intelectualista e ilustrada, ha denostado más fuertemente la obra del filósofo alemán, al acusarlo de campirano y de retrograda, al querer endilgar a

¹⁵ Vid., Roland Barthes, “El grado cero de la escritura”, *El grado cero de la escritura: seguido de nuevos ensayos críticos*, México, Siglo XXI, 2000 y Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010.

Heidegger un presunto intento de regresar a la vida pueblerina de la época medieval. El tema es complejo, por lo pronto baste advertir que la devastación del planeta que comenzó con la industrialización forma parte de una de las bases histórico-materiales para que no fortuitamente brote todo un conjunto de discursos polifacéticos que pugnen por la defensa del bosque como hogar. Heidegger debe ser ubicado entre esta serie de discursos sumamente variados, dentro de los cuales ciertamente se encontraba incluida una vertiente peligrosamente conservadora y reaccionaria.

En resumen: las líneas anteriores que describen la fase pelotécnica hablan de una modificación sobre la idea y el trato que el ser humano da hacia la naturaleza. Ésta es una de las principales causas para que Heidegger se alce en contra de la técnica moderna. En sus escritos más famosos sobre la técnica¹⁶, Heidegger se refiere a las consecuencias negativas provocadas por la fase paleotécnica. De este modo, sin que Heidegger conociera la distinción de las tres fases en la historia de la técnica moderna propuesta por Mumford, la crítica del pensador alemán se refiere únicamente a la segunda de ellas, a la paleotécnica; criticando así la destrucción provocada por la revolución industrial. El autor de *Ser y tiempo* hace referencia a la fase paleotécnica cuando explica cómo es que la técnica moderna trae consigo una transformación radical en la concepción de la naturaleza, dejando de ser percibida como fuente nutricia y dejando de tener la antigua figura indómita y agreste que ella poseía en las sociedades pre-capitalistas. Para nuestro autor, la naturaleza se convierte en *Bestand*, en un reservorio inagotable de energías productivas para la industria moderna. Ésta fue la nueva percepción que de la naturaleza creó la industria paleotécnica.

Liberado de toda atadura medieval, el hombre moderno de la fase paleotécnica ya no vive sometido bajo el temor de Dios. Por el contrario, comienza a desplegarse desde sí mismo y para sí mismo. Con este hecho, el hombre moderno pasa a ser el fundamento de todo ente y de la realidad; se desplaza sobre todo lo “otro”. Lo domina, lo calcula, le impone sus leyes, lo someta a reglas, lo racionaliza, lo modifica, en suma, lo vuelve un objeto tanto para sus representaciones como para sus manipulaciones. Para Heidegger, lo determi-

¹⁶ “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 9-32 y “Das Ge-Stell”, *Bremer und freiburger Vorträge*, GA 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, pp. 24-45.

nante de la época moderna es que el ser humano se ha convertido en sujeto: en fundamento omnipotente. Éstas son características de la modernidad que sólo se pudieron configurar con el dominio de la fase paleotécnica. Desde entonces la modernidad se distingue por su cientificismo y su cognocentrismo, por ser el sujeto quien domina al objeto y por ser éste lo que se convierte en lo opuesto al sujeto, lo que está frente a él y, como tal, posibilitado para ser manipulado por el ser humano y en su beneficio.

La naturaleza, por su parte, se transforma en objeto de estudio o de experimentación; es por ello sometida a leyes, ya que, como escribe Gilbert Hottois, “quien conoce la causa de un fenómeno natural, se vuelve el Señor de este fenómeno”.¹⁷ Por su parte, será Empédocles, el personaje proto-modernista de la oda trágica de Hölderlin, quien exclame: “la naturaleza es mi criada”¹⁸. Con todo ello se rompe la posible de percibir la relación orgánica y recíproca entre el ser humano y la naturaleza que ofrecía la fase neotécnica, entorpeciendo así la realización del “trabajo dialéctico” entre naturaleza y hombre —como piensa Marx¹⁹—; una relación en la que ambos entran en un proceso metabólico. Surge entonces en el ser humano la concepción de que la naturaleza es algo que puede ser dominado, ella puede ser “civilizada” e integrada a la vida industrial-capitalista. Así fue como comenzó la lucha por el dominio del territorio, la ocupación del espacio terrestre, la conquista del universo, etc. Así, fue como el ser humano moderno se asumió como el centro de todo y, según Heidegger, con ello usurpó el lugar del Ser y se asumió dueño del ente. La época moderna es por ello la completa —pero aparente— asunción del hombre.

De este modo, cuando Heidegger realiza una crítica a la técnica moderna se refiere entonces exclusivamente a la fase paleotécnica de la descripción hecha por Mumford. Para Heidegger la historia de la técnica moderna podría ser dividida simplemente en dos fases: una que a su propio decir él denomina “técnica moderna”; y otra que, sin ser denominada por él de un modo específico, nosotros podríamos nombrarla como “técnica antigua” o “pre-moderna”. Heidegger no dedica espacio para describir en qué consiste el mundo de la “técnica antigua”. En sus ensayos sólo describe la técnica moderna, de la que podríamos

¹⁷ Gilbert Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Catedra, 1999, p. 499.

¹⁸ Friedrich Hölderlin, *Empédocles*, Madrid, Hiperión, 2008, pp. 255-257.

¹⁹ Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 2008, t. I, vol. 1, pp. 215 y ss.

decir que la primera peculiaridad de la técnica moderna que él resalta —y que corresponde a la fase paleotécnica de Mumford— consiste en que ella tiene una actitud desafiante, retadora (*Herausforderung*) en contra de la naturaleza. Esto hace diferente a la técnica moderna de la técnica antigua. La técnica moderna es un desafío porque el hombre moderno reta, exige y reclama de la naturaleza el suministro de materia prima que pueda ser extraída y almacenada. La producción moderna resulta ser una actividad desafiante en contra de la naturaleza, a fin de que ella opere bajo las leyes del rendimiento, ya que le exige la máxima utilización con el mínimo gasto y, a su vez, la coloca como un depósito dispuesto para la distribución de lo almacenado. Ello ocurre sistemáticamente y a la manera de un círculo vicioso en donde todo puede ser utilizado y nuevamente reincorporado.

Un segundo rasgo fundamental de la técnica moderna es que la naturaleza es convertida en un conjunto de recursos disponibles, un almacén o depósito de energías para el uso de la técnica. La naturaleza se vuelve un reservorio y el ser humano se convierte en un cúmulo de solicitudes. El ser humano considera a la naturaleza, escribe Heidegger, como “una gigantesca estación de gasolina”²⁰. Así, para nuestro autor, todo aquello que vemos en la naturaleza, son sólo existencias disponibles, *Bestanden*: mercancías, reservas, productos, *stocks*. De este modo, la época técnica hace que el individuo vea en su entorno únicamente un conjunto de recursos. Pero para Heidegger, el hombre moderno se enorgullece de sentirse el Señor de la Tierra, sin observar que él mismo ya es una existencia disponible. Así, el hombre moderno deja de ser libre y se ancla a sus propias creaciones. Se convierte, diría Marx, en un ser enajenado, que existe sin capacidad de decidir sobre su propia vida política; cuya capacidad subjetivo-creadora ha sido transferida y cedida a los objetos técnicos para que sean éstos los que realicen y decidan sobre el control humano.

En conclusión, desde el siglo XVII y hasta el día de hoy, se sabe que la fase paleotécnica resultó más devastadora de lo que contribuyó al perfeccionamiento humano y social. Este hecho tiene que ver con que la técnica desarrollada en esta fase estaba diseñada estructuralmente para satisfacer la ganancia capitalista. Esto hizo que las innovaciones técnicas y mecánicas florecieran a expensas de realizar mejoras en la vida humana, preocupación ésta

²⁰ Martin Heidegger, *Serenidad*, p. 23.

que había sido la lucha principal de los gremios artesanales y de los grupos campesinos desde el siglo XI al XVI, y, así, la técnica iba perdiendo el fuerte sentido de desarrollo social que había tenido durante aquellos siglos anteriores, mientras que entregaba sus beneficios a los incipientes monopolios capitalistas que operaban con el respaldo y complicidad de los gobiernos locales, los cuales se encargaban de expedir leyes y de legitimar el uso de la violencia para que, mediante cercamientos, razias y persecuciones, se obligara a los campesinos a emplearse como obreros asalariados. Así fue como nació la “lucha de clases” moderna, la cual de ningún modo fue un invento nuevo, porque, tal y como sucedía en las sociedades primitivas, sólo se renovó la necesidad de la lucha por la existencia, del vasallaje, de la estratificación social, la de la lucha constante entre amos y esclavos, una lucha que, a diferencia de la lucha primitiva por la existencia, se encontraba apoyada ahora por la objetividad y veracidad incontrovertible que sólo podía otorgar la ciencia, la idea de “la supervivencia de los más adaptados” (Darwin, Spencer, Malthus). La primitiva “ley del más fuerte” se encontraba ahora “modernizada” y legitimada por la ciencia.

A medida que la industria se perfeccionó mecánicamente, se produjo más atraso y mayor miseria desde un punto de vista social. Existía una industria insegura, cruel y sanguinaria; una vida social desequilibrada, un empobrecimiento de los recursos intelectuales y un ambiente físico y natural depauperado y desertificado. Piénsese que en estas mismas fechas surgen los trabajos de Émile Durkheim —considerado el padre de la sociología— en los que estudiaba tanto las anomías como el suicidio, que ya desde entonces era un problema social preocupante, tema éste que en el mismo tono ocupará la reflexión de Mill o también del propio Marx. Es interesante no perder de vista que los primeros estudios de la sociología se deben al incremento alarmante de las “enfermedades sociales”, entre las que, por ejemplo en Inglaterra, estaban incluidas la locura, la criminalidad y la indigencia. Parece que tenía razón Marx cuando explicaba que el aumento de la locura y de la indigencia corría al parejo del incremento de los números en las exportaciones y de la riqueza²¹. He ahí una clave para comprensión de los malestares sociales modernos.

²¹ Karl Marx, “El aumento de la locura en Gran Bretaña” y “Población, criminalidad e indigencia”, en *Artículos periodísticos*, Barcelona, Alba, 2013, pp. 113-120 y 121-128.

Esta aparente contradicción en la vida social encuentra su explicación en que el fenómeno del capitalismo sólo potenció y promovió el desarrollo de la técnica paleotécnica en su aspecto cuantitativo, aspecto que es el que produce la generación de riqueza abstracta y que hace posible la valorización del valor, mientras que fue bloqueado el aspecto cualitativo de la técnica moderna que venía desarrollándose desde la fase eotécnica, aspecto éste que se encarga justamente de generar la riqueza concreta y que se acompaña del bienestar social.

Este tema fue estudiado por el propio Karl Marx en su libro *El capital*, y es el tema que subyace a la formulación de la “ley general de acumulación de capital”²². Marx descubre que desde el siglo XV pero sobre todo desde el siglo XVIII, con la Revolución Industrial, la dinámica capitalista únicamente actualizó y privilegió en la neotécnica la capacidad de producir *cuantitativamente*, esto es, producir más en el menor tiempo posible y con el mínimo costo, a fin de obtener un incremento del valor del producto al momento de salir a la circulación. Se trata de una modificación multicientenaria que, a fin de privilegiar el aspecto cuantitativo en las tecnologías de producción, debió introducir, en cada innovación técnica que se realizaba, un perfeccionamiento cualitativo en la estructura de los instrumentos de producción a fin de potenciar la producción cuantitativa de ellos. La “ley general de acumulación de capital” explica cómo es que entre mayor cantidad de dinero invertía el capitalista en el “capital constante”, se producía un perfeccionamiento cualitativo en la estructura técnica de los medios de producción, dirigido a favorecer el aspecto cuantitativo en la producción capitalista; hecho éste que se reflejaba en una disminución cuantitativa en la cantidad de dinero que el capitalista debía invertir en su “capital variable” y que, finalmente, producía un empobrecimiento cualitativo en la riqueza de la vida social de los trabajadores obreros, quienes, al pasar a formar parte del “ejército industrial de reserva”, no encontraban una manera de solventar las condiciones mínimas necesarias para poder reproducir su existencia cotidiana.

De forma unilateral y desde entonces, el capitalismo únicamente impulsa y desarrolla la producción dirigida cuantitativamente, a expensas de empobrecer el aspecto cualitativo y

²² Karl Marx, “La ley general de acumulación capitalista”, *El capital*, México, Siglo XXI, 2005, t. I, vol. 3, pp. 759-890.

emancipador de las nuevas técnicas de producción. Con ello, el capitalismo imprime progresivamente un sesgo profundo al campo instrumental de la técnica moderna; a expensas de impedir el uso lúdico-recreativo de la neotécnica. Desde entonces, la estructura técnica de los instrumentos está diseñada para privilegiar la producción cuantitativa y no el perfeccionamiento cualitativo de la existencia humana. Al respecto, Max Horkheimer afirmaba certeramente: “las máquinas se han convertido en medios de destrucción; y esto no solamente en un sentido literal, pues en lugar de volver superfluo el trabajo han vuelto superfluos a los trabajadores”.²³ Tal fue siempre el sentido del perfeccionamiento en el aparato productivo industrial: acumular ganancia a expensas de recortar el gasto en los salarios y, con ello, retirar a la población el derecho a la reproducción, haciéndolos innecesarios para el trabajo al convertirlos en población excedentaria superflua.

Mumford manifiesta correctamente que “la máquina tenía un sesgo anti-social, tendía por razón de su carácter ‘progresivo’ a las más descaradas [*naked*] formas de explotación humana”.²⁴ Fue así como entre la gente apareció la conciencia de la degradación humana que venía aparejada con el trabajo explotado. A diferencia de hoy, en aquel entonces todo mundo sabía que el capitalismo traía consigo la vida miserable, la destrucción del medio ambiente, la devastación de los bosques, a fin de satisfacer el poder financiero, militar e industrial. Ello se sabía y se experimentaba en la vida cotidiana al menos cien años antes de que Walter Benjamin escribiera la famosa tesis IX, que explica incomparablemente que aquello que nosotros, los seres humanos del siglo XX, llamamos “progreso”, representaba en realidad ya desde el siglo XVIII y XIX la evidente destrucción.

2.2.4. La fase neotécnica

La última fase, la neotécnica, no deja de representar un *continuum* de la fase anterior, debido a que se considera un perfeccionamiento de la industria capitalista de la Revolución Industrial, aunque ciertamente más “ecológico” y más amable con el medio ambiente. Ciertamente, la fase neotécnica no se encuentra revestida de tanto interés para nuestro tema,

²³ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, México, Itaca, 2006, p. 29.

²⁴ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, p. 160.

pues lo que en verdad importaba era mostrar el fuerte revolucionamiento técnico que vivieron las sociedades entre el tránsito de la fase eotécnica a la paleotécnica. No obstante, la describiremos brevemente porque sus desarrollos tecnológicos, junto con los paleotécnicos, son los que siguen reinando y causando estrago actualmente.

El prefijo “neo-” hace referencia a lo que Mumford quiso denominar la fase nueva o reciente de la técnica moderna, debido a que para su época era la fase de más reciente aparición. Cronológicamente aparece en 1832 con la invención de turbina hidráulica del francés Benoit Fourneyron, cuya capacidad de 500 caballos de fuerza superó en 10 veces a la máquina de vapor. En términos estructurales, esta fase se encuentra marcada por la invención de la electricidad y de las aleaciones, las cuales permitieron el incremento en la eficiencia de los generadores de energía, multiplicándola de tres a nueve veces, esto a su vez produjo una transformación radical en la generación de fuerza motriz, que resultó sumamente beneficiosa para la fábrica y que, inmediatamente, tuvo efectos al sugerir nuevos principios para la utilización del medio ambiente en su conjunto. En términos geográficos fue una fase que se extendió posteriormente por todo el mundo, pero que en los años de su apareamiento lo hizo en ciudades de Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos.

La necesidad histórica de su surgimiento evidentemente es económica y es en realidad producto de la necesidad de corregir el alto costo y la alta contaminación que se generaba en las ciudades por la quema de carbón, ello trajo la necesidad de explorar nuevas fuentes de energía que fueran menos contaminantes y también más eficaces. De aquí que las centrales eléctricas, ocupadas por primera vez en el último cuarto del siglo XIX, fueran un ejemplo típico de esta fase. Desde el principio, esta fase estuvo marcada por la conquista de una nueva forma de energía: la electricidad. De este modo, la introducción del motor eléctrico produjo una transformación dentro de la fábrica que conllevó al desplazamiento del proletariado, ya que, al simplificarse el diseño de las turbinas eléctricas, pudieron colocarse motores individuales donde se necesitaran, esto puede verse reflejado hoy en el uso de motores domésticos.

A diferencia de la fase anterior, la industria neotécnica dio una gran importancia a la seguridad del obrero en la producción fabril. La maquinaria automática intentó remplazar el

trabajo peligroso que antes hacían los obreros y ocupó el lugar de la energía humana. El trabajador, en vez de ser una fuente de trabajo, se convirtió en un observador y regulador del funcionamiento de las máquinas. Asimismo, las máquinas eran más seguras y limpias, y en las fábricas hubo una disminución de los accidentes laborales, característicos de la etapa anterior.

2.3. Conclusión

Entre el siglo X y XIII, aunque fuera por un solo momento en la historia de la humanidad, la vida social dejó de estar entregada a la guerra y a la represión productivista, características propias de las sociedades de escasez. Ciertamente no durarían mucho los mejores años de esta fase porque poco tiempo más tarde, después del siglo XIII, los inventos positivos de la eotécnica comenzarán a ser fomentados por una industria cuyo núcleo productivo radica en demostrar su capacidad de aniquilación humana: la industria militar. Sin embargo, entre el siglo XIII y XV permanecerán en pugna estas dos principales pero contrapuestas tendencias civilizatorias de ocupar la técnica moderna, la una con una función lúdica, recreativa y social; la otra con una fuerte preferencia bélica, represora y enfocada en el aprovechamiento de los beneficios técnicos exclusivamente para algunos cuantos. Hacia el siglo XV y XVI, esta pugna se resolverá —ocioso es siquiera mencionarlo— a favor del uso mercantil y belicoso de la técnica moderna.

Heidegger dirige su crítica exclusivamente en contra de la fase paleotécnica de la historia de la técnica moderna. Ésta es la técnica destructiva, basada en la explotación de los seres humanos y de la naturaleza.

Lo que se sigue de lo expuesto con anterioridad es que son infundadas o demasiado rápidas las críticas dirigidas en contra de Heidegger por considerar que su pensamiento es anti-tecnológico. Son críticas sumamente parciales, pues Heidegger no rechaza todo el mundo tecnológico moderno en su conjunto, sino sólo el que se generó a partir de la fase paleotécnica. Reclamar a Heidegger su tecnofobia implica decir que se debe estar a favor

de los desarrollos técnico impulsado por la fase paleotécnica, misma que es la que hoy mantiene amenazado al planeta con su destrucción. Irónicamente, descalificar a Heidegger por su carácter pueblerino que lo lleva a no comprender el progreso y bienestar que se han hecho posibles en los dos últimos siglos, implica avalar que es ese mismo bienestar y progreso los que han impulsado la destrucción no sólo de la naturaleza sino también de un conjunto de relaciones sociales asociadas con recreativos y más progresistas de lo que resultaron las relaciones sociales de la así llamada sociedad civil burguesa.

En conclusión, los datos de la fase eotécnica son importantes porque cuando Heidegger realice un defensa del mundo tradicional se referirá justamente a este mundo que es anterior al desarrollo paleotécnico, anterior a la Revolución Industrial del XVIII, y si hará una defensa de este mundo se referirá justamente al mundo potencializado por la fase eotécnica de la modernidad. A diferencia de algunas partes de Inglaterra que le darían fama de ser un país industrializado, en Alemania el predominio del mundo eotécnico fue bastante tardío y se extendió hasta bien entrado el siglo XIX, viniendo a ser derrocado en la segunda mitad del siglo XX. El pensamiento político y profundo de Heidegger será una consecuencia directa de estos hechos. La crítica de Heidegger a la técnica moderna se refiere únicamente a la fase paleotécnica y no a la fase anterior, la eotécnica, que hemos reseñado ahora. Ya desde *Ser y tiempo* existe un rechazo a la industrialización paleotécnica de Alemania que se expresa cuando Heidegger recurre al ejemplo (que reiterará varias veces en su obra) de que el río Rin —otrora motivo para la meditación de Hölderlin— se convierte en el sitio para la construcción de una planta hidroeléctrica.²⁵

²⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 84; *Sein und Zeit*, GA 2, p. 95.

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar, “Definición de modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, pp. 13-33.
- Georgius Agricola, *De re metallica*, Salisbury House (Londrés), The mining magazine, 1912, 640 pp.
- Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 9-32, (La estrella polar, 30).
- Hobsbawm, Eric, *La era del capital (1848-1875)*, 6ª ed., trad. de A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, Buenos Aires, Crítica, 2010, 359 pp.
- Marx, Karl, *El capital*, México, Siglo XXI, 2005, t. I, vol. 3, p. 804.
- Mardones, José María, *El hombre económico. Orígenes culturales*, Madrid, Ediciones SM, 1994, 51 pp.
- Mumford, Lewis, *El pentágono del poder. El mito de la máquina. Volumen II*, trad. de Javier Rodríguez Hidalgo, Madrid, 2011, Pepitas de Calabaza, 799 pp.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, trad. de Constantino Aznar de Acevedo, Madrid, Alianza, 1979, 522 pp., (Alianza Universidad).
- Sartre, Jean-Paul, “Escasez y modo de producción”, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2011, p. 278 y ss.

CAPÍTULO TERCERO

LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DEL CAPITAL Y EL DESARRAIGO

No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.
Karl Marx¹

3.1. Introducción

Dos podrían ser los aspectos más importantes que marcaron la vida y la obra de Heidegger antes de que él derivara en el terreno de la filosofía: su sólida formación inicial ligada al catolicismo y el fuerte arraigo a su *Heimat*. De este último aspecto se deriva uno de los temas principales en su obra: la necesidad en el ser humano de poseer lo que podríamos denominar una *Bodenständigkeit*, es decir, la necesidad ontológica de estar sobre un piso, sobre una tierra; o bien, traducido literalmente: “el estar sobre un suelo”. La insistencia sobre este punto, expresada de muchos modos y en cada una de las etapas de su pensamiento, es producto de un hecho histórico concreto, cuyo acceso quisiera esbozar en este apartado: la acumulación originaria.

Si es que Hegel tiene razón acerca de que las cosas verdaderamente importantes no llegan por una vía positiva, sino por una vía negativa, entonces Heidegger no piensa la *Heimat* porque le interese hablar de la pintoresca existencia pueblerina, sino porque en la sociedad moderna es imposible el habitar, ni siquiera es posible vivir en aquellos lugares donde tradicionalmente se vivía en arraigo. Por ello, si a Heidegger le interesa hablar del habitar no es porque tenga en mente una idea prototípica de cómo debe ser en el presente o de cómo debió ser en el pasado el habitar humano, sino por el hecho de que el ser humano moderno es incapaz de habitar en alguna parte.

Por ello, Heidegger aparece como un pensador de la *Heimat*, aunque en realidad deberíamos decir de la *Heimatlosigkeit*, es decir, de la ausencia de *Heimat*, porque él habla de la importancia del habitar a partir de la experiencia actual de que el ser humano ya no habita en ningún lugar, ya no tiene un hogar en ninguna parte. Heidegger se interesa por lo

¹ K. Marx, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, pp. 26-27.

que podríamos denominar *Bodenständigkeit*, es decir, el hecho o necesidad del ser humano de estar parado sobre una tierra propia; pero si Heidegger se interesa por acentuar este hecho es porque actualmente nadie puede estar parado sobre la tierra, y, en cambio, lo que se ha convertido en una condición de la modernidad es el desarraigo, la *Entwurzelung*.

En lo que sigue, intento explicar cuál podría ser el fundamento histórico-material para las reflexiones de Heidegger sobre el desarraigo. Para ello intento entrever cómo es que el tema del desarraigo se conecta con una dinámica consustancial al fenómeno capitalista y que consiste en disolver las antiguas relaciones sociales de los seres humanos entre sí y de su entorno, disolviendo el arraigo del campesino a su tierra, y generando la disolución de la identidad comunitaria.² Esta disolución la documenta Marx enfatizando el tema del despojo de tierras perpetrado por el capitalismo en contra de los campesinos, hecho éste que sirvió de base para el proceso de acumulación originaria, pero que también es la causa histórico-material que explica el actual proceso de desarraigo cultural y ontológico por el que han debido pasar las sociedades campesinas.

3.2. La producción material y la producción de la conciencia

Si los presupuestos básicos de los que Marx parte no se equivocan, entonces es cierto que toda forma de pensamiento humano, toda forma de la conciencia, tiene arraigado su fundamento en la producción material de la vida social, en las condiciones económico-estructurales de una época. La así llamada postura materialista de Marx se caracteriza por hallar la explicación de la conciencia humana y de las relaciones sociales en un fundamento no sólo histórico sino también material y económico. Las formas de pensamiento y de la conciencia social, explica Marx, encuentran su explicación racional en el modo cómo los seres humanos llevan a cabo su vida económico-material. Así lo sentencia Marx en una de sus frases más celebres: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político e intelectual de la vida en general”.³

² Karl Marx, “Formas que preceden a la producción capitalista”, *Fundamentos elementales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XIX, 2011, vol. 1, p. 458.

³ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 4-5.

Al contrario de lo que creían los idealistas —que el mundo era una emanación directa de la conciencia subjetiva, desvinculada de la insensatez del mundo objetivo—, Marx postula que el ser humano es un ente histórico y social, cuya forma de ser, de comportarse y de pensar, encuentra su base explicativa en el modo de producir y reproducir su vida material y en el modo de llevar a cabo su vida económica, es decir, en el modo de producir, consumir y distribuir la riqueza material. La explicación resultaba grotesca para su época, pues la conciencia humana no podía explicarse por la vida material. La conciencia y la materia eran, según los idealistas, dos circuitos que no se conectaban nunca y que tampoco era deseable que así lo hicieran.

Fue en su famoso prólogo al libro de 1859, *Contribución a la crítica de la economía política*, donde más ofreció magistralmente la explicación de esta forma de considerar lo real, haciéndolo en los siguientes términos:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres, que se desarrollan dentro de la producción y del intercambio material, cambian también, al cambiar la realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.⁴

Marx echa por tierra el presupuesto de que la conciencia humana podía explicarse por sí misma al sostener que para comprender la conciencia humana se debía recurrir al fundamento material en medio del cual ella se movía: “[...] se debe explicar una conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas productivas y relaciones de producción”.⁵ Con ello, Marx pone fin a las explicaciones idealistas y metafísicas —o al menos así debía haber sucedido—, y sienta las bases para comprender el origen de la conciencia individual y social a partir de las contradicciones, tensiones y conflictos que surgen entre la vida material y las relaciones sociales de producción de la sociedad.

⁴ K. Marx, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, pp. 26-27.

⁵ K. Marx, “Prologo”, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1990, p. 5.

Para Marx, las “relaciones sociales de producción” son la interconexión meramente humana en una sociedad, es decir, son el vínculo social, histórico y político —y por ello mismo contingente y artificial— lo que hace posible la interacción entre las fuerzas productivas materiales, ese conjunto de factores (medios de producción, fuerza de trabajo y naturaleza) que sin un elemento social que los vincule serían mera naturalidad y materia inerte, in-humana, a-social, a-histórica y a-política. Con ello Marx da un giro al modo de concebir la constitución de lo real. Lo que el ser humano se representa como realidad, la forma de su conciencia, tiene su origen explicativo en un conjunto de tensiones y contradicciones que se juegan en el proceso productivo de su vida material-concreta; no así en las elucubraciones y chapucerías de la conciencia de un sujeto individual:

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.⁶

Si esto es así, lo mismo sucede con el pensamiento de Heidegger: su pensamiento no nace *ex nihilo*, ni sólo es un producto de su conciencia subjetiva individual. Es un pensamiento que se debe ubicar en medio de fuertes tensiones económico-materiales, por una parte, e ideológico-sociales, por otra; tensiones que se originan en una época en la que el proyecto de modernización capitalista está haciendo estallar por los aires el conjunto de convicciones sobre las cuales se había venido moviendo el ser humano moderno y pre-moderno. El de Heidegger es un planteamiento estrictamente filosófico que, a juzgar por los pensamientos que expresa, tiene que ser producto en una fuerte medida del gran proceso de acumulación originaria y de sus consecuencias sobre las poblaciones agrarias. Hay que ubicar al pensamiento de Heidegger en medio de las fortísimas tensiones provocadas por el capitalismo entre el fin del siglo XIX e inicios del XX; su pensamiento tiene que ser consecuencia del proyecto de modernización capitalista, entendido éste como un proceso que comienza con el despojo de tierras campesinas y que se extiende al despojo de identidades originarias. A Heidegger le tocó ver y vivir en carne propia cómo fue que el

⁶ Karl Marx, “Prólogo”, pp. 4-5.

proceso de modernización capitalista hizo estallar las estructuras materiales y sociales antiguas de las sociedades pre-capitalistas, y que otrora se consideraban eternas, sólidas e imbatibles, pero que resultaron endebles frente al terremoto capitalista. A esta fragilidad de los valores sociales pre-capitalistas se refería Marx con su famosa frase: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. Heidegger tuvo la experiencia de ver desvanecerse el mundo tradicional en el que había crecido cuando éste fue sometido a la presión atmosférica capitalista, y es a partir de esta experiencia que él intenta responder al desplome de su entorno. Ciertamente no hay un solo autor moderno cuya obra no aborde tangencial o directamente este hecho. Piénsese que desde el siglo XVI y hasta el momento actual, varios autores de distintos orígenes y desde distintos puntos de vista, sea en la filosofía, en las ciencias sociales o en la literatura, se han enfrentado a la necesidad de tratar el tema de la destrucción de las identidades tradicionales, las consecuencias de la modernidad y del capitalismo sobre las sociedades.

Mi objetivo es ubicar y hacer evidente esta tensión en medio de la que se encuentra el pensamiento de Heidegger. Y debido a que Heidegger, o bien no puede aclarar este proceso de desarraigo provocado por la expansión capitalista y su acumulación originaria, o bien debido a que simplemente desconoce del tema, da la apariencia de que da palos de ciego cuando se propone explicar la destrucción de la *Heimat* mediante su concepto de *Ge-Stell* o mediante la atribución de esta destrucción a la modernidad antropocéntrica. Pero la explicación de Heidegger posee, sin embargo, una base económico-material que puede ser documentada perfectamente.

A pesar de su anti-marxismo militante, Heidegger no supo en qué medida él estaba abordando de un conjunto de postulados y de temas que Marx ya había dejado relativamente resueltos. Lamentablemente a Heidegger le ganaban tanto sus convicciones filosóficas como sus prejuicios al decidir que la obra del filósofo de Tréveris se encontraba muy lejos de su atención. Finalmente, a modo de justificación, debo decir que no es que yo parta del marxismo para analizar a Heidegger, más bien intento dar un soporte “económico-material” a mi lectura del filósofo de Meßkirch recurriendo a ciertos postulados de Marx.

Preludio: el heideggerianismo antimarxista mexicano

Específicamente en México, el tratamiento de Heidegger no ubica su obra en el contexto histórico, económico y social de la época. Ciertamente hay estudios acerca del contexto espiritual de la época, del *Zeitgeist*,⁷ pero no hay trabajos que analicen los problemas económico-materiales que Heidegger debió experimentar en carne propia, a fin de sacar un posible hilo conductor que permita ubicar el pensamiento de nuestro autor sobre un suelo histórico, económico y material. Tal deficiencia se debe a una tendencia imperante en la academia mexicana: la de analizar a Heidegger despolitizada y desinteresadamente. La defensa llevada a cabo por los tratadistas mexicanos en el intento de desvincular a Heidegger de su compromiso político con el nazismo sólo consigue despolitizar la obra del autor alemán y con ello le corta uno de los nervios más vivos de este filósofo. Pero los comentaristas mexicanos se confunden: argumentar que Heidegger no fue nazi no tiene por qué desvincular ni ocultar la obra de los intereses político-filosóficos de su autor. Al contrario, mejor sería reconocer que Heidegger fue nazi y averiguar en qué medida lo fue y cómo fue que su nazismo se transformó graduablemente.

El mayor vicio de los tratadistas mexicanos consiste en su marxismofobia. Quizá la aversión al marxismo se deba al hecho de que en México el heideggerianismo cultivado con rigor —como objeto de investigación académica— proviene de los años 80's y se extiende hasta la fecha. El estudio de la obra de Heidegger podría ir una o varias década más atrás, pero el heideggerianismo convertido en estudio académico data a partir de estos años, que son los que a su vez representan los peores momentos para el marxismo. Supongo que entre los primeros heideggerianos existía un cansancio y una aversión por el marxismo que les hacía renegar de la importancia de la obra de Marx y sobre todo de la validez filosófica de ésta.

Una actitud anti-marxista ya la encontramos documentada en el propio Heidegger, pero en él es resultado no sólo de su filosofía y de su clara postura política sino además de sus

⁷ Ya he hecho con anterioridad alusión al acucioso trabajo de Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE-El Colegio de México, 1996, 559 pp.

peores rasgos personales: su conservadurismo, su anti-comunismo, su catolicismo, su obstinación pueblerina y quizá —aunque esto no es comprobable— se deba también a ciertas dosis del racismo propio de la cultura europea del XX, que identificaba a Marx como el autor judío más destacado. Estos rasgos personales e históricos que llevaban a Heidegger a rechazar la obra de Marx pueden en cierta medida ser comprensibles —susceptibles de comprensión; que no de justificación—; pero en los filósofos mexicanos tales actitudes carecen de sentido y son incomprensibles.

3.3. Fausto y la acumulación originaria

En su obra *Reflexiones antediluvianas*, el filósofo checo Karel Kosik remite a un pasaje de *Fausto* en el que su autor, Goethe, narra cómo fue que Fausto, por la voracidad de expandir los límites de su reino, ordena incendiar la choza en la que vivía una pareja de ancianos, quienes se habían rehusado a abandonar el terreno donde habían vivido toda su vida y que Fausto les pretendía arrebatar. Para Karel Kosik, esta parte de la obra, publicada 1832, debe ser leída en medio del contexto histórico que se corresponde con el proceso de acumulación originaria y con la expansión de la modernidad. Según esto, Fausto personifica ese anhelo moderno del hombre antropocéntrico por convertirse en dueño del mundo: “Lo que yo ambiciono —exclama Fausto— es el dominio, el señorío”. El personaje de Fausto no sólo encarna las ambiciones de la época moderna sino particularmente las del capitalismo: representa el papel que jugaron los primeros capitalistas en la privatización de terrenos como base para la producción de la moderna sociedad capitalista, ya que él ambicionaba la posesión de terrenos para construir una gran obra que represente la capacidad creativa del hombre capitalista, pero para hacerlo debía primero despojar de sus tierras a los antiguos pobladores:

Pienso que aún no es cumplida mi alta posesión: el paraje donde se elevan los tilos, la choza de tinte oscuro, la ruinosa capilla no son míos aún [...] Los viejos de allí arriba deben marcharse; yo quiero para mi residencia el paraje donde están los tilos. Esos pocos árboles que aún no son míos me desbaratan la posesión del mundo. Allí, para poder explayar la vista a lo lejos en todo el contorno, [...]

quisiera abarcar con una sola mirada la obra maestra del ingenio humano, que se ha manifestado en la sensata idea de ganar a las aguas una vasta extensión de tierra.⁸

Sin embargo, en el intento de apropiarse de más y más tierras, Fausto topa contra lo que hasta el día de hoy ha sido el principal rival de la expansión capitalista: el fuerte abigarramiento de los individuos a sus tierras y a sus costumbres que lleva a poner resistencia para no ceder el paso al expolio capitalista. Pero Fausto es aún más tenaz y recurre a la siempre eficaz “solución final”: el exterminio de los individuos, de los objetos de los individuos y de la naturaleza sobre la cual se asientan esos individuos. Así, el final de la historia ya es conocida por todos. Para poder ocupar el paraje, Fausto envía a sus golpeadores a que le prendan fuego a la choza de los ancianos para que éstos las abandonasen por la fuerza, pero la propagación del fuego resultó ser mucho más rápida que las mermadas fuerzas físicas de aquellos ancianos, quienes no fueron más rápidos que el fuego, quedando calcinados por las llamas en el interior de lo que hasta ese momento había sido su hogar.

En suma, Fausto sería uno de estos capitalistas en ciernes que supo aprovechar la riqueza de los territorios, explotar la fuerza de trabajo humana, privatizar la naturaleza y destruir las antiguas relaciones sociales, todo ello a fin de lograr el dominio del mundo. Se trató de un proceso que afectó las formas sociales de las sociedades pre-capitalistas, por ejemplo: las relaciones sociales comunitarias, representadas en la obra de Goethe por los personajes de los dos ancianos que habían vivido una vida en pareja; el elemento religioso de las sociedades, simbolizado por la antigua capilla del poblado; las relaciones humanas en las que reina el deber moral por encima del interés individualistas, personificadas por la resistencia solidaria del extranjero que desinteresadamente decide defender a los ancianos y que por ello mismo es asesinado en el intento. En todo ello consiste uno de los aspectos más interesantes del proceso de acumulación originaria: no sólo fue un proceso de privatización de tierras, sino además fue un proceso de aniquilación de formas sociales.

⁸ Goethe, *Fausto*, México, Universidad Veracruzana, 2008, p. 402.

3.4. Marx y la acumulación originaria

Uno de los aportes más importantes de la obra de Marx consiste en demostrar cómo el proceso de trabajo capitalista fue el resultado de una creación histórica. En algunos capítulos de *El capital*, su autor se propone explicar mediante la documentación historiográfica cómo fue la génesis del capitalismo y cómo fue que surgió un conjunto de relaciones sociales capitalistas que eran consideradas por sus coetáneos como si estas relaciones hubieran existido desde siempre, pese a que en realidad tales relaciones habían sido generadas en un pasado no muy lejano al siglo XIX. Tales partes de la obra de Marx tienen la intención de desmentir el carácter aparentemente eterno o trans-histórico de las relaciones sociales capitalistas y con ello desenmascarar los mecanismos de los que se sirve el capitalismo para disfrazar con traje de legalidad y de justicia lo que bajo cualquier punto de vista debería ser considerado un robo descarado. Tal es el caso de lo que se conoce bajo el nombre de “acumulación originaria”, término con el cual Marx explica que la riqueza capitalista presupone la existencia en algún momento del pasado de un proceso de acumulación inicial de capital que debió ejecutarse mediante la escisión, la separación o el despojo violento de los campesinos de su tierra:

En la historia del proceso de escisión [del campesino de su tierra] hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*, constituye el fundamento de todo el proceso.⁹

El proceso de la “acumulación originaria” es un proceso que la historiografía reconoce que tuvo sus orígenes en Europa alrededor del siglo XVI, y que desde entonces se ha llevado a cabo de una forma incesante hasta la actualidad y en cada una de las geografías del mundo. Marx explica que el capital, para acumularse, debe apropiarse en la mayor medida posible de todos los medios de producción existentes sobre la faz de la tierra; debe expropiar

⁹ Karl Marx, *El capital*, t. I, vol. 3, México, Siglo XXI, 2011, p. 895.

cada una de las condiciones de producción existentes en cualquier zona, así como toda la fuerza de trabajo existente a lo largo y ancho del planeta. Por ello, la acumulación originaria, puede presentarse de distintas formas cuando se reconoce que no sólo la tierra es susceptible de ser despojada, sino que también puede serlo cualquier recurso natural: el agua, un río, una montaña, el suelo, la riqueza mineral, las praderas, los bosques, los rebaños, la fuerza hidráulica, la energía eólica¹⁰; lo mismo puede ser despojado un tipo de conocimiento, una técnica productiva antigua o tradicional o inclusive el espacio cibernético; y además también puede ser usurpado cualquier recurso humano, piénsese por ejemplo en la trata de esclavos o en la creación de la clase obrera, como un mero factor de producción dispuesto a vender su trabajo por un sueldo mínimo con el que apenas pudiera alimentarse a fin de reponer las fuerzas necesarias para continuar trabajando. A todo esto hace referencia el proceso de acumulación originaria del capital. Sin embargo, empleado sesgado o clásicamente, el término “acumulación originaria” hace referencia ante todo al despojo de tierras de las comunidades campesinas.

Lo preocupante de la acumulación originaria es que tiene como consecuencia el despojo total de los campesinos: primero se les aparta de su medio de producción, es decir, la tierra, y, posteriormente, al ser introducida la tecnología desarrollada por la industria capitalista, se les despoja de sus medios de trabajo rudimentario y artesanal. De esto modo, el campesino despojado se convierte ya sólo en fuerza de trabajo, ya sólo vale, diría Marx, como “mercancía fuerza de trabajo”, como energía física que habita en un cuerpo inerte y que sólo sirve para producir.

Marx nota que para que el capitalismo pudiera acumularse era necesario separar previamente a los campesinos de sus medios de producción y de sus condiciones de producción, para así independizarlos de su mundo tradicional en el que ellos eran libres de reproducir su vida social de un modo que —bien o mal— les permitía vivir bajo sus propios esquemas identitarios. Sin embargo, al despojarlos de medio productivos, el capital los volvió enteramente dependientes del proceso de producción fabril. Los nuevos obreros,

¹⁰ Rosa Luxemburgo, *La acumulación de capital*, Barcelona, Grijalbo, 1967, p. 180.

otrora campesinos, se estrenaron en un nuevo modo de esclavitud en el que era imposible tener un modo de vida autónomo o independiente del proceso de producción capitalista.

Se trata de un proceso a través del que los territorios y las sociedades que están fuera de la esfera de dominio capitalista pasan a estar bajo su dominio. La expansión del campo de producción capitalista descubre así una posibilidad ilimitada de explorar formas de acumulación que extensivamente e intensivamente incorporaren absolutamente todo fenómeno sobre el planeta al modo de producción capitalista. Las consecuencias de la acumulación originaria son la expulsión de los campesinos de las tierras que tradicionalmente habían trabajado, la eliminación de las tierras comunales, el cercamiento de tierras, la mutación de las tierras de cultivo en tierras para pastizales y la transformación de las tierras comunales en propiedad privada, y la incorporación de los campesinos despojados al trabajo forzado. Se trata de un fenómeno que en cualquier parte se llevó a cabo a través de la violencia y el sometimiento. El auge de la industria inglesa y la industria moderna no se explicarían sin los millones de personas que fueron esclavizadas para ser trasladadas de África a América.

Por ello es que este proceso coincidió con el surgimiento de la producción fabril en las ciudades, ya que la demanda de fuerza de trabajo sólo pudo ser satisfecha violentamente, pues para que las personas trabajaran en las fábricas, antes era necesario que abandonasen sus pueblos, hecho éste que implicaba siempre su traslado a las incipientes ciudades. Al quedarse sin tierra, los seres humanos debieron abandonar sus comunidades y trasladarse a las ciudades para enrolarse al ejército activo de trabajo industrial. El despojo de tierras fue el método que garantizaba en las urbes modernas fuerza de trabajo suficiente al obligar a los campesinos despojados a trasladarse a las ciudades y trabajar en las fábricas citadinas.

En el caso de Alemania —al igual que en el de México¹¹—, el despojo de tierras fue un proceso que se presentó tardíamente, alrededor del siglo XIX, cuando los primeros

¹¹ El despojo de tierra revestido en su forma clásica comenzaría en México en 1856 con la publicación de la *Ley de desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de México*, mejor conocida como Ley Lerdo e impulsada fervientemente por uno de los héroes nacionales, Benito Juárez. En México el periodo entre 1856 y 1910 se distingue por una destrucción de la estructura comunal de los pueblos indígenas, ejecutado a través de la expedición de leyes de desamortización y colonización de terrenos baldíos. *Vid.*, Donald J. Fraser, “La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872”, en *Historia Mexicana*, vol. 21, No. 4, abril-junio, 1972, pp. 615-652.

capitalistas despojaron a los campesinos de sus tierras a fin de apropiarse del territorio y de las riquezas naturales sobre las que se asentaban sus habitantes.

3.5.- Rosa Luxemburgo y la acumulación originaria

Ciertamente Marx se concentra en investigar el proceso de acumulación originaria desde un punto de vista predominantemente económico y, para los fines de su investigación, se concentra además en el análisis de los despojos violentos.¹² Esto hace pensar que Marx tiene ante la vista únicamente la consecuencia económico-material del despojo de los campesinos de su “medio de trabajo”, es decir, de la tierra. Visto así el análisis resulta un tanto “frío”, pues lo que se despoja es sólo un “medio” y un “factor” productivo. Sin embargo, cuando Marx explica el despojo y la expropiación de las tierras que sufrieron los campesinos, hace referencia a que se trata de un proceso que en última instancia provoca la eliminación de las identidades culturales de las comunidades despojadas. Piénsese que un ser humano despojado de su tierra, es un ser humano condenado a la muerte porque en gran medida pierde su cultura, su lengua, sus tradiciones, sus formas simbólicas, sus modos de habla, etcétera, las cuales, aunque no provienen de la tierra pareciera que le son inherentes ella.

Al respecto, este tema fue investigado con mayor profundidad por Rosa Luxemburgo, quien fue una de las primeras marxistas que se encargó de ampliar el significado del proceso de acumulación originaria y de observar sus consecuencias sobre las formas sociales. El trabajo de Luxemburgo destaca por denunciar que el capitalismo, al ingresar en un territorio, no sólo se apropia de los recursos naturales de los que dispone una región, sino también del destino de la gente que habita sobre esa tierra y, todavía más, ataca el pasado de esas formaciones sociales y sus valores culturales, y al hacerlo destruye también los estrechos lazos de solidaridad que hacían posible la existencia en comunidad. Luxemburgo tiene en mente el hecho de que cuando se despoja a una comunidad de su tierra, se condena a esa comunidad a la extinción de su vida social.

¹² K. Marx, *El capital*, t. I, p. 904.

Me interesa destacar particularmente que Rosa Luxemburgo pone el acento en las consecuencias culturales que trae consigo la acumulación originaria, pues observa que la producción y la expansión capitalista no depende únicamente de la posesión de medios de producción y fuerza de trabajo por parte de los capitalistas, sino que antes de iniciar el proceso es necesario desmembrar las antiguas relaciones sociales pre-capitalistas de las comunidades campesinas —hoy diríamos comunidades originarias— para posteriormente poder dirigirse hacia la conquista segura del mundo, pues de no hacerlo así, la conquista del capitalismo por el mundo simbólico toparía contra el obstáculo de enfrentarse con las tradiciones abigarradas de los pueblos tradicionales, lo que haría más lenta y más costosa:

Las comunidades campesinas [...] basan su organización económica en el encadenamiento al medio de producción más importante, el suelo y la tierra, así como a la fuerza de trabajo por derecho y proveniencia. De este modo, la economía natural ofrece rígidas barreras, en todos sentidos, a las necesidades del capital. De aquí que el capital haya de emprender, ante todo y dondequiera, una lucha a muerte contra la economía natural en la forma histórica en que se presente.¹³

Lo que Rosa Luxemburgo llama “economía natural” hace referencia al conjunto diverso de formaciones culturales precedentes al capitalismo, son sociedades cuyas formas sociales emanan de la vida económico-material, ya sea que se trate de economías pre-capitalistas o ya sea que se trate de otras formas de economías campesinas, por ejemplo, la economía esclava, del feudalismo, la economía agraria patriarcal o del llamado “comunismo primitivo”. Lo interesante de la descripción de Rosa Luxemburgo es que enfatiza el hecho de que las personas no sólo son sometidas en cuanto fuerza de trabajo físico, es decir, en cuanto cuerpo humano poseedor de energías para el trabajo, sino que las sociedades son sometidas ante todo en el aspecto socio-cultural, al privárseles no sólo del uso libre de su energía física, sino también de uso libre de sus formas socio-culturales.

Rosa Luxemburgo atiende así a un hecho de suma importancia, pues observa el despojo capitalista no sólo como un hecho meramente económico sino sobre todo como un

¹³ Rosa Luxemburgo, *La acumulación de capital*, p. 284.

fenómeno social, cultural e identitario, pues ella sostiene que el más grande obstáculo que el capitalismo debió enfrentar para lograr su introducción en las sociedades pre-capitalistas fue precisamente la disolución de las organizaciones sociales preexistentes, es decir, la aniquilación de las estructuras sociales tradicionales de la vida social campesina. El dato es interesante porque explica que la mayor resistencia que ha encontrado el capitalismo para poder introducirse en las sociedades son justamente la cultura y las tradiciones de un pueblo.

Por ello, el desastroso siglo XIX, para consumir la empresa de expansión capitalista, no podía esperar a que la propia descomposición de las formaciones sociales pre-capitalistas siguiera lentamente su propio curso; debió apropiarse rápida y violentamente de estas fuerzas productivas al realizar distintos procesos de acumulación originaria a lo largo y ancho del orbe. Para ello debió aniquilar las formaciones sociales preexistentes mediante distintas formas de violencia, material y simbólica, dentro de las que se encuentran no sólo los métodos explícitamente violentos de despojo de tierras, por ejemplo, la conquista, la ocupación, el colonialismo y el militarismo, sino que también el proceso mismo de modernización fue un método de despojo de identidades culturales, pues fue entonces cuando los nuevos valores de la “sociedad civil” debieron reemplazar los valores de las sociedades tradicionales. Piénsese que en los inicios de su expansión, el capitalismo fue un proceso de asimilación traumático para las sociedades. De pronto, en algunas cuantas generaciones (y en algunos casos en una sola generación), los seres humanos organizaron el “centro de gravitación” de su vida en torno al fenómeno del capitalismo. Este hecho implicaba empobrecer la riqueza cualitativa y concreta de la vida humana en su conjunto, a favor de enriquecer el aspecto cuantitativo de una lógica inerte y abstracta.

La introducción de las sociedades en la lógica capitalista no sólo exigió de ellas producir, circular y consumir objetos con las leyes mercantiles vigentes, sino que también impidió la libre realización y reproducción de sus formas culturales o identitarias. Se trata de una forma de presentarse la subsunción de los valores de uso: la subsunción de las identidades culturales. De este modo, ampliado el concepto de subsunción, puede observarse cómo fue que las identidades debieron pasar por un proceso de transformación

que las alteró en su núcleo mismo, pues fue subsumido el modo peculiar en que una sociedad se determinaba a sí misma por una imagen de sí o se sobre-determinaba por alguna identificación histórico-concreta, cuyo contenido era compuesto por una serie de hechos de diverso tipo, cuya complejidad sería difícil de reseñar aquí.

La expansión mundial del capitalismo se reflejó en que los seres humanos no sólo tuvieron que abandonar sus formas culturales dispendiosas y disfuncionales frente a la valorización, sino que debieron de deshacerse de los restos de sus “identidades naturales” o “tradicionales”. La “subsunción real”¹⁴ implica una transformación radical de la identidad que afecta todos los órdenes de la vida social; es una subsunción de las identidades que no es solamente “formal” o “exterior” (en la que el capitalismo simplemente afectaría “desde fuera” a las formas culturales y en la que los rasgos identitarios se verían intocados).

El capitalismo se encarga de dominar absolutamente como única y exclusiva forma de producción de valores de uso, con sus propias reglas de producción, consumo y distribución. Para ello comienza con la destrucción de la economía natural. Se trata de un largo proceso de desarrollo histórico en el que la economía natural es reemplazada por la economía mercantil simple (M-D-M) y, posteriormente, será reemplazada y arruinada por la economía mercantil-capitalista (D-M-D’). Por ello, cuando la valorización capitalista rebasa la esfera de la circulación y se traslada a la esfera de la producción, entonces las identidades se ven afectadas desde su “interior”. Se trata, por ello, de la “subsunción real” de las identidades culturales al capital, la cual afecta la producción y reproducción de los rasgos identitarios. Así, las diversas sociedades pierden el control sobre sus rasgos, sobre sus formas y objetos, pues la demanda del capital es la que selecciona el derecho a la reproducción de sólo aquellos objetos y de aquellos rasgos culturales que serán funcionales y potenciadores de la valorización.

3.6.- Subsunción formal y subsunción real

Es bastante útil ubicar la discusión de Heidegger —y en cierta medida también la de Marx— en una fase dentro de la época moderno-capitalista, aquella que tiene que ver

¹⁴ Al respecto hay que recordar aquí que Marx distingue entre el concepto de subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital, tal y como veremos en el apartado siguiente.

específicamente con la fase de la *subsunción real*. Marx, en sus manuscritos de 1861-1863 —reunidos y traducidos por Bolívar Echeverría bajo el título de *La tecnología del capital*¹⁵— se esfuerza por establecer una clara distinción entre dos maneras distintas de llevarse a cabo el proceso de subsunción del trabajo humano en la producción capitalista. Los términos “subsunción formal” y “subsunción real” son ocupados por Marx para distinguir entre dos procesos productivos que ocurren dentro del mundo capitalista. “Subsunción”, para Marx, significa “poner bajo control” del capital¹⁶. Nótese que ambos procesos productivos, el “formal” y el “real”, son plenamente capitalistas; Marx destaca, sin embargo, distinciones fundamentales entre uno y otro.

El proceso de trabajo subsumido *formalmente* bajo el capital es aquel que tiene lugar en los talleres artesanales o en la manufactura, y en general es anterior al estallido de la Revolución Industrial, pudiendo ser ubicado temporalmente —sin que el corte cronológico sea tan preciso— entre los siglos XV y hasta fines del XVIII. Este tipo de subsunción *formal* se caracteriza porque el capitalismo re-funcionaliza tan sólo la actividad y la técnica productiva del trabajador artesanal. Esto es así porque el capitalismo, en el proceso histórico de su expansión, encuentra ya hechos y conformados completamente un conjunto de procesos de trabajo pre-capitalistas, de manera que el capital los pone a trabajar bajo sus disposiciones, pero sin alterarlos, “sin cambiar nada de su concreción tecnológica”¹⁷. Éste es el caso del trabajo artesanal y manufacturero, pues las necesidades que cubría la manufactura artesanal fueron generadas en momentos anteriores a la época capitalista —no fue ésta la que los creó—, del mismo modo que las reglas de intercambio de estas manufacturas son ajenas al capitalismo.

Esto quiere decir que, en términos propiamente marxistas, la subsunción *formal* tiene lugar sólo en la esfera de la circulación de mercancías, es decir, cuando el proceso de trabajo sólo está subsumido en lo que concierne a las reglas o normas de distribución de las mercancías. De modo que las técnicas de producción y los sujetos productores operan bajo regímenes que son anteriores al capitalismo industrial. Esto hace que el sujeto productor

¹⁵ Karl Marx, *La tecnología del capital*, México, Itaca, 2005, 61 pp.

¹⁶ Karl Marx, *La tecnología del capital*, p. 18.

¹⁷ Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 18.

posea cierta libertad frente al capitalismo, pues es el sujeto quien controla el proceso productivo en una buena medida. Esto sucede, por ejemplo, en el taller artesanal, donde se poseen técnicas rudimentarias sobre las que los artesanos tienen el control del ritmo del trabajo, siendo las máquinas las que son totalmente dependientes del trabajador. Él es quien controla las técnicas productivas. Piénsese, por ejemplo que son el alfarero o el tejedor quienes controlan cada una de las fases del proceso productivo y, lo más importante, es que son ellos quienes tienen la posibilidad de configurar al objeto: el tejedor elegirá el color que él prefiera para la prenda que va a vender, mientras que el alfarero elegirá la forma y el color de su predilección cultural para la vasija que se proponga moldear. Esto resulta importante destacarlo porque el trabajador, el sujeto productor, es quien puede dotar de su propia identidad al objeto producido; en el proceso productivo el artesano es quien puede subjetivar al objeto con la figura cultural a la que él pertenece o incluso la que él prefiera. En ello radica el margen de acción que tiene el sujeto productor dentro de la subsunción *formal* capitalista. El productor, en tanto que sujeto, es libre de dar una figura concreta al objeto producido, aun cuando éste sea producido con el único fin de sacarlo al mercado para su venta y, en esa transacción, obtener una ganancia. Ello no altera el hecho de que el sujeto es quien decide y controla todo el proceso productivo.

En cambio, la *subsunción real* es la que tiene lugar en el proceso de trabajo y en la maquinaria automatizada de la gran industria capitalista, razón por la cual es un fenómeno que se presenta a partir del siglo XVIII, una vez que ha ocurrido la Revolución Industrial, la cual fue un resultado de la demanda del capital que requería de la creación de una tecnología cada vez más desarrollada a fin de incrementar la elaboración de productos y ampliar la explotación de la naturaleza. Por ello, escribe Marx, “el modo de producción capitalista no solo modifica formalmente el proceso de trabajo sino que revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas”¹⁸. La cita de Marx es interesante porque pone de relieve dos revoluciones que son consecuencia de la transformación radical que el capitalismo hace del proceso de trabajo: la tecnológica y la social. La frase de Marx señala perfectamente los ámbitos de intervención del capitalismo, pues éste no sólo perfecciona,

¹⁸ Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 56.

selecciona, modifica y promueve el desarrollo tecnológico que derive en el incremento de capital, sino que además revoluciona las condiciones sociales, es decir, trastoca todo el sistema de relaciones sociales de una sociedad al interferir en el aspecto cultural o simbólico de lo social. El nivel de injerencia del capitalismo es por ello doble:

a) La condiciones tecnológicas:

Por una parte, la subsunción *real* del proceso de trabajo aparece cuando la configuración de la estructura tecnológica ha sido diseñada sustancialmente por y para el capital, es decir, cuando el capitalismo ha desbordado su dominio, pues de dominar simplemente la esfera de las reglas de circulación de mercancías pasa a dominar la esfera de la producción de las mismas, con ello, la consistencia técnica de los métodos y técnicas de producción debe ser modificada para que la automatización y el trabajo en serie hagan que el trabajador sea quien esté siendo manipulado y dominado; sólo entonces es cuando se puede decir que son los medios de producción los que dominan al trabajador y le marcan el ritmo de trabajo, experimentando así el sujeto productor una “subordinación pasiva al movimiento del mecanismo, la adaptación total a las necesidades y exigencias de éste”¹⁹. Con el trabajo en serie y maquinizado, el trabajador se convierte en un accesorio del proceso productivo que sólo interviene para vigilar el funcionamiento de las máquinas o cuando la tecnología del capital falla.

De este modo, los medios de producción se han convertido en agentes del proceso de producción y, en cambio, los sujetos productores son puestos como medios para los fines del capital. La eliminación de la actividad subjetiva del trabajador en el proceso de trabajo tiene lugar “en la medida en que, en lugar de que sus medios de trabajo se presenten como medios para la realización de su trabajo, es más bien su trabajo el que se presenta como medio para la valorización de los medios de trabajo”²⁰. Ya no es el trabajador, es decir, el factor subjetivo del proceso de trabajo, quien crea, transforma y domina en el proceso productivo, sino que es el factor objetivo, es decir, los medios de producción o la

¹⁹ Karl Marx, *Tecnología del capital*, pp. 40-41.

²⁰ Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 26.

tecnología, el que se ha apropiado de la capacidad subjetiva del proceso productivo. “El trabajador mismo —sentencia Marx— se ha convertido en un simple detalle”²¹.

Lo que ocurre entonces es que cada uno de los factores que intervienen en el proceso productivo se han cosificado; han adquirido la figura concreta del factor objetivo, se han objetivado. El proceso ya no puede llevarse a cabo de una forma que dependa del individuo, sino que es independiente de él. El trabajador ya no es visto como productor sino como el generador de una operación parcial; funciona ahora como individuo aislado, completamente asocial, porque sólo lleva a cabo una operación fabril. Lo más destacable de la subsunción *real* es que el sujeto queda completamente borrado. Su capacidad subjetiva, de decidir y contralar el proceso productivo, queda eliminada. Esto es lo distintivo de la subsunción *real*: la capacidad subjetiva del trabajador queda eliminada.

b) Las condiciones sociales:

Por otra parte, cuando la valorización capitalista rebasa la esfera de la circulación y se traslada a la esfera de la producción, entonces las identidades se ven afectadas desde su “interior”. Ocurre entonces que es el proceso productivo mismo el que se ha configurado al modo del capital, de manera tal que el sujeto productivo se reconfigura a su vez. De este modo, el grado de afectación de la subsunción *real* ya no sólo interfiere en que el ámbito de circulación de mercancías deba llevarse a cabo bajo las leyes del plus-valor, sino que además el sujeto productivo también es conformado por el factor objetivo-tecnológico del proceso de producción de capital.

Las condiciones sociales se ven alteradas porque el sujeto productor se metaboliza con el capitalismo; comienza a adquirir su forma concreta. Cuando el proceso de trabajo se transforma en un proceso capitalista surgen también nuevas formas de conciencia y nuevas mentalidades. El proceso de trabajo no sólo altera el aspecto material de los objetos, sino que también transforma el ámbito semiótico o simbólico del mundo. Surge así el “hombre nuevo”: el hombre burgués, hecho a imagen y semejanza del capital. Se trata de un tipo de ser humano con una nueva mentalidad, con nuevos fines y objetivos para la vida y, además,

²¹ Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 34.

con una nueva moral cuyas reglas le permiten alcanzar estas metas nuevas. Acontece entonces el dominio del “hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso”²².

Debido a que la “subsunción real” acontece cuando la forma de producción capitalista se convierte ya en un modo de producción específico²³, esto hace que todo el proceso productivo se trastoque, pues no sólo se modifican las técnicas productivas sino que el proceso productivo genera condiciones sociales completamente nuevas e inéditas, a expensas de impedir la realizaciones de las relaciones sociales previas al dominio de la subsunción *real*. No debe perderse de vista que la selección es un método practicado por el capitalismo. Se trata, como explica Marx, del perfeccionamiento del diseño estructural de las técnicas de producción, con el objetivo de realizar funciones de un modo cada vez más económico y potenciador de la generación de valor. Así, la historia de la modernidad capitalista puede ser relatada como un proceso de selección llevado a cabo por la valoración. Pero este proceso de selección no sólo concierne a las técnicas de producción, sino que también se extiende a los comportamientos humanos. El capitalismo elige realizar y potenciar aquellas relaciones sociales y aquellos comportamientos humanos que servirán para la valorización y, en cambio, impide aquellos que serán disfuncionales. Es por ello que desde entonces son reprimidas las distintas relaciones sociales que no se adaptan al capitalismo o que no contribuyen a su expansión.

Lo que esto quiere decir es que el capitalismo de la subsunción *real* impide el desarrollo o la reproducción de las identidades sociales pre-capitalistas. Hace que la autonomía de las formas sociales quede paralizada y, por el contrario, crea sociedades con entidades abstractas, sin historia e impide además la práctica y reproducción de la identidad cultural de aquellas sociedades que conformaron su identidad antes del proceso de subsunción *real*, pues éstas se presentan ahora como algo que es estorbo para la libre reproducción del capital. Aparecen entonces nuevas sociedades, las cuales, al igual que sus procesos productivos, tienen las “características de la uniformidad, la vaciedad y la subordinación a la máquina. Trabajo aniquilante que exige una subsunción total del

²² Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 57.

²³ Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 25.

individuo a la máquina”.²⁴ Se trata, por ello, de la “subsunción real” de las identidades culturales al capital, la cual afecta la producción y reproducción de las relaciones sociales y de los rasgos identitarios que son anteriores al estallido de la Revolución Industrial. Con ello, las diversas sociedades pierden el control sobre sus rasgos, sobre sus formas y objetos, pues la demanda del capital selecciona el derecho a la reproducción de sólo aquellos rasgos que serán funcionales y potenciadores de la valorización.

La modernidad capitalista de la subsunción *real* demuestra que ella contiene mecanismos de construcción de identidades, pues puede crear artificialmente relaciones sociales y rasgos culturales nuevos y, con ello, muestra que las milenarias formas identitarias eran endebles. Acontece así el hecho de que el ser humano es derrotado por el poder omnímodo del capital y que sea éste el que gobierna su destino y, con ello, su libertad.

En suma, los términos de “subsunción formal” y “subsunción real” se convierten en dos conceptos importantes para pensar la modernidad. Son conceptos que pueden ser sacados del análisis de los procesos productivos capitalistas para ser llevados al plano de lo social. Visto de este modo, habría dos fases dentro de la modernidad capitalista: una modernidad capitalista de la subsunción *formal* y otra de la subsunción *real*. La primera prevalecería en aquellas sociedades en las que el trabajo manufacturero y artesanal es dominante, mientras que la segunda se presentaría en aquellas sociedades cuya vida depende del trabajo industrial y de la maquinaria moderna.

Se inauguran así dos tipos de sociedades completamente diferentes. Por una parte, las sociedades de la subsunción *formal*, escribe Bolívar Echeverría, aparecen “como una realidad intocada en sí misma por un modo de funcionamiento capitalista”; mientras que las sociedades de la subsunción *real* aparecen “como una ‘sustancia’ afectada esencialmente por la ‘forma’ capitalista que se encuentran mediando o posibilitando”²⁵; son sociedades que se han totalmente a la forma de producción capitalista, pues lo que inicialmente era una

²⁴ Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 46.

²⁵ Bolívar Echeverría, “Presentación”, Karl Marx, *Tecnología del capital*, p. 13.

“forma” (el modo de producción capitalista) se ha convertido ahora en la “sustancia” de esas sociedades; una “forma substantiva” sin la cual ya no podrían existir, pero paradójicamente con la cual también se condenan a desaparecer.

Las sociedades de la modernidad capitalista de la subsunción *formal* son aquellas en las que el capitalismo se presenta de forma meramente mercantil, pues sólo afecta el proceso de circulación de bienes o de mercancías; pero no hace que el mundo se convierta a su imagen y semejanza. En estas sociedades el mundo es en cierta medida libre de reproducir la forma de su identidad concreta. Sin embargo, cuando la modernidad de la subsunción *real* se presenta con el triunfo de la Revolución Industrial, entonces la constitución del mundo y la configuración de las relaciones sociales vendrán dadas por la consistencia técnica del proceso de producción capitalista. La modernidad de la subsunción *real* radica en que es la constitución técnica del proceso de producción la que gobierna el destino del mundo, de la naturaleza, de los hombres, de las sociedades. La subsunción *formal* y la *real* son sociedades capitalistas, pero en la segunda el capitalismo ha dado una consistencia capitalista al proceso productivo mismo. Es la tecnología la que configura el mundo desde el proceso productivo, afectando así el núcleo de reproducción del ámbito semiótico de lo social.

La distinción es importante porque permite observar que la crítica de Heidegger al mundo tecnológico se dirige en contra de la modernidad de la subsunción *real*, porque es ésta la que destruye el trabajo humano, desplaza las técnicas productivas pre-industriales, provoca la devastación de la naturaleza y elimina las relaciones sociales tradicionales. No obstante, Heidegger parece no percibir la presencia del fenómeno capitalista; son escasos, por no decir nulos, los lugares donde Heidegger se exprese en contra del capitalismo. Su enemigo debió ser siempre el capitalismo; no tanto la tecnología capitalista. Nuestro autor acomete en contra de la destrucción que la tecnología ocasiona sobre las sociedades, los pueblos, las técnicas artesanales y la naturaleza; pero no arremete en contra del capitalismo. Nótese que Heidegger reaccionará sólo en contra de las consecuencias que el capitalismo de la subsunción *real* tiene sobre el mundo. Si Heidegger no parece oponerse al capitalismo, ello puede deberse a que no observa sus consecuencias destructivas sino sólo

las ve transmutadas en la maquinaria de destrucción de la modernidad de la subsunción *real*, sólo las puede ver revestidas en la forma de tecnología.

En este sentido, Heidegger carecería del concepto de “*subsunción real* del proceso de trabajo al capital”; un concepto que irónicamente fue desarrollado con anterioridad por Karl Marx. A pesar de que posee elementos para hacerlo, Heidegger no comprende que toda forma de producción moderna se basa tanto en el modo de producción capitalista, así como en la producción técnica o tecnológica. Esto es importante porque se pone de relieve el hecho de que el discurso de Heidegger no es anti-capitalista, sino sólo anti-tecnológico en la fase de la subsunción *real*. Lo interesante es que, pese a que Heidegger desconoce la dinámica de subsunción *real* capitalista, no yerra en identificar las consecuencias e implicaciones de la destrucción de la subsunción *real*; no así su origen económico-material.

3.7. Renta de la tecnología v/s renta de la tierra

Al filósofo de la Selva Negra se le considera como uno de los críticos más acérrimos de la tecnología, sin embargo no es el único ni uno de los primeros; antes hubo otros fuertes críticos del maquinismo y de la industria moderna, pero en ellos su crítica a la técnica se dirige a un aspecto sumamente preciso, por ejemplo, la explotación, la enajenación, la deshumanización en el trabajo, etc. La crítica de Heidegger a la tecnología se diferencia de las anteriores por dos cosas: tiene un sentido filosófico evidente y un fundamento histórico que no es tan evidente. En lo que corresponde al sentido filosófico, la perspectiva de Heidegger es ontológica, esto la hace incompatible con todas las demás; y en lo que corresponde al fundamento histórico se trata de una perspectiva que surge en un contexto histórico específico de la historia alemana que tendría que ver, a su vez, con al menos dos hechos: en lo político-social surge después de la derrota del socialismo alemán y en el aspecto histórico-tecnológico aparece con la Alemania de los *Gründerjahre*, la del proyecto de surgimiento del Estado-nación y la de auge económico y transformadora de la naturaleza, la Alemania industrial e ingeniosa. Son los años en que Alemania ingresó tardíamente a la transformación tecnológica del proceso de trabajo; la Alemania del paso de

la modernidad de la “subsunción formal” a la modernidad de la “subsunción real” del proceso de trabajo y consumo al proceso de valorización de valor.

En el aspecto histórico la crítica de Heidegger se opone sobre todo a la generación del desarraigo, la destrucción de la naturaleza y la eminente provocación de una catástrofe ecológica; un tipo de perspectiva que no podría haber surgido en el siglo XIX ni mucho menos en el XVIII, aun cuando desde aquel entonces era evidente la devastación de la naturaleza. Y no podría haber existido una crítica como la de Heidegger porque aún se abrigaba la esperanza de que mediante la técnica moderna advendría el progreso, el bienestar o una serie de utopías imaginadas en aquel entonces. Antes del siglo XX existía la convicción de que la técnica contenía potencialidades dialécticas: de ella podrían surgir tanto las hazañas humanas más grandes de la historia como también las bajas más vergonzosas que hasta antes permanecían como insospechadas. Todo dependía del uso que le diera el ser humano a la técnica. Nadie podía pensar el progreso humano sin que éste no estuviera siendo promovido por la técnica moderna. Ella tenía la llave que abriría las puertas del reino de la abundancia.

Sin embargo, en pleno siglo XX, la idea de que la técnica moderna podría potenciar el desarrollo ya no se sostenía por sí sola. Había bastantes hechos que llevaban a creer que la técnica sólo podría ser un invento del demonio. Y aun cuando Heidegger no compartía la visión demoníaca de la técnica, su planteamiento aparece en este nuevo contexto histórico que parte de una decepción total acerca de las potencialidades positivas de la técnica. La razón para ello reside en que el pensamiento de Heidegger, como el de los demás críticos de la técnica que son contemporáneos de nuestro autor, se presenta entre el último tercio del XIX y la primera mitad del siglo XX; momento durante el cual ocurrió un fuerte deslizamiento en la historia tecnológica del capitalismo moderno; fue en este momento cuando triunfa por encima de todas las cosas el imperio de la tecnología. De este modo, las imaginaciones enfebrecidas de un conjunto de opositores a la tecnología moderna del siglo XX no parecen ser infundadas —aun cuando indudablemente en ciertos casos son desmedidas, paranoicas o simplemente conservadoras—, pues son producto de un momento

de la historia concreta del capitalismo que tiene que ver con el predominio del imperio de la “renta tecnológica” y con el triunfo de la modernidad de la “subsunción real”.

Se trata de un momento específico al interior de la historia del capitalismo en el que la tecnología adquiere un valor superior por encima de cualquier otro factor productivo; un momento en que el capital favorece el predominio de la “renta tecnológica” por encima de la “renta de la tierra”. He ahí la clave. Para comprender este punto, es necesario recurrir a Bolívar Echeverría, quien llamó la atención sobre el papel que juega la tecnología en el progreso capitalista²⁶. Se trata de un tema que, a decir de Echeverría, está implicado y esbozado en Marx, pero que no se encuentra ampliamente desarrollado en él, y que tiene que ver con la necesidad del capital de no eliminar íntegramente las formas productivas anteriores a él, sino de re-trabajarlas para hacerlas más efectivas bajo una configuración capitalista. Así como en la Edad Media y hasta antes del capitalismo industrial existían los grandes señores feudales, que eran los grandes señores arrendadores de la tierra, del mismo modo hoy, en pleno siglo XXI, tiene lugar un comportamiento medieval, similar al de los antiguos señores feudales, y que sin embargo para nuestra conciencia moderna parecía ser algo del pasado. El capitalismo no extirpa la historia medieval sino que la reconfigura; re-trabaja sus estructuras económicas y, al otorgarles tecnologías modernas, las perfecciona funcionalmente pero también las convierte en verdaderas armas destructivas.

El término “renta de la tierra” es empleado por Marx para explicar cómo es que los señores terratenientes cobraban una ganancia a los campesinos por el uso del suelo, por la fertilidad de las tierras, por el uso de los ríos que regaban los campos de cultivo, por el aprovechamiento de alguna ladera, etcétera. Con ello, Marx crítica que los señores feudales cobraban por el uso de un bien de la naturaleza, sin que ella fuera un bien producido. Según Marx, la naturaleza es un valor de uso no producido; y se presenta para el ser humano como un medio de producción pero que no fue producido por otro ser humano; de modo que en términos meramente mercantiles no habría energía social cristalizada en ella y por ello mismo no contendría “valor objetivado”. Por esto, la naturaleza no debería tener valor y,

²⁶ Al respecto, véase: Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, *Las ilusiones de la modernidad*; p 148 y ss.; “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación de la naturaleza’”, *Modernidad y blanquitud*; y *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, p. 79 y ss.

sin embargo, tiene un precio en términos mercantiles, a pesar de que bajo cualquier punto de vista no debería ser vendida ni ser comprada por ningún precio. Lo que explica Marx con el término “renta de la tierra” es la forma en que los capitalistas obtienen una ganancia extraordinaria al privatizar el uso del suelo, sin haberlo trabajado; ellos cobran así una renta por algo que en principio se trataría de una simple “bondad natural”.

Este comportamiento era típico de las sociedades feudales, anteriores al capitalismo industrial, sin embargo, en la sociedad moderno-capitalista permanece un conjunto de comportamientos parecidos al de aquellos señores feudales. Éste es el caso de la “renta de la tecnología”, con la que los capitalistas obtienen una ganancia extraordinaria a partir de las innovaciones realizadas en la tecnología productiva, lo que los convierte en propietarios monopólicos de ella, pues atesoran una renta por su uso y cobran permanentemente por una innovación que sólo debería tener un carácter transitorio, convirtiéndose así en los “señores de la tecnología” que controlan el uso de su territorio tecnológico. Con ello, el capitalismo del siglo XX descubre que la fuente de la “ganancia extraordinaria” no se encuentra en el cobro de una renta por la explotación de la naturaleza o de la tierra, sino en otro tipo de espacio que también es susceptible de ser explorado, privatizado, monopolizado, conquistado y perfeccionado por el capital: el territorio de la tecnología.

La consecuencia de esto consiste en que el incremento de la productividad técnica hizo que la tecnología se convirtiera en el fundamento y origen de todo proceso productivo, incluso más indispensable que la propia naturaleza; ésta en cambio se convirtió en una cosa secundaria. Desde entonces ya no se buscan yacimientos y vetas betas de oro, sino nuevas vetas de riqueza tecnológica; y la riqueza ya no se localiza en el subsuelo, sino que se encuentra en los laboratorios universitarios, en los institutos tecnológicos o en los centros de investigación pagados por las propias industrias. La industria capitalista sustituyó así a la antigua naturaleza al inventar su propia “naturaleza”, una naturaleza nueva, artificial, propia de la época actual. Por ello, explicaba Bolívar Echeverría, “ahora es la industria la que pone la naturaleza”. Tal fue el grado de transformación que al mundo trajo consigo el revolucionamiento capitalista de las fuerzas productivas materiales.

A fin de reflexionar sobre las consecuencias de esta transformación tecnológica, piénsese que una cosa totalmente distinta ocurría en las sociedades pre-capitalistas, en las que la naturaleza y los bienes que ésta provee aparecían siempre para las sociedades pre-modernas como un tipo de regalo o don sagrado, como algo que estaba ahí por obsequio de la naturaleza o por regalo divino. En tanto que proveedora, la naturaleza era considerada un elemento sagrado, porque era una fuente nutricia para la comunidad, única fuente de riqueza natural. Nótese que durante la primera fase del capitalismo europeo, anterior en buena medida al siglo XIX, la renta de la tierra seguía ocupando un papel predominante para la generación de riqueza; ella era la que mantenía firmemente los privilegios de los terratenientes y ocupaba un papel invaluable en la conciencia colectiva de estas sociedades. Nadie dentro de la comunidad social se atrevía a menospreciarla. Pero a partir del capitalismo del siglo xx ha tenido lugar la depreciación de la naturaleza y de la tierra en un doble sentido, primero porque ya no poseen valor cultural alguno y, segundo, porque para el capital se trata de un medio de producción secundario, respecto del gran valor económico y científico que se traslada al desarrollo tecnológico. Todo ello tuvo consecuencias catastróficas primeramente para el campo y sus pobladores, pues los pueblos que habitan sobre esas tierras también son vistos como “naturaleza”, como “pueblos naturales” o “incivilizados”, y que por extensión pertenecerían a algo de lo que puede disponerse ilimitadamente.

La consecuencia de todo este proceso es que, a partir del predominio de la “renta de la tecnología”, tuvo lugar una devaluación de la naturaleza nunca antes vista. Desde entonces, la naturaleza se convierte en *Bestand*, como le llamaba correctamente Heidegger, en un reservorio ilimitado de recursos, fuente de riqueza capitalista; se convierte en “única estación gigantesca de gasolina”.²⁷ El campo, a su vez, ni siquiera es visto como un “pueblucho tradicional”, lugar de residencia de las costumbres folklóricas o como un lugar para el veraneo, sino como un medio de explotación para la agroindustria. Con el apareamiento de la predominancia de la “renta de la tecnología”, surge también la devaluación de la naturaleza, la depreciación del trabajo humano, el menosprecio de las

²⁷ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 23.

poblaciones campesinas, el decrecimiento del empleo de la fuerza de trabajo, etc. Con todo ello ha acontecido un fuerte deslizamiento en la historia reciente del capitalismo que ha impactado —y aún no sabemos en qué medida— todo ámbito de la conciencia humana en la que esté implicada la naturaleza.

El predominio de la “renta de la tecnología” aparece en un momento en que el colonialismo parecía haber agotado la conquista de todos los territorios sobre el globo terráqueo; sin embargo, muy pronto el capitalismo sufrió un deslizamiento poderoso que dejaría claro que la conquista por los territorios era algo que a penas estaba por comenzar, pues en lo ancho del vasto horizonte aparecen nuevos territorios por descubrirse e inventarse, haciendo que la existencia del terrateniente no sea algo de pasado, sino actual y, peor aún, todavía reservado para el futuro cercano. Nótese que la devastación de la naturaleza en los grados alarmantes que conocemos es propia de nuestra historia reciente y que lo será también de nuestra historia por venir, si es que el capitalismo sigue guiando el destino del mundo.²⁸

Los grandes países del “Tercer Mundo” son los que más han padecido —y padecerán— las consecuencias que ha traído consigo la devastación de la renta tecnológica. Según Bolívar Echeverría un ejemplo de ello lo encontramos en los grandes conglomerados urbanos de los países subdesarrollados o en vías de industrialización, como México, Sao Paulo o Bombay. Nótese que ni siquiera se trata de ciudades sino de conglomerados urbanos, los cuales para poder existir han debido previamente desquiciar la ciudad capitalista que pre-existía en ese mismo espacio geográfico hasta antes de los años 60’s del siglo xx. Estos conglomerados son la consecuencia de las grandes migraciones tardías de masas campesinas que habrían llegado a la ciudad para trabajar, y que sin embargo quedan subempleadas en ese espacio. Se trata de masas poblacionales que en otro momento hubieran significado un nutrido “ejército industrial de reservas”, valiosísimo para hacer presión en la generación de una clase trabajadora calificada, autodisciplinada y aquiescente al capitalismo, pero que ahora, a partir de la segunda mitad del siglo xx, quedan

²⁸ Ciertamente han sido documentados a lo largo de la historia distintos abusos hacia el territorio natural, que en no pocos casos llevó a desequilibrios ecológicos en algunas comunidades. Pero la destrucción de la naturaleza a niveles planetarios y por primera vez preocupantes para todos los habitantes del planeta tiene lugar justamente en la época actual.

marginadas, subempleadas y a abandonadas a su suerte en medio de una industria tecnológica que ya no requiere de su mano de obra, que ya no la necesita ni siquiera para hacer presión sobre las formas distintas de población relativa superflua, marginales e inferiores a ella.

Este problema, por otra parte, no sólo se ve reflejado en las grandes migraciones campesinas hacia las ciudades capitales de los países del “Tercer Mundo”, sino que también se presenta en las ciudades de los países desarrollados. Estados Unidos y la Unión Europea, por ejemplo, ya no saben qué hacer ni cómo enfrentar a esa ola de migrantes que llegan a sus países para trabajar como refugiados, y que ellos ya no están en la posibilidad de subemplear, como cínicamente lo hubieran podido hacer en otro momento para su propio beneficio. Se trata de poblaciones marginadas, nulificadas y en medio de la imposibilidad de servir a la industria capitalista, pero que la opinión pública —cuya característica principal es siempre la desinformación— identifica como “migrantes que infectan a las ciudades modernas”. Por ello es que los europeos se horrorizan al verse invadidos por la mancha de inmigrantes y refugiados, que no son otra cosa que una población relativa superflua que se encuentra exactamente en el momento anterior de convertirse en lumpemproletariado y que, aún peor, anuncia el momento en que las grandes metrópolis capitalistas del siglo XIX y XX se convertirán en grandes conglomerados urbanos, momento éste que anuncia el arribo de una catástrofe anunciada. A diferencia del capitalismo del siglo XIX, en el que el obrero corría siempre el riesgo de convertirse en “población relativa superflua”, ahora en el XX el ser humano está siempre en proceso de convertirse en lumpenproletariado; un destino que hoy por hoy está asignado a la mayor parte de la población mundial, lo mismo en el norte que en el sur, en el centro que en la periferia, en las naciones “civilizadas” que en las “barbarás”.

3.8.. Conclusión

El desarraigo es entendido como un proceso que comienza con el despojo de tierras campesinas y que se extiende al despojo de identidades originarias. El desarraigo o la

incapacidad de los seres humanos de poder habitar un lugar como una morada o un abrigo no es, en Heidegger, un planteamiento producido en una mente folklórica incapaz de comprender el siglo XX. Podemos concluir que uno de los orígenes histórico-económicos del pensamiento de nuestro autor debe hallarse en una de las consecuencias que trajo consigo la modernización capitalista: la disolución del arraigo que el ser humano tenía en su tierra, así como la disolución de las relaciones sociales tradicionales que eran resultado de las sociedades asentadas sobre un terruño.

El pensamiento de Heidegger no vuela por los aires. Tiene uno de sus múltiples fundamentos en un suceso histórico que golpeó fuertemente en el siglo XIX la conformación de la identidad alemana y que tiene que ver con el despliegue de diferentes procesos de acumulación originaria del capital que redundan en la disolución de las antiguas relaciones sociales tradicionales.

El contexto histórico, económico y social de la obra de Heidegger se halla en medio de una modernidad capitalista de la subsunción real de los valores de uso y de las identidades culturales; identidades que deben ser puestas a trabajar para el capital y, en esa medida, modificadas estructuralmente para impedir la libre realización de aquellos comportamientos sociales, culturales o identitarios que no promuevan la auto-valorización del valor mercantil. La característica distintiva de esta modernidad de la subsunción real, a diferencia de la subsunción formal, es su capacidad de destrucción de las formas culturales tradicionales, su capacidad de generar nuevas formas culturales y de rediseñar y reacomodar los valores sociales antiguos para hacerlos aparecer como obsoletos.

Hemos visto que es posible hacer interactuar el discurso de Heidegger con el de Marx, a fin de que ambos salgan fortalecidos. A su vez el discurso de Marx también resulta fortalecido en la medida en que Heidegger acentuará no las consecuencias económicas sino existenciales que hay en todo procesos de acumulación originaria. Heidegger, por supuesto, no estaba obligado a explicar este proceso de desarraigo en unos términos que no fueran los suyos. De ello no lo podemos acusar. Por ello es que Heidegger insiste en denunciar las consecuencias ontológico-existenciales del proceso de modernización capitalista, aunque se trata de las consecuencias culturales que padecieron las sociedades pre-capitalistas . Para

Heidegger, la identidad histórico-ontológica es aquello que nosotros podríamos entender por identidad cultural. Y es que en Heidegger la identidad no puede pensarse como un añadido al ser humano, sino un rasgo esencial que es puesto en peligro por la modernidad y la técnica.

Bibliografía

Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, selección y traducción de Bolívar Echevarría, México, Itaca, 2005, 61 pp.

Marx, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, pp. 26-27.

Marx, “Prologo”, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, México, Siglo XXI, 1990.

Luxemburgo, Rosa, Luxemburgo, Rosa, “La lucha contra la economía natural”, *La acumulación de capital*, trad. de Raimundo Fernández, Barcelona, Grijalbo, 1978, 367 pp.

CAPÍTULO CUARTO:

EL SUJETO DE LA HISTORIA EN EL MÁS JOVEN MARX: DE LAS MASAS CAMPESINAS DESPOSEÍDAS AL PROLETARIO REVOLUCIONARIO

4.1. Introducción

Cualquiera que tenga un conocimiento elemental de la obra de Heidegger sabrá que su pensamiento está fuertemente influido y relacionado con la Alemania campesina. A lo largo de la obra de nuestro autor se manifiesta una predilección por la vida en comunidad, por el mundo rural y campesino. ¿Cuál es la razón para que esta parte tan importante en el discurso de Heidegger haya sido ignorada o incluso desdeñada por el discurso filosófico del siglo XX? ¿Qué suceso se atravesó entre el gran papel político y de revuelta que tuvieron los campesinos hasta antes de la primera mitad del siglo XIX y el discurso de Heidegger? Éstas serán las preguntas que intentaré responder mediante el análisis de un caso ejemplar, a saber, el que concierne al propio Marx, lo que más propiamente podríamos denominar el tránsito del Marx “más joven” al Marx “maduro”, tránsito que hace referencia al paso del Marx “pre-comunista” al Marx “socialista y científico”.

Al respecto, puede argumentarse que en la historia de la época moderna hay una ruptura en la conciencia histórica, en su discurso y en las distintas narrativas de la historia moderna; un cambio de concepción acerca de la personificación y caracterización de los actores sociales que dinamizan la historia y que generan movimientos sociales. Se trata de un tema difuso y que no deja de invitar a la postulación de generalizaciones y relativismos, pero que en medio de todo ello permite observar que, entre los distintos grupos sociales que existían al interior de una compleja sociedad europea, el grupo social que hasta antes del siglo XVIII-XIX había sido orillado al papel de subalterno, marginal o inferior era el grupo de los campesinos. Poco tiempo después, ya en pleno siglo XIX, la narrativa de la modernidad sobre los grupos marginales y subalternos se traslada preponderantemente de los campesinos a los obreros. Con ello un cambio radical había acontecido. Esto fue así no por la razón obvia de que los obreros emergieron como el nuevo sujeto social subalterno producto del surgimiento del capitalismo, la Revolución Industrial y el trabajo fabril —

obviamente en el siglo XVII no existían los trabajadores obreros— ni tampoco porque, como nuevo sujeto social, los obreros emergieron para buscar formas de resistencia y de acción nuevas e inusitadas. ¿Cómo fue que el arribo del proletariado hizo que las luchas campesinas pasaran a un segundo plano, olvidándose así que a lo largo de los siglos XIV-XVIII, los campesinos jugaron un papel muy activo en las guerras y luchas de resistencia? Ciertamente las estrategias y formas de resistencia campesinas eran muy fuertes y diversas; sin embargo, pese a que las investigaciones de los estudiosos ya ha rendido buenos frutos, la conciencia histórica de la modernidad y las formas de narrarla han dejado de lado este hecho fundamental desde hace décadas.

La razón histórica para que durante los siglos XIX-XX se volviera invisible la relevancia que a lo largo de casi cinco siglos jugaron los campesinos como principales actores en las luchas de resistencia parece encontrarse en el siglo XIX, en el surgimiento del sujeto proletario como sujeto histórico. La intención del presente apartado radica en abordar este hecho que hizo que la conciencia histórica contemporánea, fundida en el siglo XIX y forjada en el XX, enfocara su atención en el proletariado como sujeto histórico revolucionario y que, en cambio, relegara a los campesinos como agentes de transformación social. Este traslado de un agente social a otro se llevó a cabo muy rápidamente. Durante el primer cuarto del siglo XIX nadie esperaba nada de los trabajadores obreros, quienes hasta ese momento eran vistos como un grupo social lastimosamente oprimido pero sin posibilidad de salvación, y en algunos casos eran visto como andrajosos, ignorantes y embrutecidos. Así fue la primera percepción que se tuvo de los obreros. Nadie pensó en ese momento que muy poco tiempo después la historia les encargaría a ellos la liberación de la humanidad entera; ésta sería una misión histórica que antes de comenzar el último tercio del siglo XIX el socialismo encargó por completo a los obreros y que la conciencia de este periodo prontamente entendió como exclusiva de este grupo. Todo ello alteraría la narrativa de la historia moderna y este hecho lo detecta el propio Eric Hobsbawm cuando escribe:

Es preciso reconocer que hubo gran número de países, incluso en Europa —y prácticamente en todo el mundo—, donde la izquierda, revolucionaria o no, falló en su intento de conmover al campesinado [...] Realmente, en la medida en que la izquierda era urbana, laica e incluso de militancia anticlerical, desdeñosa del “atraso” rural y

despreciativa de los problemas del campo, el campesinado seguía mostrándose receloso y hostil hacia ella.¹

Las clases obreras emergieron rápidamente como un nuevo agente social y lo hicieron tan aceleradamente que incluso una misma generación tuvo que replantear sus convicciones acerca de los campesinos y de los trabajadores proletarios. Éste fue el caso del propio Karl Marx. Por ello es que para abordar este tema me propongo hacerlo analizando una etapa del pensamiento de Marx, quien es una figura clave para comprender el tema, ya que él mismo debió cambiar su mirada al dejar de enfocarse en las masas campesinas para pasar a hacerlo en las clases trabajadoras, además de que, entre otros, es a él a quien se debe, por una parte, la caracterización revolucionaria que el siglo XIX atribuyó a las clases obreras, y, por otra parte, la creación del materrelato que se encuentra expuesto en el *Manifiesto del partido comunista* acerca de que la única clase revolucionaria es la clase proletaria. En particular me enfocaré en un momento de transición en el pensamiento de Marx: el paso de un primer momento que va del Marx que propugna una defensa de los campesinos y de sus derechos consuetudinarios a un segundo momento que se dirige hacia el Marx que posee el discurso revolucionario típico del siglo XIX, en el que el proletario es considerado la clase específicamente revolucionaria.

Es importante comprender las implicaciones que tuvo este momento histórico para el discurso revolucionario en particular pero sobre todo para el discurso teórico y para la conciencia de la modernidad en general. No se pierda de vista que no es la intención realizar un análisis de una etapa en el pensamiento de Marx, sino sobre todo comprender una parte de la conciencia histórica que existió en un momento de expansión del capitalismo, y que marcó una transformación del mundo en su totalidad, tomando para ello como eje conductor la idea de sujeto de la revolución que tenía la segunda mitad del siglo XIX. Para ello es necesario comprender cuáles eran las razones históricas que sostenían y daban razón de ser a la idea de la sujeto revolucionario; en particular comprender cómo es que, naturalmente, esta idea se encontraba impregnada del ambiente espiritual de su época, un ambiente que, por su parte, es hijo del racionalismo, positivismo y cientificismo propios de los siglos XVIII-XIX.

¹ Eric Hobsbawm, *La era del capital*, trad de Ángel García Fluixá y Carlo A. Caranci, Barcelona, Critica, 2011, p. 199.

4.2. El más joven Marx y la reivindicación del derecho consuetudinario

Entre los años de 1842-1843 podemos ubicar lo que podríamos llamar al “más joven” Marx, el joven de 22 años, el de los *Debates sobre la Dieta Renana*; se trata del mismo Marx que aún no es comunista y que todavía no está impregnado ni mucho menos comprometido con la idea de la revolución comunista ni con la disolución del orden burgués del mundo, como sí lo estará un par de años más tarde. El Marx al que hago referencia es un Marx aún más joven del que la tradición ha denominado como el “joven Marx” de los *Manuscritos* de 1844. Se trata de un Marx que tiene puesta su atención en los pobres, en aquellas “masas despojadas y empobrecidas”, pero adviértase que en este momento Marx tiene en mente a los pobres de la clase campesina; no propiamente a las masas pauperizadas obreras y ciudadinas. Con esto quiero decir que el más joven Marx tuvo primero en mente una defensa de los campesinos y de la gente pueblerina que había sido despojada de sus tierras por los primeros cercamientos.

Durante esta época de despojo de tierras, anterior al surgimiento del movimiento comunista, el móvil y el discurso que legitimaba la luchas de los campesinos no era dinamizado por algún “ideal revolucionario” ni por una perspectiva “utópica” sobre la vida, sino que el móvil de las guerras campesinas se hallaba legitimado por una defensa de las costumbres de la comunidad, aquello que en términos propiamente jurídicos se conoce bajo el nombre de “derecho consuetudinario”, tal y como lo explica Marx en los *Debates sobre la Dieta Renana*. En estos momentos, la costumbre era a un mismo tiempo tanto el móvil como la retórica de legitimación de los movimientos campesinos. Si los campesinos tenían razón, si ellos debían librar una lucha contra los terratenientes y los gobiernos entreguistas, era porque así lo exigía la defensa de las costumbres de la comunidad. En estos años de primera juventud, Marx es alguien que simpatiza y defiende lo que él llama el “sagrado espíritu de los pueblos y de la humanidad”.² Adviértase, entonces, que poco antes de estar comprendido con los proletarios, Marx se comprometió, aunque fuera fugazmente, con la

²Karl Marx, *Debates, Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 77.

masa de campesinos despojados de sus tierras, aquella “masa inferior, desposeída y elemental”.³

Obsérvese que en 1843 no se encuentra presente en Marx el metarrelato de la *revolución proletaria*. Éste vendrá después, uno o dos años más tarde, cuando Marx se compromete con el movimiento comunista, momento éste que queda plasmado con toda claridad en los *Manuscritos económico-filosóficos* del 44. Pero, además, este “giro” que vira hacia el proletariado coincide con el momento en que Marx se convierte en un científico social al contribuir a la lucha comunista con la pretensión de enriquecer con fuertes dosis de científicidad el discurso teórico de este movimiento, es decir, coincide con el Marx que comprende que el socialismo es auténticamente revolucionario sólo si no es un socialismo utópico sino científico, momento éste que se cristaliza en la escritura de *El manifiesto comunista* de 1847-1848. El “joven Marx” de los *Manuscritos*, el de las *Tesis sobre Feuerbach* o el de *El manifiesto*, es un Marx fuertemente comprometido con realizar una desmixtificación de la realidad con pretensiones tanto materialmente revolucionarias como discursivamente científicas, pero también es un Marx comunista que participa de la idea de la revolución proletaria, y por ello tiene bien afincado en la mente un sujeto histórico con características específicas. Entreveamos de dónde nace esta idea de la subjetividad revolucionaria al analizar, primero, de dónde nace la idea de sujeto o subjetividad, a fin de observar, en un segundo momento, cómo es que una subjetividad puede convertirse en una subjetividad revolucionaria.

4.3. Los relatos de la modernidad: antropocentrismo, el sujeto y la idea la revolución

Hablar de sujeto implica referirse a una idea que sólo existe en la modernidad, cuando, liberado de toda atadura medieval, el hombre moderno ya no es un ente que viva sometido bajo el temor de Dios. Por el contrario, el Hombre —pensado en mayúsculas— pasa a ser el fundamento de todo ser y de la realidad. Esto último es lo determinante: la esencia del Hombre se ha convertido en su-jeto, *subjectum*, es decir, en fundamento de todo. Él es quien domina, calcula, impone sus leyes, someta a reglas, racionaliza, produce, crea, en suma, todo lo vuelve un ob-jeto, tanto para sus representaciones como para sus

³ Karl Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, p. 33.

manipulaciones. Como se puede ver, en la idea de sujeto habitan potencialidades dialécticas que le permiten al ser humano tanto ejercer su capacidad activa y creativa de construcción de mundos, como la desmesura de enseñorearse como si fuera el dueño de todo. Esta última fue una de las razones para que la naturaleza se convirtiera en objeto de experimentación y se le sometiera a leyes, pues según el acierto de Gilbert Hottois: “quien conoce la causa de un fenómeno natural, se vuelve el señor de este fenómeno”.⁴ En suma: conocer es poder. Es así como consecuentemente tuvo lugar el protagonismo cognoscitista. El saber científico se convirtió en el paradigma del saber. Surgió la idea del sujeto racional y trascendente. Pero la idea del sujeto traía aparejada consigo la prepotencia de que se podía crear absolutamente todo a partir del Hombre mismo.⁵

La idea de la revolución y la idea del sujeto son correlatos del antropocentrismo. Al igual que la idea de sujeto, la idea de la Revolución (escrita con mayúscula) que es propia del siglo XIX, es el resultado histórico del revolucionamiento técnico de las fuerzas productivas que tuvo lugar en la modernidad y corre al parejo de lo que se conoce como antropocentrismo.

A partir del siglo XI y hasta el siglo XV aproximadamente aconteció en Europa una transformación radical tanto en la estructura técnica de los medios de producción, como en sus materiales, teniendo lugar un desarrollo constante en las tecnologías productivas que le permitieron al ser humano tener acceso al disfrute de una mayor cantidad y calidad de bienes. Esto hizo que los seres humanos dejaran de depender de las técnicas productivas antiguas, cuyas técnicas productivas eran el resultado de la primera revolución industrial: la revolución neolítica.

El perfeccionamiento de los medios de producción tuvo como consecuencia que en cualquier ámbito en el que la nueva industria incursionó, se construyeron grandes creaciones, surgieron grandes revolucionamientos tecnológicos, se crearon los grandes paisajes y aparecieron las grandes obras urbanas, ingenieriles y arquitectónicas. Esta gran etapa creativa dio la impresión al ser humano de que él podía construir absolutamente todo. Se podían fabricar y construir cosas nuevas. Un solo ser humano podía producir grandes

⁴ G. Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Catedra, p. 499.

⁵ En el caso del discurso materialista de Marx, el sujeto se distingue claramente del objeto por cuanto es aquél el que tiene la capacidad de transformación y creación del objeto. El objeto se constituye en tal por la actividad del objeto. La conformación del mundo la lleva a cabo el sujeto al trabajar sobre el objeto. La capacidad activa y creativa en el proceso en la praxis la tiene el sujeto.

transformaciones sociales con un solo invento. Fueron estos perfeccionamientos técnicos los que dieron una base real, ya no sólo retórica o imaginaria, a la famosa frase atribuida a Arquímedes: “Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo”. El ser humano moderno es el que puede no sólo mover el mundo sino sobre todo crear un nuevo mundo, muchos mundos, diferentes y completamente nuevos. El ser humano de la modernidad percibió entonces que era posible echar por tierra la historia pasada que cargaba a cuestas y que era posible fundar incluso un nuevo tipo de socialidad, comprobando con ello que no sólo la materialidad era forjable sino también la socialidad, la cultura e incluso la historia pasada.

Así fue como producto del subjetivismo metafísico surgió el ser humano con delirios desbordantes que lo coronaban como forjador del mundo y creador de hechos históricos, generándose así el correlato de estos sucesos: los llamados *history-makers*, los hacedores de la historia. Consecuencia de la desmesura de la subjetividad moderna y del antropocentrismo, apareció la idea que configuraría las pugnas sociales del XIX y del XX: la idea de la Revolución. La idea de la Revolución que tuvo el siglo XIX la hacía parecer como un mito fundacional, el cual sostenía que en cualquier momento el Hombre es capaz de borrar su pasado y comenzar de la nada un nuevo tipo de organización social para forjar así la nueva historia humana, una en la que no existiera la voluntad de destrucción humana.

El mito de la revolución creía que era posible crear un hombre nuevo o que era posible crear una realidad nueva. El mito sostenía que era posible hacer tabula rasa del pasado, comenzar desde cero, eliminar las raíces culturales y tradicionales que estorbaban para la creación del nuevo hombre revolucionario; era posible acabar con su lengua, sus antiguas formas culturales arcaicas, pero sobre todo sus usos y costumbres aberrantes y atávicas. El sujeto del mito de la revolución creía que era posible eliminar la identidad y que a cambio era posible crear nuevas formas de convivencia social. Se partía del hecho de que la revolución eliminaría todos los comportamientos aberrantes de la vida tradicional y todas las contradicciones de la vida social arcaica fundada en esquemas de comportamiento “primitivos” de escasez: el paternalismo, el autoritarismo, el sexismo, el productivismo y, en suma, la represión en todas sus formas. El mito de la revolución se caracterizaba por plantear la idea de la conquista del paraíso, lugar donde estaría la felicidad, la reconciliación con la naturaleza y, sobre todo, la conquista de la libertad. La revolución se

convirtió en un ideal no tan lejano y en el que sería posible alcanzar la felicidad, el placer, el goce, el disfrute.

Esta fue una de las grandes desmesuras del subjetivismo revolucionario: tomar a la socialidad humana como se tratara de una materia moldeable, como si se tratase de hierro forjable. Se tuvo la gran confusión de creer que la socialidad era moldeable como cualquier hierro de la industria fabril de la época. En este sentido el discurso revolucionario compartía el mismo equivoco que la industria y el cientificismo: creer que la naturaleza humana puede ser tratada como materia inerte.

Por ello, es necesario reconocer que el mito del sujeto corre al parejo con otros tanto mitos de la época: el de la revolución, el del progreso, el de la razón, el mito del carácter todopoderoso de las fuerzas productivas. En este sentido, la revolución socialista de la segunda mitad del siglo XX por la que propugna Marx era en cierta medida positivista, cientificista, progresista y, al igual que el discurso capitalista, compartía la idea de que el ser humano lo podía crear todo y que era posible eliminar la historia humana. Sólo hasta el siglo XXI se ha mostrado que estas pretensiones de crear un hombre nuevo, tanto el hombre revolucionario como el *businessman* capitalista, aunque propias de su época, fueron desmedidas.

La idea de sujeto posibilitaba todos estos mitos y es en medio de la actualidad de de estos planteamientos donde el marxismo se hará presente, en donde se moverá como pez en el agua, hasta los años 60's del siglo pasado. Sin embargo, a finales del siglo XX la idea del sujeto se desarticula, volviéndose insostenible. Fue hasta este siglo cuando el antropocentrismo mostró sus características destructivas y, por su parte, la idea de la revolución que era del siglo XIX se vino abajo en el XX. Y fue precisamente en el siglo XX cuando las ciencias sociales vuelven a buscar nuevos sujetos. Los historiadores voltean la mirada a aquellos sujetos que fueron invisibilizados por la idea de sujeto. Surgen entonces nuevas formas de subjetividad que no contaban con la gloria que tuvieron las anteriores. Se comienza a hablar de la historia de los vencidos, de los desposeídos, de los campesinos, de los pobres, de las mujeres, de los homosexuales, etc. Se comienza a hacer historia de las multitudes y de los grupos sociales amorfos.

4.4. El sujeto de la revolución comunista v/s la plebe campesina

El proletario como sujeto de la historia sólo puede existir dentro del mito de la revolución y, aún más, sólo puede existir mientras esté vigente aquello que en los años 20's Georg Lukács llamó la "actualidad de la revolución". Ya sin el "mito" de la revolución y, sobre todo, ya sin la actualidad de este "mito", la idea del proletario y de su actividad revolucionaria también pierde vigencia. La desaparición del mito de la revolución tuvo lugar en la conciencia social hacia finales de los años 60's del siglo pasado, de modo que para el último cuarto del siglo ya no surtía efecto en la conciencia social la idea de la revolución, y con mayor medida en nuestro reciente siglo XXI. Quizá esto mismo era lo que observaba el Foucault de los años 60,'s cuando afirmó alguna vez que "el marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar".⁶ En verdad, más que hacer una delación del discurso marxista, lo que Foucault estaba criticando era precisamente la idea de un sujeto decimonónico que el marxismo reivindicaba, pero sobre todo es posible que criticara el conjunto de exclusiones que implicaba una idea de este tipo. Y es que frente al reconocimiento de la aparición de nuevas subjetividades que tuvo lugar en el siglo XX, el sujeto de la revolución del siglo XIX era un sujeto que supeditaba y desconocía, cuando no descalificaba, la presencia de todas las demás formas de subjetividad que fueron descubiertas por el siglo XX.

¿Quién era el sujeto revolucionario del siglo XIX? ¿Estaban acaso incluidos en ella los indígenas, las mujeres, los homosexuales, los campesinos pre-modernos o los parias? La respuesta negativa se impone como obvia. ¿Cómo era entonces el sujeto revolucionario del marxismo existente en aquella época? El sujeto revolucionario, identificado con el sujeto proletario, era un sujeto con características ilustradas, positivistas y científicas, características éstas que eran atesoradas por ese siglo. El sujeto revolucionario debía ser consciente, no improvisado, informado —es decir, ilustrado— y se trataba implícitamente de un sujeto masculino. De acuerdo con esto, no se podía considerar abiertamente a la plebe del pueblo y a sus costumbres como un agente histórico.⁷ La plebe, las capas bajas de la población y los pobres no figuraban como activadores de dinámicas históricas. Por el contrario, éstos eran grupo sociales retardatarios que serían liberados de los resabios pre-

⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 256.

⁷ E. P. Thompson, *Costumbres en común*, Barcelona, Critica, 1995, p. 213.

modernos, tradicionales y medievales a lo que aún se encontraban atados. Si se le compara con el “sujeto revolucionario” de la revolución proletaria, las multitudes sociales que se sublevaron ante los despojos de tierras tuvieron la apariencia de ser espectaculares masas amorfas, esporádicas, espontaneas, difusas, inconscientes, reactivas y compulsivas; aparecían como chusmas y plebes alborotadas, calentadas irracionalmente por los ánimos.

Al respecto, el historiador E. P. Thompson hizo contribuciones importantes para *desfacer* este entuerto. En su famoso libro *Costumbres en común*, Thompson escribe la siguiente frase esclarecedora: “el origen de la costumbre se halla en la praxis”.⁸ Para el historiador británico, las costumbres no son simples formas arcaicas y folclóricas o resultado de los atavismos medievales y absurdos que aún perviven en las mentes humanas. Éstas son una serie de ideas que surgieron a partir de que el racionalismo ilustrado del siglo XVIII obtuvo el prestigio en el mundo moderno.

Lo que Thompson explica con esta frase, cifrada en términos marxistas, es que el origen de las costumbres, su sentido y necesidad de existencia, se encuentra profundamente enraizado en el *trabajo*; mejor aún: las costumbres provienen a partir del modo cómo el ser humano genera una relación dialéctica entre el ser humano y la naturaleza. En esto consiste una parte del concepto de praxis planteado por Marx, así como la reformulación tardía que hiciera su autor bajo con la idea más ampliamente desarrolla en término de “proceso de trabajo”. Para Marx, el ser humano establece una relación orgánica y recíproca de mutua pertenencia con la naturaleza; está en una relación metabólica con ella. En efecto, la presencia del hombre sobre el mundo se origina gracias a su trabajo de la tierra. El ser humano necesita de una operación práctica para arrancar (*arrecher*) los productos de la tierra.⁹ El ser humano trabaja sobre la naturaleza para producir sus bienes de consumo, al tiempo que la naturaleza actúa en el ser humano para otorgar sus fuerzas nutricias. El ser humano es un individuo que despliega su actividad práctica trabajando con y sobre la naturaleza y de este modo crea la socialidad humana y se convierte en un ser social e histórico. Todo ello a fin de que sobre esa creación se pueda construir un *cosmos*, un mundo humano, libre y trascendente del supuesto ordenamiento biológico-natural.

⁸ E. P. Thompson, *Costumbres en común*, p. 116.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2011, Trad. 284 paréntesis y francés 201,

Lo interesante es que las distintas formas de concreciones del proceso de trabajo y disfrute cotidianos de la existencia en comunidad han generado instituciones comunitarias ricas, muy complejas y diversas. Lo que nosotros —ciudadanos del siglo XIX, cosmopolitas, ilustrados, secularizados y modernos— no alcanzamos a comprender es que las costumbres de una sociedad no son únicamente elementos folclóricos y dispendiosos. Las costumbres están profundamente enraizadas con el modo específico y concreto mediante el que las civilizaciones materiales lograron fundar su identidad a través de procesos sociales, históricos y culturales muy complejos y de muy larga gesta en el tiempo.

Por ello es que en donde tuvo lugar un proceso de “acumulación originaria” se desarrollaron simultáneamente tradiciones rebeldes en los pueblos a favor de la defensa de la tierra y en consecuencia en defensa de las costumbres de la comunidad. De acuerdo con el historiador Thompson, el “cercamiento de tierras surtía un efecto muy perjudicial en la moral del pueblo”.¹⁰ Piénsese que antes de la Revolución Industrial, el trabajo con la tierra era el único medio para fundar un cosmos, un mundo o comunidad humana. Hasta antes de la Revolución Industrial, la tierra no era simple y “fríamente” considerada un “medio de producción”. La tierra era la “matría” —para ocupar un denominativo del historiador mexicano Luis González—; ella era el lugar para la fundación de la identidad, de la comunidad. Por ello, cuando comenzaron los primeros despojos de tierras hubo guerras campesinas y amotinamientos gigantescos. Fue así como surgieron las multitudes.

4.5. Conclusión

“Nadie puede saltar por encima de su propia sombra”. En verdad todos somos hijos de nuestra época. Lo mismo sucede con la idea que nuestra época se hizo de la revolución. Marx también es hijo de su época. El pensamiento de Marx y la idea de la revolución que existía en aquel ambiente espiritual, se deslizan y varían conforme el cientificismo se vuelve cada vez más predominante. La primera historia del socialismo, la utópica, quizá sea la más interesante de todas, incluso con todos sus desvaríos. La idea de la revolución socialista que es posterior a la segunda mitad del siglo XIX es una historia sumamente empobrecida porque sacrificó todos los sueños del socialismo utópico a favor de potenciar

¹⁰ Thompson, *costumbre en común*, p. 146.

un pensamiento revolucionario más racional, más científico, basado en leyes. El joven Marx de los *Manuscritos del 44* o de la *Tesis sobre Feuerbach* es un Marx que comparte este mito de la revolución.

El más joven Marx, anterior al joven de los *Manuscritos del 44* y anterior a convertirse en comunista y comprometerse con las luchas de este movimiento, es un Marx defensor de los usos y costumbres. Por ello mismo es considerado un Marx un tanto ingenuo y sumamente pre-científico.¹¹ Nótese el fuerte carácter positivista e ilustrado que subyace por debajo de estos calificativos. Y Marx sería ingenuo y pre-científico por hacer una defensa de las costumbres, no sólo de lo que en términos jurídicos se conoce con el nombre de “derecho consuetudinario”. Se trata de un Marx a favor de los campesinos y de los despojados, en defensa del “sagrado espíritu de los pueblos”¹². Adviértase que hay una gran distancia entre estas consignas y la famosa frase “¡Proletarios de todo los países, uníos!”

La revolución proletaria, que pretendía echar por tierra las represiones arcaicas y medievales bajo las que vivían los seres humanos, se vio envuelta sin embargo por una serie de presupuestos que no serían propios del discurso revolucionario sino de un discurso capitalista: el racionalismo, el cientificismo, el industrialismo y el productivismo. Por eso es que parece ser que nos ha hecho mucho daño el racionalismo y la ilustración del XVIII-XIX. El ser humano moderno que se fundó sobre el siglo XIX, es un tipo de ser humano que se siente orgulloso de su carácter racional. Ésta es la causa de que nosotros veamos por encima del hombro a la brumosa y oscura Edad Media, la cual, ante los ojos modernos, significa irracionalidad, fantasía, oscurantismo, falsas creencias y, por supuesto, implica religión y, peor aún, implica hacer referencia a Dios. Pero precisamente para el siglo XIX estos mitos han sido superados por la razón, la ilustración y la ciencia.

Uno de los datos más importantes que se desprenden de los *Debates sobre la Dieta Renana* de Marx es que las costumbres jugaban un fuerte factor anti-capitalista entre los despojados. Sin embargo, este planteamiento fue dejado de lado un par de años después porque Marx se puso a teorizar en torno a la idea coyuntural de la revolución y al correlato de ésta: el sujeto revolucionario, el proletario. Las ideas del “factor subjetivo” y el “factor objetivo”, como los elementos suficientes para llevar a cabo la revolución, aparecen en un

¹¹ Maximilien Rubel, *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*, trad . de Saúl Karsz, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2012, 648 pp.

¹² K. Marx, *Debates*, p. 77.

momento muy coyuntural del pensamiento de Marx. He aquí la razón para que estos planteamientos fueran fácilmente reducidos por la socialdemocracia posterior. El planteamiento era relativamente sencillo: tenemos gente revolucionaria y tenemos fuerzas productivas materiales ellas mismas revolucionarias, entonces tenemos ya la revolución.

Para cerrar, no está demás decir que Marx prontamente notará la desmesura que había en el concepto de “sujeto revolucionario”, ya que en 1859, en su famoso “Prólogo” a la *Contribución de la crítica de la economía política*, para Marx se hará evidente que en la transformación de la sociedad intervienen fuerzas históricas poderosas que actúan en el presente, obstaculizando así la posibilidad de revolucionarlo. Marx anotará que las transformaciones sociales no dependen sólo de la voluntad y de la subjetividad revolucionaria, sino de que se patenten y exacerbem contradicciones sociales para que se haga necesaria la transformación social.

Bibliografía

- Hobsbawm, Eric, *La era del capital*, trad de Ángel García Fluixá y Carlo A. Caranci, Barcelona, Critica, 2011, 347 pp. .
- Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Gedisa, 2007, 125 pp.
- Thompson, E. P. *Costumbres en común*, trad. de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Critica, 1995, 608 pp.
- Rubel, Maximilien, *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*, trad. de Saúl Karsz, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2012, 648 pp.

CAPÍTULO QUINTO

SARTRE: LAS SOCIEDADES DE LA ESCASEZ

5.1. La escasez y la configuración de lo social

Parece que una actitud de defensa por la tierra es un comportamiento que tiene que ver con los orígenes ancestrales y casi primitivos del ser humano, entienda aquí la tierra como el medio de trabajo humano predominante en las sociedades agrícolas a través del cual produce sus bienes de consumo. ¿De dónde podría provenir esta defensa por la tierra, como medio de producción de bienes, que llega a un punto en el que puede confundirse con una defensa por aquello que se llama *terruño*? ¿Cómo se origina un comportamiento de defensa por la tierra que se ha manifestado de diversas maneras a lo largo de la modernidad, ya sea que lo haga con actitudes de resistencia heroica, como los indígenas americanos del siglo XXI cuando luchan en contra de la explotación minera a cielo abierto, o ya sea que lo haga con las actitudes más regresivas, como en el caso de la defensa nazi por el *Lebensraum*?

El tema puede ser abordado a través de lo que el filósofo francés, J.-P. Sartre, llamó la “historia de la escasez”, tema que se encuentra expuesto en su libro *La crítica de la razón dialéctica*. Se trata de un planteamiento que está hecho para explicar de dónde surge la hostilidad entre los seres humanos y cómo es que la formación del comportamiento humano se presenta históricamente en medio de constantes condiciones de escasez de bienes de consumo y de medios para la reproducción de la vida social. El esquema de Sartre sobre la escasez sostiene que la historia humana puede ser relatada como la formación de una serie de comportamientos hostiles que sirven a las comunidades para su propia defensa y protección a fin de garantizar la sobrevivencia en medio de condiciones adversas para la reproducción de la vida comunitaria. Sartre descubre que la historia no es la “historia de los hombres en el tiempo” —como, por ejemplo, lo pensaría el historiador Marc Bloch—, sino que la historia es el relato de cómo las sociedades han intentado superar la escasez natural bajo la que históricamente han vivido sometidas. Sartre piensa que la escasez de bienes es el hecho fundador que conforma el modo de vida de las sociedades, de sus instituciones y de sus modos de conducta respecto de la otredad.

La escasez hace referencia a una carencia cuantitativa en las fuerza productivas materiales de una comunidad y puede presentarse de muchas maneras, desde la falta de un número suficiente de seres humanos o de una insuficiencia básica de alimentos, pasando por la falta de desarrollo de las fuerzas productivas, hasta llegar a una carencia meramente natural, como lo puede ser la pobreza del subsuelo sobre el que se habita. Según el filósofo francés, la escasez puede ser definida del siguiente modo:

La escasez, como tensión y como campo de fuerzas, es la expresión de un hecho cuantitativo (más o menos rigurosamente definido): tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, dado el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque no hay bastante para todos.¹

Aún cuando Sartre define la escasez como un hecho cuantitativo, claramente se trata también de un hecho cualitativo, pues no sólo la cantidad sino también la calidad pueden llegar a ser insuficientes. Algunas veces la calidad de las fuerzas productivas puede estar por debajo de la requerida: podemos tener 20 personas para mover un monolito de una tonelada, pero ellas pueden ser escuálidas en su constitución física debido a la enfermedad o la desnutrición, de modo que aun cuando sean un número suficiente, cualitativamente estarían por debajo de lo requerido para mover un monolito de una tonelada. Asimismo, la escasez no sólo se presenta en las fuerzas productivas materiales sino también en las sociales, como lo pueden ser los conocimientos básicos para mover un monolito, pues se puede tener 20 personas físicamente fuertes pero sin el conocimiento requerido para trasladar un monolito de media tonelada por más de 50 kilómetros.

Según Sartre, el ser humano a lo largo de su historia ha interiorizado la escasez como un medio social para la producción de la sociedad misma, de modo que ha sido la escasez lo que le ha permitido crear instituciones materiales y sociales, diseñadas para poder afrontar las condiciones adversas que se desprenden de vivir en condiciones de privación, carencia y penuria constantes. Por eso escribe: “El hombre es el producto histórico de la escasez”.² Sartre piensa que para poder superar la escasez o para paliar sus efectos, el ser

¹ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004, T. I, p. 284.

² Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, p. 288.

humano ha debido fundar instituciones materiales y sociales que le permitan crear una vida más o menos civilizada en medio de un escenario de barbarie; ha debido crear instituciones auto-represoras de la violencia aniquiladora para trasladarla y convertirla en una violencia que ya no sea perceptible como tal, sino que por el contrario sea más bien considerada como una violencia no represora sino creadora, a fin de percibirla como una fuerza social productora de lo que denominamos cultura o vida civilizada. Por ello, la violencia, como secuela de la escasez, es el medio en el cual se han fundado las instituciones sociales y materiales. Se trata de un medio hostil y represor, que produce una constante y abierta confrontación entre los miembros de una comunidad hacia sí mismos y hacia los miembros de otras comunidades. Sartre describe el proceso de producción de la sociedad en un medio marcado por la violencia abierta y también por la violencia invisibilizada: la primera es la que podemos ver en las guerras entre los distintos pueblos para saquearse o conquistarse, mientras que la segunda es la que se presenta en cualquier institución social, como lo podría ser la moral y la religión de una comunidad, instituciones que se caracterizan por sus restricciones, por poseer un núcleo normativo de la conducta humana y que promueven la auto-represión y la auto-contención como vías para la formación de un individuo ejemplar.

Por ello es que aquello que hemos dado en llamar “sociedades arcaicas” son sociedades abiertamente sometidas a la “escasez natural”; son sociedades que vivían bajo esquemas de relaciones sociales fundados en la hostilidad y en la violencia. Aunque, como hemos dicho, esta hostilidad es propia de toda sociedad, arcaica o moderna; sólo que en aquella es producto de que el medio de su escasez es meramente “natural”, mientras que en éstas puede ser más difícil de ser observada porque se presenta a través de filtros sociales, siendo por ello una escasez meramente social o “artificial”.

No obstante, ya sea que se trate de una escasez aparentemente “natural” o meramente “social”, el núcleo del discurso de Sartre gira en torno a que todos los antagonismos, represiones y contradicciones sociales están estructurados a partir de que no existen los medios de subsistencia para todos. De esto último se deriva el principio sartreano que formula que bajo esquemas sociales de escasez, los demás individuos, los “otros”, se convierten en portadores de amenaza de muerte, ya que eventualmente podrían apropiarse de los medios de supervivencia para la propia comunidad, medios ya de por sí escasos y que estarían reservados exclusivamente para garantizar la reproducción de la propia

comunidad; no así de la otredad social. No obstante, como la escasez sigue percibiéndose como tal, incluso dentro de la propia comunidad, la sociedad debe organizar a sus sobrantes al interior de sí. Deberá privilegiar el acceso a los medios de subsistencia a unos miembros de su comunidad, mientras que a otros los deberá colocar en lugares marginales. Así lo explica Sartre cuando afirma: “Todos los antagonismos sociales están calificados y estructurados en una sociedad dada que define de por sí (al menos hasta cierto punto) los límites de la escasez para cada uno de los grupos que la constituyen y en el marco fundamental de la escasez colectiva”³. Esto explica la razón de que en las sociedades de la escasez surge la “necesidad objetiva” de generar artificia y a algunas veces azarosamente relaciones sociales injustas que sirven para segregar, humillar, sobajar o aniquilar al otro, generando así un *hostis* y un *inimicus*, es decir, un enemigo externo e interno de la comunidad. En las sociedades de la “escasez absoluta”, la hostilidad hacia el otro y la expulsión del “bárbaro” del espacio físico que ocupa la comunidad propia, es una cuestión “objetiva” que garantiza la sobrevivencia de la comunidad. Hay que aniquilar la amenaza del “otro” porque no hay suficiente para todos; éste se convierte en el imperativo de cualquier sociedad. El razonamiento que sostiene el principio de la violencia se basa en el hecho de que en condiciones de escasez, la mejor defensa siempre será el ataque. Y éste se ha convertido en el esquema de guerra sobre el que se ha alzado la civilización a lo largo y ancho del orbe y en un proceso que ha sido milenario, porque no sólo es propio de las sociedades primitivas sino también de las sociedades actuales.⁴

Del planteamiento se deriva la idea de que el ser humano no conoce otras formas de encuentro hacia el otro, aunque ciertamente también ha podido abrirse y relacionarse con otras sociedades sin establecer necesariamente la violencia abierta, el juego puede ser un ejemplo de ello, aun cuando el juego continua siendo la continuación subrepticia de la guerra pero por medios lúdicos. Sin embargo, el esquema básico de relacionamiento y de

³ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, p. 285.

⁴ Claro está que no todo el tiempo las sociedades han debido fundar su socialidad sobre la base de la escasez. En algunos periodos, geografías o sociedades, la escasez no ha sido tan asfixiante para la socialidad, de modo que en esas circunstancias, las sociedades han podido ganar más libertades y han podido producir relaciones sociales menos injustas y excluyentes, capaces de integrar la otredad en vez de eliminarla. Esto quiere decir que habría una relación de tensión entre escasez y libertad, en la que a mayor escasez de bienes de consumo, menor libertad en las relaciones sociales humanas. La anotación aquí hecha tiene que ver con la intensión de dejar claro que el esquema de la escasez no debe ser considerado como un esquema fijado, sino como un esquema que admite

construcción del mundo ha sido el de la violencia y la exclusión. En efecto, el ser humano ha sido trans-históricamente violento, hostil y represor; éste ha sido el esquema a partir del cual ha moldeado sus estructuras sociales y es también, irónicamente, lo que ha hecho posible la existencia de las civilizaciones. Sin estos mecanismos de represión y auto-contención no existirían las civilizaciones.

Sin embargo, sólo ha sido señalada hasta ahora el aspecto abiertamente negativo de la formación de instituciones represoras en la escasez, pero habría otro nivel en el que esas instituciones se tornan “positivas” —aunque sin lugar a duda siguen siendo negativas—, pues son las que permiten la reproducción de la sociedad, es decir, se trata del lado en que la represión se convierte en productiva para la sociedad, se sublima. Ello sucede en el trabajo, aquella actividad productiva que debe practicar todo miembro de una sociedad. El trabajo es en realidad una de las características principales de las sociedades de la escasez, pues son sociedades volcadas a la realización de actividades productivas, al trabajo como actividad constante en la que debe ser reprimido el consumo frutivo. Son sociedades en las que la represión del placer de uno mismo y del otro garantiza la reproducción más o menos estable del conjunto de la comunidad. Por eso en estas sociedades el disfrute y el derroche están reservados sólo para los momentos extra-ordinarios, ellos mismos raros y escasos, a fin de que no se ponga en riesgo la productividad cotidiana de la sociedad. La vida y las instituciones sociales en condiciones de escasez llevan a que el disfrute y el goce consistan justamente en el trabajo y en la producción misma. Debido a que sólo la actividad productiva es garantía de sobrevivencia, el trabajo productivo reemplaza el momento de disfrute y, por ello, en estas sociedades el trabajo represivo se convierte, paradójicamente, en la única forma de conseguir satisfacción. Trabajar y reprimirse es un modo de disfrutar y satisfacerse en las sociedades de la escasez.

5.2.- La fragilidad de las sociedades de la escasez

Una característica de las sociedades de la escasez tiene que ver con su alto carácter autoritario. Sartre parte del hecho de que en condiciones de escasez todos los miembros de una comunidad están volcados en el esfuerzo de reproducir el esquema productivo de su sociedad. Se trata de un proceso que obliga a todos los miembros de la comunidad a

participar, en tanto sujetos gregarios, de la actividad reproductora. No hay lugar para la individualidad. Los sujetos no pueden decidir libremente sus acciones y muy difícilmente podrán introducir un cambio al interior de las costumbres de la comunidad. La necesidad de proteger y conservar sus esquemas reproductivos hace que sean sociedades represoras, conservadoras, violentas, estratificadas, despóticas, paternas, preservadoras, vigilantes, intolerantes, etc. Es por ello que se trata de sociedades sumamente autoritarias, pues todas sus instituciones sociales están creadas para participar comunitaria u orgánicamente; para que el individuo participe sacrificando su propia individualidad al poner como fin último el conjunto del cuerpo social. De aquí que las diferentes morales de las sociedades de escasez suelen señalar sancionadoramente la diferencia, a fin de impedir que el sujeto aparezca diferenciado del conjunto. Piénsese que la religión fue creada como una de estas instituciones de control, una de las más rígidas, lo que se pueden comprobar cuando se piensa en el hecho de que los principios religiosos son menos quebrantables que los principios técnicos a los que se encuentra atado el proceso reproductivo de esas sociedades, es decir, es más simple innovar en el ámbito tecnológico que en el social.

¿Cuál puede ser la necesidad de que las sociedades de la escasez sean obsesivamente represoras? La respuesta a ello puede radicar en que son sociedades sumamente frágiles debido a que sus instituciones se alzan sobre esquemas de control, violencia y contención que pueden resquebrajarse en cualquier momento y hacer que los esquemas sociales se vengán abajo. Cualquier error en una comunidad, por pequeño que éste fuera, ya sea que lo cometiera uno de sus miembros o un grupo, podía costar la existencia a la comunidad en su conjunto. Las sociedades de la escasez sean sumamente cerradas, porque son comunidades frágiles ante cualquier adversidad y, por esta misma razón, se niegan a abrirse al cambio o a la apertura; prefieren, para preservarse, practicar el mismo esquema de reproducción social que les ha funcionado por años, y, aun cuando sea posible reproducir sus formas sociales de otras formas sin poner en riesgo su identidad, son sociedades que eligen comportarse como lo han venido haciendo, puesto que la historia concreta les ha enseñado que la transformación implica siempre la destrucción.

El gran aporte de Sartre radica en evidenciar un mecanismo civilizatorio que ha dominado a la largo de la historia del ser humano: vivir en medio de la escasez sólo es posible si los seres humanos entran en el esfuerzo de eliminar toda libertad; sólo si se

comprometen a nunca modificar su identidad, porque de lo contrario, lo peor podría pasar: se verían condenados a desaparecer. Hoy por hoy los rasgos represivos que han marcado a la civilización se presentan como deleznales, puesto que son los que explican el carácter hostil de toda comunidad social. Pero es preciso reconocer que estos rasgos represivos son deleznales hoy, en medio de una sociedad moderna que ha abierto las puertas a la libertad, sin que ello ponga en riesgo la existencia de una comunidad. Sin embargo, para cualquier sociedad pasada debió ser una obligación el mantenerse cerrada y en el esfuerzo de rechazar toda propuesta de cambio, así como de eliminar todo intento de relajación de los mecanismos de opresión. En ello es finalmente en lo que consiste, como reconocen Adorno y Horkheimer, la dialéctica de la civilización. Pero si echamos un vistazo a las sociedades pasadas, a las sociedades pre-modernas, que son las que han dominado a lo largo de la historia, puede comprenderse por qué razón han sido sociedades que tuvieron que practicar la auto-conservación en vez de la libertad.

5.3.- La vida cíclica de las sociedades de la escasez

Para las sociedades de la escasez, el proceso productivo está enfocado en garantizar la reproducción del sujeto comunitario; no en la necesidad de transformar, desarrollar o potenciar las técnicas productivas, como será el caso del aparataje productivo de las sociedades modernas basadas en esquemas de innovación. La “efectividad” del proceso reproductivo se mide en términos de si se garantiza la reproducción del sujeto comunitario y el mantenimiento de sus instituciones, aun cuando ciertamente siempre hay capas de la población que deberán ser sacrificadas al considerarlas inferiores por excedentarias; en cambio, en las sociedades modernas, la efectividad del proceso productivo se evalúa en el éxito de la potenciación de la técnica productiva, en la modificación del medio u objeto, independientemente de si ello transforma al sujeto, de si mejora o empeora la vida humana o las instituciones sociales. Es por ello que las sociedades de la escasez parecen condenadas a reproducir una y otra vez el mismo esquema civilizatorio sobre el que se alzaron, intentando preservar lo que estas sociedades consideran la figura “primigenia” de ellas mismas.

El aparato productivo de las sociedades de la escasez se basa en una técnica de producción pre-moderna que tenía la característica de no poder potenciar la productividad sino hasta un determinado punto de desarrollo. Tenían un límite de potenciación productivo establecido por sus propias técnicas productivas y por sus propios materiales de producción que les impedía ir más allá de sí misma y explorar otras formas de producción material y, por implicación, nuevas formas de pensamiento, de conducta y de comportamiento frente al mundo. La historia de las sociedades de la escasez es por ello mismo lenta, repetitiva, circular. La experiencia que tienen de la vida y del tiempo es siempre cerrado y lineal. Al verse impedidas de transformar su aparato productivo, son sociedades que también se condenaban a repetir el mismo esquema productivo y, por ello, estaban obligadas a practicar el mismo conjunto de ordenamientos y conductas sociales.

Piénsese que la experiencia de la innovación y del progreso está reservada sólo para aquellas sociedades cuyos aparatos productivos pueden potenciarse, ampliarse e innovarse. Sólo la innovación en la producción es la que otorga al ser humano la experiencia del cambio, del desarrollo y de la transformación del tiempo. La idea de la transformación no cae del cielo; son las condiciones concretas del trabajo dentro de la sociedad las que posibilitan nuevas formas de experiencia del mundo. En cambio, las sociedades de la escasez son sociedades que no se caracterizan por introducir modificaciones abruptas en la naturaleza. Por eso el esquema de trabajo de estas civilizaciones radica en la re-novación, en vez de la in-novación. La experiencia concreta les ha enseñado que lo que no falla es lo que ya conocen; mientras que no pueden darse la libertad de ensayar nuevas formas de producción. En condiciones tan precarias, la innovación en sus técnicas e instituciones puede ser un lujo que la comunidad no se puede permitir porque le podría costar la vida. Prefieren volver a ensayar una y otra vez el mismo esquema productivo, en vez de arriesgarse a introducir cambios en él; cambios que en efecto podrían ser sumamente positivos para ampliar cualitativa y cuantitativamente la reproducción material y simbólica de la comunidad, pero que ante la posibilidad objetiva y real de que el ensayo fracase, prefieren no introducir modificaciones en el aparato productivo ni en sus costumbres sociales. Para estas sociedades la renovación constante del comportamiento social es la única garantía de su supervivencia. Razón por la cual atesoraran como sagrado el ámbito de

sus costumbres y las consideraran un núcleo prístino, originario, sin el cual ellas dejarían de ser lo que han venido siendo.

La in-novación, la tradición de lo nuevo, sólo es viable en aquellas sociedades cuyos aparatos productivos han podido ampliarse y han logrado superar en cierta medida las condiciones de escasez. La innovación es propia de las sociedades modernas, sobre las que ya no pende el peligro de la desaparición, puesto que ellas pueden decidir modificar sus técnicas productivas y adoptar nuevas conductas, sin que ello suponga un peligro de extinción. Hoy por hoy una sociedad ya no vive acosada por el miedo al desabasto que significaría el fin de los días de su vida comunitaria, y pueden por ello innovar sus formas sociales o permitir que éstas sean alteradas por las transformaciones tecnológicas. Por ello es que en el pasado, la experiencia de lo nuevo y la innovación, era algo que aquellas sociedades tenían como desconocido, lo que dejó de ser así hasta hace las sociedades experimentaron fuertes cambios gracias el papel que en ellas jugaba el mercado. Al respecto escribe Bolívar Echeverría: “Los medios de producción, el instrumento de trabajo, las perspectivas de enfrentamiento a la naturaleza se modifican incesantemente en la medida en que el mercado, en nombre de un sujeto comunitario inexistente, exige a su manera un progreso cuantitativo y cualitativo de la fuerza productiva”⁵. El mercado dinamizó a las sociedades y permitió que se ampliara el sistema reproductivo de las comunidades, de modo que al propiciar la introducción de objetos exógenos a una comunidad, ésta se veía alterada para bien, pues satisfacía de un modo nuevo las viejas necesidades que hasta entonces tenía irresueltas.

Como hemos visto, la experiencia de la renovación es sobre la que están alzados los esquemas civilizatorios de las sociedades de la escasez. En cualquier caso la huella que más hondamente ha marcado los modos de vida de las sociedades es la renovación. Hoy una persona puede mudarse a vivir a cualquier otra ciudad. Incluso los valores capitalistas animan el cambio, la innovación. Pero esta experiencia del mundo y de la vida no puede extenderse más atrás de algunos pocos siglos. Antes era materialmente imposible comenzar una nueva vida en cualquier nuevo lugar. Hoy no sólo es materialmente posible sino incluso deseable. La circulación mercantil fue lo que vino a imprimir movilidad a las

⁵ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 210.

sociedades. Sin embargo, no se engañe nadie. Adviértase que el carácter abierto y aparentemente tolerante de las sociedades modernas tiene su base en los principios fundamentales de las técnicas e instituciones del mercantilismo capitalista; pero nunca como una prerrogativa que hable de una sociedad más progresista y abierta a lo heterogéneo, tratándose así de una sociedad que, aunque moderna, está condenada a no conocer la libertad humana y a no poder garantizar la emancipación de las subjetividades y colectividades. Por ello, la sociedad capitalista no conoce ni conocerá la libertad aun cuando la propugne.

La famosa tesis XI de Marx, “Los filósofos únicamente han interpretado de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, corresponde a una perspectiva del mundo que no es la pre-moderna, sino que es propia del mundo moderno. Las sociedades pre-modernas, alzadas sobre los esquemas de escasez, justamente rehuían de la transformación. Eran sociedades interpretativas del mundo, de la naturaleza y de lo otro. Sólo una sociedad moderna como la nuestra sería capaz de suscribir la siguiente frase: “Las sociedades sólo se han encargado de interpretar al cosmos y a la naturaleza de diversos modos; pero de lo que se trata es de transformarlos”. Sociedades hermenéuticas y no revolucionarias son las que predominantemente ha conocido la historia. No es de extrañarse que Heidegger perteneciera a esta perspectiva, propia de los sectores que se encontraban alejados de la vida moderna y ajetreada de las grandes ciudades, de las que Marx conocía sus claroscuros a la perfección.

5.4.- Las sociedades de la escasez y el sedentarismo territorialista

A lo largo de su historia, el ser humano, en sus múltiples versiones y concreciones, ha practicado distintas formas de construir y de ocupar un espacio social entre las distintas condiciones de los espacios geográficos. Por las propias condiciones naturales de un lugar, el ser humano ha debido practicar distintas formas de asentarse y de moverse en un medio natural, ésta es la razón de que existan sociedades que se concretaron como nómadas y otras como sedentarias; otras sociedades practicaron la trashumancia, otras la vida en aldea

y otras la vida de campamento en el desierto⁶. Ciertamente son múltiples las formas de abrir un espacio en la naturaleza, pero en este caso concreto habré de referirme a las sociedades de aquello que se engloba como el occidente sedentario.

Entre las sociedades sedentarias no parece existir otra opción que la de desplegar la vida social en un contexto geográfico. La vida social se encuentra asentada sobre un territorio. Existe por ello una ambición territorialista en todas las sociedades, que las lleva incluso no sólo a preservar su territorio sino eventualmente ir a la conquista de otros, lo que implica siempre la necesidad del sometimiento de las comunidades asentadas en esos otros territorios. Pero si ambicionan el territorio ajeno es porque sólo así podrían apropiarse de medios de subsistencia; no porque planeen primeramente fundar su identidad en esos territorios conquistados.

La sociedades sedentarias son sociedades que en algún momento de su historia se decantaron por un cierta práctica cultural, por una cierta identidad, y la construcción de ella no fue ni rápida ni azarosa, sino que su desarrollo responde a un proceso de construcción ciertamente milenario; no podían hacerlo por elección o voluntad, pues se encontraban ancladas a la práctica y reproducción de su identidad. Esto es importante porque explica cómo es que toda civilización sedentaria pasó por un proceso complejo de humanización, domesticación o transformación del paisaje y del territorio. Cambiar de paisaje y de territorio hubiera implicado también cambiar el proceso a través del cual una comunidad se constituye a lo largo del tiempo con una cierta identidad.

En las sociedades sedentarias de la escasez el medio de producción es la tierra, y ésta es el lugar donde se despliega la fuerza de trabajo y, por extensión, donde reside la posibilidad de la actividad política. Por estas razones, la tierra es el lugar sagrado, es el lugar para la identidad. Estas sociedades tienen la necesidad de reproducir la identidad sobre su territorio porque saben que su existencia está asegurada dentro de un territorio, y, por ello, siempre y cuando no salgan de él, pueden sentirse a sus anchas para plasmar su identidad en grande obras urbanísticas y arquitectónicas que por definición son inamovibles. En cambio, las sociedades nómadas o levantinas, contaban con una traza urbana y social que era portátil, y sus formas políticas, sociales y culturales se desarrollaron

⁶ Vid, Bolívar Echeverría, *Modelos elementales*, p. 43 y ss.

sin la dependencia necesaria a los lugares fijos.⁷ Las sociedades nómadas, descubren que la identidad puede ser portada, que ella no necesita asentarse en un territorio geográfico para reproducirse, y que no obstante ella puede conservar la “esencia” de su pueblo sin que éste precise alzarse sobre un territorio. Estas sociedades, debido a la portabilidad de su identidad, sólo se bastaban del libro sagrado; éste era su reliquia, su elemento re-ligioso, que reunía y cifraba la identidad del pueblo. Entre los pueblos nómadas, la identidad la llevaban con ellos mismos; ella no se encontraba asentada sobre un territorio particular, sino que la identidad podía desplegarse en cualquier territorio. Un ejemplo de una sociedad nómada lo encontramos entre los judíos, de quienes Bolívar Echeverría escribía que su identidad “[...] se encuentra objetivada en lo virtual de la escritura, está en el Libro Sagrado que es transportado de un lugar a otro como una reliquia que consagra sus usos y costumbres con mitos y leyendas”⁸. Para estas sociedades de identidad nómada, la lectura de la Biblia o del Corán es en donde se concentraba —y donde se concentra aún hoy— la práctica de su identidad.

La experiencia de la innovación y del desplazamiento geográfico es ciertamente moderna, aun cuando en efecto las grandes migraciones existan desde tiempos inmemoriales. El mercado y el capitalismo son uno de los factores principales para comprender la migración moderna. En Europa, las sociedades se volvieron más dinámicas cuando el mercantilismo se introdujo en ellas y modificó sus estructuras tradicionales. Aún así esta historia también fue lenta: comenzó en el siglo XI y se mantuvo constante hasta el XV. Al mismo tiempo, el mercantilismo se volvía cada vez más complejo y comenzaba a trabajar capitalistamente. Sólo entonces las sociedades occidentales comenzaron a conocer el cambio acelerado. Este hecho impactó también a las sociedades no-occidentales, pues el capitalismo requería de ellas su inclusión en los procesos productivos, pero haciéndolo a través de la trata de esclavos, la conquista y la colonización. Fue entonces cuando el mundo entero vio cambiar en unos siglos o en unas cuantas décadas sus ancestrales sistemas reproductivos asentados sobre un territorio inamovible. Desde entonces la movilidad geográfica pasó a ser una de las características de la vida moderna.

⁷ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales*, p. 49.

⁸ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales*, p. 57.

5.5.- La auto-conservación y el arraigo como esquema civilizatorio

En su libro *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno explican la trayectoria de la mismidad (*Selbe*), es decir, de la identidad humana, en su esfuerzo por conservarse, por autoafirmarse como subjetividad en medio de un mundo que es inestable, hostil y cambiante; en medio de un mundo que pareciera estar en el esfuerzo de hacer que esa mismidad, que esa identidad humana, se convierta en una cosa distinta y deje de ser idéntica a sí misma. Pero dejar de ser sí misma para un identidad implica cambiar, convertirse en otra cosa, y por ello mismo implica desvanecerse en algo distinto. Y esto es algo que la identidad, por definición, no puede permitirse: no puede dejar de ser sí misma para convertirse en otra cosa.

Por ello, las identidades, es decir las civilizaciones o comunidades humanas, justamente han rehuído históricamente al cambio. La paradoja, como explican los autores, radica en que este esfuerzo por auto-conservarse es lo que justamente ha hecho que exista la vida civilizada, pero es una vida civilizada que justamente existe gracias a las altas dosis de barbarie que hicieron posible esa vida civilizada. No habría identidad en las sociedades si no fuera por el esfuerzo constante de haberse mantenido fieles a sí mismas; fieles en la tarea de no modificarse, de prohibir cualquier acto de libertad y de transformación al interior de sí. La conservación tiene el alto costo de la expulsión de la libertad. Por eso, escriben los autores: “La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia”⁹.

En las sociedades de la escasez, el sujeto —que en principio siempre es libre de reconfigurarse— se siente seguro en medio de una existencia entregada a la repetición. En estas sociedades, el acontecer se da como repetición y éste se convierte en una doctrina para la existencia. La auto-conservación se convierte en un comportamiento coactivo y estrangulador para las sociedades. Se forja así en el ser humano lo que Adorno y Horkheimer denominan la “razón auto-conservadora” (*selsbterhaltene Vernunft*). Se trata de una forma de pensar y construir el mundo, una forma de racionalizarlo, que ha dominado

⁹ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, p. 107.

a lo largo de la historia de las civilizaciones y que se ha convertido en una doctrina, la cual sostendría: “lo otro podría ser diferente, pero debe ser hecho igual a nosotros”.

Horkheimer y Adorno reconocen así cuál ha sido uno de los comportamientos fundamentales para la existencia de las sociedades: el de la auto-conservación, en medio del cual la mismidad (*Selbst*), la identidad del sujeto social, queda atrapado por este mecanismo civilizatorio de sobrevivencia. Se trata de una sociedad, “cuya fisionomía fue marcada por los golpes que debió infligirse para auto-conservarse”;¹⁰ una sociedad que se basa en la permanencia y que se siente insegura en la evanescencia. Por ello, este tipo de sociedades tienen como características la renuncia al placer, la preferencia por la estabilidad, el arraigo por la tierra, la predilección de lo siempre constante y de la preferencia por una propiedad que se encuentra fija en un lugar inamovible. Es un tipo de racionalidad propia de las sociedades de la escasez descritas por Sartre, en las que domina el esfuerzo constante por auto-conservarse, por mantenerse fijas como lo han venido haciendo durante generaciones y a lo largo de milenios.

A partir de aquí, de la razón auto-conservadora, se puede explicar el fuerte arraigo a la tierra que experimentan las sociedades de la escasez, particularmente aquellas que practican el sedentarismo en vez del nomadismo. Son sociedades que ante la amenaza del cambio y de la pérdida de la identidad ante la fragilidad del mundo en condiciones de escasez, prefieren mantenerse arraigadas en un suelo, porque es ahí donde se sienten seguras y estables. Según Adorno y Horkheimer, la civilización es la “fijación de un orden”¹¹. Y las sociedades de la escasez deciden anclar se orden a un suelo, a una tierra inamovible, en la que, encuentren el lugar propicio para “echar raíces”; no para florecer y volverse grandes, sino al menos para no debilitarse y decaer, para fijar su esquema civilizatorio sobre un modelo productivo.

Es por ello que en algún momento de su relato, los autores escriben: “[...] estabilidad y propiedad fija, son elementos a partir de lo que se forma el concepto de *Heimat* [...] *Heimat* es estar a salvo”¹². En efecto, para la sociedades de la escasez, forjadas en la doctrina de la auto-conservación, la mejor manera de estar a salvo, a fin de proteger su

¹⁰ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, p. 108.

¹¹ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, p. 150.

¹² Max Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 127: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer, 2016, pp. 85-86.

frágil y endeble identidad, es adquiriendo la estabilidad que sólo les puede dar un territorio fijo. Será a partir de ello, que las endebles comunidades otorguen gran valor al concepto de *Heimat*. Son sociedades que se ven en la necesidad de llenar de contenido a este concepto al depositar en él elementos de gran valía social y por ello la *Heimat* pasará a significar, abrigo, protección, reproducción de la identidad. Quien tiene *Heimat* es alguien que está a salvo de los peligros del mundo inestable. Durante siglos y milenios éste fue el tipo de pensamiento que reinó entre las sociedades.

Por ello, cuando el mundo capitalista consiguió que la innovación se convirtiera en la constante para las sociedades, hubo seres humanos que vieron amenazada su identidad. Frente a ello, según los autores, se predicó la doctrina del “regreso a la *Heimat* y a la propiedad fija”.¹³ Éste era el único modo de poder sobrevivir frente a un mundo que estaba en capacidad de desvanecer la identidad tradicional, tan atesorada y cuidada por cientos de años. Por ello es que, cerrarse, auto-conservarse, es hasta el día de hoy una de las mejores opciones para muchas comunidades tradicionales. Ello sin embargo tiene sentido. Veamos por qué.

Ciertamente a lo largo de la historia, los distintos grupos humanos han estado en constante estado de apertura de su identidad. Unas veces más y otras veces menos, pero toda comunidad ha debido abrirse en cierta medida. El mercantilismo y las distintas formas de mestizaje han enriquecido de diversas formas a las sociedades, porque han llevado bienes de consumo inexistentes y porque han aportado propuestas de resolución de conflictos propios en la propuesta de mundo ajenos¹⁴. Sin embargo, a partir de los siglos XIX-XX, cuando la modernidad capitalista ya era una modernidad de la “subsunción real”, el conjunto de instituciones éticas y tecnológicas capitalistas no estaba hechas para aceptar la diversidad o poder convivir con ella. Piénsese que el núcleo del aparato capitalista no está diseñado para permitir el florecimiento de nada distinto a él; todo debe ser integrado dentro de su funcionamiento, caso contrario, la diversidad es apartada y destruida en medio de un silencio aparente. A este riesgo fue al que se enfrentaron —y se enfrentan actualmente— las comunidades tradicionales. Son comunidades que al abrirse al ingreso de las instituciones y técnicas capitalistas, se condenan a sí mismas a desaparecer. Por ello, ante

¹³ Max Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 100; *Dialektik der Aufklärung*, p.53

¹⁴ Bolívar Echeverría, “Malintizin, la lengua”, *Modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998, pp. 19-31.

estas circunstancias, este tipo de comunidades han debido rechazar a la modernidad capitalista en su conjunto, porque ella es la que amenaza su identidad y porque en nada contribuye en la resolución de sus conflictos ancestrales, sino que, por el contrario, sólo ofrece agravarlos y profundizarlos. Así se presenta el conjunto de contradicciones en las que se encuentra hoy inmersa la sociedad actual. Se trata de una sociedad capitalista que no permite la existencia de las identidades tradicionales. Ante ello, tanto el mundo capitalista como las comunidades ancestrales se condenan a seguir reproduciendo la vida bajo esquema de auto-conservación, sin darse la posibilidad de conocer la apertura. De modo que, en conclusión, al igual que hace cientos de años, las sociedades, tanto modernas como pre-modernas, siguen siendo fundamentalistas en su trato con las alteridades.

5.6.- La contradicción entre el campo y la ciudad

El capitalismo hizo que la gran ciudad se convirtiera en el eje gravitacional del nuevo ordenamiento capitalista del mundo; un centro del cual se irradiaba un domino hacía ese exterior incivilizado en que se convirtió el campo. En el plano tecnológico, el campo se convirtió en un instrumento de abastecimiento de fuerza de trabajo y de materia prima para las grandes ciudades. El campo debió subordinar cualquier ámbito de su existencia a la imposición de las ciudades capitalistas. La producción, circulación y consumo de sus valores de uso del campo quedó supeditado al ritmo que estas tres esferas tenían en la ciudad. De modo que, en el plano de la conciencia social, el campo implicaba formas de vida que debían ser negadas

Es importante señalar que entre el tránsito del siglo XIX al XX se dio un cambio de perspectiva sobre cómo la ciudad subsumía al campo. Hasta antes del surgimiento de las grandes metrópolis capitalistas, como Nueva York, Chicago, París o Berlín, la gran ciudad capitalista otorgó cierta independencia a la vida campesina, incluso no dejó de observarla como una curiosidad impenetrable por su folclorismo y sus dinámicas sociales y culturales incomprensibles. Pero a partir del siglo XX, la ciudad acabó de subsumir la vida del campo y la trató como una entidad sin independencia de la gran ciudad; la trató como una entidad completamente a su servicio, como una rama industrial, como un factor productivo periférico de la gran ciudad. La moderna industria capitalista de inicios del siglo XX y hasta

la actualidad es la que ha dado este tratamiento de menosprecio total a la vida campesina. La relación entre el campo y la ciudad dejó de ser de complementación o de mutua dependencia, pasando a convertirse en una relación en la que la ciudad sólo puede existir si parte de la destrucción del campo.¹⁵

Este hecho se dio junto con otro que es de igual o peor magnitud y que fue ampliamente trabajado por Bolívar Echeverría: la subsunción de la “renta de la tierra” bajo la “renta tecnológica”. Este fenómeno hizo que los monopolios capitalistas perdieran el interés por las riquezas que otorgaba la “renta de la tierra”, de modo que los grandes capitalistas comenzaron a invertir en tecnología. Para los prácticamente nacientes Estados nacionales esto tuvo consecuencias destructivas, pues dejó de tener un papel importante la explotación y creación de riqueza natural, mientras que lo que se convirtió en realmente importante fue si los países contaban con tecnología para explotar y crear esa riqueza. Esto hizo que la tecnología dejara de ser un medio para la creación de la riqueza y se convirtiera en el factor más importante. Ello hizo, por su parte, que la naturaleza dejará de ser un fin en sí mismo y se convirtiera en un medio para la creación de riqueza. Ya no era rico quien tenía petróleo, sino quien contaba con la tecnología para explotarlo. Desde entonces las poblaciones se han visto marginadas por la propia explotación capitalista, ya ni siquiera los campesinos le son útiles al capital para explotarlos, pues lo que verdaderamente es útil es el desarrollo tecnológico. De este modo, las “repúblicas bananeras” se quedaron con su población campesina en calidad de inexplotable, ya ni para eso sirven.

Este fenómeno provocó que el papel del campo quedara relegado. Además de que algunas naciones movieron a otros países su producción agrícola. La sociedad moderna tiene fundada la fuente de su riqueza ya no en la naturaleza ni en el trabajo, sino en las posibilidades tecnológicas. Todo ello trajo consigo una depreciación tanto económica como social del campo. Desde entonces, la conciencia social depreció el campo, lo que se expresaría en la famosa frase que Cortázar atribuyó a Max Jacob: “El campo es el horroroso lugar donde los pollos se pasean crudos”.¹⁶

¹⁵ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales*, p. 78 y ss.

¹⁶ Julio Cortázar, *Cortázar de la a a la z*, Buenos Aires, Alfaguara, 2014, p. 188.

5.7.- Conclusión

¿Cómo es que el ser humano practica esquemas fijados de comportamiento? ¿De dónde surge el comportamiento territorialista? ¿De dónde surge la idea de que la identidad de una comunidad está arraigada en su suelo? Hemos querido mostrar que la obsesión territorialista es producto de las sociedades de la escasez que viven en medio de unas condiciones adversas que les hacen arraigar, equívocamente, su identidad en el suelo. Los seres humanos en su necesidad de auto-conservarse se convierten en seres que protegen su identidad y que temen a la transformación y a la apertura de su identidad. Prefieren reproducir los esquemas fijados de comportamiento y suponen erróneamente que su identidad está fijada en el suelo. Ello es así debido a que las sociedades no modernas se caracterizaban por una falta de dinamismo y, en cambio, practicaban una vida cíclica. La idea de la renovación de las costumbres estaba apoyada por las instituciones tecnológicas precarias que les impedían generar la idea de cambio y transformación. De modo que cuando la innovación se presentaba, ésta introducía cambios en sus relaciones sociales que le hacía temer la pérdida de su identidad. Por ello, la ciudad, que representa el cambio y las innovaciones de las instituciones técnicas y culturales, era el lugar menos idóneo para la reproducción de una identidad tradicional.

Heidegger, al igual que cualquier mente pre-modernista, cree que la identidad de su comunidad social depende del suelo. Cree equívocamente que lo que da temple al individuo es el arraigo al suelo. Rehúye, por ello, de la ciudad y de las costumbres nuevas. Pero a Heidegger no se le puede acusar simplemente de tener una mente tradicionalista, temerosa del presente y con aversión por la ciudad. La cuestión no es tan sencilla. La mente de Heidegger operaba aún anclada a los sistemas de escasez, propio de las sociedades tradicionalistas y pre-moderna, que lo llevaba a realizar una operación mental en la que era indisoluble la relación entre el suelo y la identidad. Por ello es que, el joven profesor Heidegger, que a la sazón cuenta ya con 33, es decir, se trataba ya de un hombre maduro, supone que la *Heimat* se destruye en la ciudad:

Actualmente, en donde me reúno con mucha gente joven, veo cómo es que a muchos les falta una *Heimat* propia, especialmente entre los de la ciudad

moderna; veo cómo es que ellos no tienen un suelo sobre el cual hubieran crecido y cuyas fuerzas actuaran en ellos. Por el contrario, con el paso de los años noto cada vez con más fuerza cómo es que yo estoy muy arraigado en mi *Heimat*, en el carácter de su estirpe, en su idiosincrasia peculiar, en la originalidad de su vida campesina. Y mi deseo más grande es que nuestra familia Heidegger permanezca arraigada en este suelo y que no se esparza en la falta de suelo y en la falta de carácter de la vida moderna. Si nosotros queremos esperar la sanación de nuestro pueblo, entonces debemos hacerlo a partir de esta fuente de fuerzas. Y también así de grande es mi deseo de que en ti, Fritz [Heidegger], las fuerzas devengan con más vivacidad; sé que ellas están ahí para ti y que tú te enfrentarás ante ello. Y sería lindo y valioso si nuestro linaje permaneciera activo en Meßkirch no sólo como historia del pasado sino también en el futuro por venir.¹⁷

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, México, Itaca, 2013, 107 pp.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, 303 pp.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer, 2016, 275 pp.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004, T. I, p. 284

¹⁷ Carta de Heidegger dirigida a sus padres y a Fritz Heidegger, Friburgo, 29 de junio de 1922, en Heidegger, Martin, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwestern (1921-1967)*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2013, p. 51.

CAPÍTULO SEXTO

GENEALOGÍA DEL DESPRECIO MODERNO POR LA TIERRA

6.1.- Introducción

En noviembre de 2015 se celebró en la ciudad de Puebla un primer congreso cuyo tema fue la comunalidad, vocablo relativamente reciente con el que se engloba el estudio sobre diversos fenómenos asociados al significado de lo que es vivir en comunidad, tomada la palabra en el sentido que puede tener para las así llamadas sociedades tradicionales. En el coloquio se encontraban sobre todo estudiantes de antropología, etnología e historia, pero también cronistas, escritores y poetas en lenguas indígenas. En sus intervenciones, algunos de los ponentes hacían alusión o citaban algunas frases de Heidegger. Se trataba, ciertamente, de frases sueltas. Lo que llamaba la atención del congreso es que para hacer una defensa de lo que es la comunidad, los ponentes se servían de un autor tan lejano a las corrientes indigenistas, como lo es Heidegger, pero en quien creían encontrar respuestas para la articulación de sus discursos. La motivación para retomar a Heidegger tiene que ver con que actualmente en nuestro país ha surgido un interés desde la academia por la defensa de las comunidades indígenas, de sus valores, de sus sabidurías o de sus tierras, las cuales actualmente están en peligro debido a los proyectos extractivistas de empresas transnacionales, además de que aunado a esto es innegable que en toda Latinoamérica hay un fuerte discurso que se propone una defensa de los pueblos indígenas, de la tierra y de la naturaleza.

¿Cuál es la razón de que sea Heidegger quien sirva para sustentar este tipo de discursos, en vez de otros autores de otras tradiciones filosóficas, quienes además son abiertamente anti-capitalistas? Parece que para hacer una defensa de la tierra, a algunos lectores no parecen servirles autores de la teoría crítica ni tampoco propiamente creen que podrían hacerlo con Marx, aun cuando estas tradiciones estarían mejor armadas para hacerle frente a los proyectos extractivistas. ¿Qué leen en Heidegger que no encuentran en otros autores? Puede decirse que Heidegger es un autor que no habla a los filósofos académicos ni a los estudiantes de filosofía. Quizá el propio Heidegger no imaginó que su pensamiento sería recibido provechosamente entre poetas, cronistas y escritores indígenas

en México. Sin embargo, es probable que este hecho le pareciera más apropiado para su obra en comparación con ser comentada en los coloquios académicos. Al respecto, puede que sea aplicable para el caso de los filósofos lo mismo que el historiador Hobsbawm decía acerca de su gremio: “Los historiadores, que suelen ser hombres instruidos y producto de las ciudades, han dejado sencillamente de esforzarse en grado bastante por comprender a quienes son distintos a ellos”.¹ Contrario a lo que se esperaría de un filósofo académico, las meditaciones de Heidegger no están dirigidas al mundo académico. Ello se demuestra en el hecho de que el filósofo alemán es alguien que habla un lenguaje cuyos conceptos no están hechos para ser entendido por sus colegas, sino por sus propios paisanos, a quienes solía dirigir alocuciones, por ejemplo, el famoso texto *Gelassenheit*. En esa conferencia, Heidegger habla a sus paisanos y los convierte en depositarios de una estrategia para revertir los estragos de la técnica. Heidegger no se dirige, por ejemplo, a los berlineses ciudadanos, para quienes, según él, ya no habría “salvación”. Si Heidegger rehusó hablar en un lenguaje filosófico universitario y, en cambio, prefirió ocupar un lenguaje cotidiano del campo, ello lo hacía convencido de que su mensaje no podía ser entendido por un grupo académico o de estudiantes universitarios, cuyos problemas no eran los que él tenía en mente.

¿De dónde proviene la razón para hablar de un desterramiento del hombre moderno? Como se sabe, el proceso de acumulación capitalista sólo se podía cumplir si se lograba arrancar a miles de campesinos de su tierra y de su espacio cultural, no obstante las consecuencias para estas poblaciones fueron devastadoras. Heidegger, que pertenecía y comprendía bastante bien el mundo campesino de inicios del siglo XX, no es ajeno al tema del desarraigo y de la expulsión de los seres humanos de sus terruños, ni tampoco es ajeno al correlativo desprecio que por el mundo campesino se generó durante todo el siglo XX. En lo que sigue, intentaré ubicar el discurso de Heidegger en medio de un proceso consustancial al desarrollo de la modernidad capitalista y que nuestro autor entrevió con el nombre de *Heimatlosigkeit*.

Heidegger, al tratar el tema de la tierra, se ubica en uno de los campos más problemáticos de la modernidad capitalista. El filósofo hará una reivindicación de la tierra en medio de su destrucción. A continuación aportaremos datos para apoyar el fuerte

¹ Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Crítica, 2010, p. 13.

proceso de destrucción de los mundos tradicionales que venía a la par del proceso de expansión del capital, y en esa misma medida ubicar el pensamiento de Heidegger en medio de esta fuerte tensión.

Puede decirse que este proceso histórico de desarraigo ha sido abordado sin un calado filosófico. De modo que es posible pensar que Heidegger permite ampliar y profundizar filosóficamente el análisis de este proceso de desagrarización al permitir una opinión que trascienda el mero ámbito historiográfico, económico o sociológico, permitiéndonos en cambio pensarlo como un proceso de desarraigo ontológico, ya que lo que *es* el ser humano moderno, su *existencia*, no se explicaría actualmente sin este proceso de desagrarización.

6.2.- Heidegger, ¿existencialista?

El predominio del existencialismo en el ámbito intelectual de la segunda mitad del siglo XX hizo que el pensamiento de nuestro Heidegger fuera leído en clave existencialista. Los temas de *Ser y tiempo* daban elementos para caer en el equívoco de que su autor se preguntaba por la condición humana. A ello contribuían los párrafos del libro que trataban de la libertad, la nada, la finitud, el ser para la muerte o los párrafos que hablaban con intensidad del asfixiante y vacío existir inauténtico. Pero Heidegger no tenía que ver en lo absoluto con el existencialismo, ya que no tuvo las mismas pretensiones que, en filosofía, tuvo un Kierkegaard pero sobre todo un Sartre; o en la literatura un Dostoievski o un Camus.

El existencialismo y la fenomenología hermenéutica, de la que tempranamente se ocupó Heidegger, fueron dos discusiones distintas, pero como el existencialismo se convirtió prontamente en moneda corriente, nuestro filósofo fue incluido por algunos de sus primeros lectores como un filósofo existencialista. El existencialismo, mayormente el de raigambre francesa, se preguntará por el hombre desde sí mismo, mientras que Heidegger *preguntará por el Ser mismo pero desde el ser humano*. El tema y el método de tratar la existencia estuvieron siempre referidos a modos de abordaje distintos. Mientras que las filosofías existencialistas analizaban el modo en que el ser humano existe, Heidegger analizará el modo en que el Ser se abre en el ser humano, es decir, cómo el Ser se da en su *ahí* y cómo es que el hombre apertura su ser en el mundo.

Después de la publicación de *Ser y tiempo*, su autor no se cansará de explicar que el “ahí” del término *Da-sein* no debió ser entendido como una dimensión espacial, tal y como se interpretó en los primeros años de la publicación del libro. Esta interpretación sólo fortaleció una lectura existencialista y antropológica del libro, sin observar la intención ontológica que proponía. El *Dasein*, el *ser* humano, no es “ahí” en un determinado lugar físico-espacial, sino que el *Da-sein* es el ahí *del* Ser. El *Da-sein* es la manera en que el Ser se abre un *ahí*. El término *Dasein* no pretendía destacar un “*da*”, sino señalar que es el *Sein* el que tiene su “*da*”; y este *ahí* del Ser es el modo de *ser* humano, el Ser que se da en la forma de lo humano. Lo que Heidegger hará es estudiar el modo de este “*da*” en el que se abre el Ser, y al hacerlo descubre que las circunstancias del “*da*” de la época actual se dan en medio de un profundo desarraigo. De modo tal que la pregunta de Heidegger se matizará fuertemente al identificar este desarraigo: ¿cómo pensar el *Sein* del *Dasein* cuando no hay un *da*, un ahí para ese Ser? No se olvide que Heidegger es para todo fin práctico una persona de pueblo, de aquellas que no se sienten cómodas con la vida citadina, sino que la ven con cierto recelo, espanto u horror. Piensa que el modo de vida campesino tiene mucho más sentido y valía que el sentido vacío de la vida citadina moderna. Ello es importante porque él parte del hecho de que las circunstancias del ser humano moderno, del ahí del Ser cuando se abre en medio de la bulliciosa vida moderna y citadina, son del tipo que impiden habitar el mundo, que impiden el florecimiento de la historia o la reproducción de la identidad y del lenguaje.

6.3.- El desarraigo como destino del ser humano

Desde 1923, Heidegger era alguien cuya su reflexión estaba inspirada por el siguiente pensamiento: “Estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin. Estamos ante tareas totalmente nuevas que nada tienen que ver con la filosofía tradicional”.² Por ello, desde 1919, en sus inicios como profesor de Friburgo, nuestro autor se planteó un proyecto que le ocupará el resto de su vida: la transformación radical y profunda de la filosofía a fin de vivificarla. Téngase presente que la reflexión de nuestro filósofo se lleva a cabo en tiempos de una crisis profunda de la civilización occidental. Heidegger es un pensador que

² Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2008, p. 20.

reflexiona movido por el importante contexto social de su época. Su obra no es desinteresada ni su reflexión es un discurrir apartado de la cotidianidad de la vida. Estamos ante un filósofo *engagé*, comprometido con las circunstancias de su época, razón por la cual una de sus más grandes críticas se dirige en contra de la ex-propiación (*Ent-eigung*) de los seres humanos de su existencia y de su mundo. Tempranamente nuestro autor observaba las consecuencias que había traído consigo el desarraigo del mundo. Éste será el destino de *Heimatlosigkeit* al que posteriormente hará referencia en su *Carta sobre el humanismo*.

¿A qué se refería Heidegger con la ausencia de *Heimat*? Durante el último tercio del siglo XIX y el primero del XX, Alemania sufrió las graves consecuencias que el capitalismo y la industrialización técnica habían traído consigo. En los inicios del siglo XIX fue cuando se perdió el recuerdo de la conexión que existía entre el campesino y su tierra. Fue una época traumática para la historia alemana porque se cometieron los despojos de tierras perpetrados por los terratenientes contra los pueblos. Así fue como el capital se apropió de la base de subsistencia de toda comunidad: la tierra. Es casi seguro que cuando Heidegger reflexionaba tuviera de trasfondo la destrucción de la “Alemania profunda”, tradicional y campesina, que se encontraba siendo sustituida por la “Alemania moderna”, industrializada y citadina. Se trataba de la Alemania que sufrió las consecuencias del revolucionamiento industrial de la tecnología y que estaba siendo destruida en sus costumbres y tradiciones, al tiempo que era devastado su paisaje natural. En suma: un cosmocidio y un ecocidio inauditos a la vez.

A principios del siglo XX apareció una serie de fenómenos que en muchas situaciones eran interpretados como negativos: el capitalismo, la revolución tecnológica, la industrialización, el cientificismo, el individualismo, el desarraigo, la destrucción de los valores, la enajenación del trabajo o la masificación del hombre. Heidegger observaba lo que él, por su propia parte, consideraba como el “crecimiento del desierto”: el triunfo del americanismo y del bolchevismo, la destrucción de la *Heimat* y de la identidad europea, las formas burguesas de la vida, el proletariado (definido por él como “la miseria de la masa”³), la vida estándar y homogénea del individuo y de las masas sociales, el cognocentrismo, el citadínismo, la desdeificación del mundo, las plantas hidroeléctricas

³ M. Heidegger, *Leitgedanken [...]*, GA 76, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2009, p. 299.

construidas sobre el Rin, la aniquilación de los seres humanos y de la naturaleza. En suma, como él lo nombra: “la victoria del nihilismo”.⁴

Heidegger percibía que en la época moderna los que deciden y dirigen la configuración de la vida humana eran el individualismo ególatra, las ideologías de los sistemas totalitarios y el sistema impersonal de la industria cultural de masas; ellos eran los que dirigían los destinos del ser humano e imponían el modo de ser de las cosas, de las ideas y del destino personal. Pero la vida no se jugaba en el egoísmo de la primera persona del singular, ni en el autoritarismo de la primera persona del plural, ni tampoco en el anonimato de la tercera persona impersonal. La filosofía de Heidegger reacciona frente a esto y pretende responder a la pregunta sobre el *ser* de la vida humana, ello fue así no sólo en el primer Heidegger, sino que esta preocupación estuvo presente a lo largo de su obra de distintos modos, manifestándose con toda evidencia en el así llamado “Heidegger II”. Al respecto es importante anotar que varios textos del segundo Heidegger son textos que tienen intenciones dobles, una propiamente filosófica, en la que él pretende mostrar su propio pensamiento ontológico, y otra en la que él discute, aunque sea en breves líneas o párrafos, acerca de preocupaciones del momento histórico, que tendrían que ver con la devastación del mundo, tanto en el sentido ontológico como en el óntico; otra serie de textos, sin embargo, son abiertamente políticos y atacan de frente estos problemas de la época. Nosotros nos ocuparemos de este subtexto, de estas intenciones de segundo grado que subyacen en la obra de Heidegger.

6.4.- La desagrarización de la vida cotidiana en la historia alemana

Según el historiador Eric Hobsbawm⁵, entre 1850 y 1875 el mundo se dividió en dos mundos: uno urbano y moderno; el otro campesino y pre-moderno. Dos mundos divididos que con muchas dificultades pudieron vivir comunicados durante un tiempo muy breve, un tiempo que difícilmente puede extenderse hasta la primera mitad del siglo pasado, tratándose por ello del momento de vida de Heidegger. Se trataba de dos economías y modos de vida distintos que entraron en una relación difícil por no decir contradictoria y

⁴ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994, p. 140.

⁵ Eric Hobsbawm, *La era del capital*, Buenos Aires, Crítica, 2010, p. 184 y ss.

excluyente: un mundo capitalista, nacional e internacionalista (supra-nacionalista) y por ello mismo exógeno; y el otro no-capitalista, local o independiente, endógeno, cuya producción económico-material era espacialmente localizada, autosuficiente, autosustentable, con un propio sistema local de intercambio, al margen de ese otro mundo capitalista, y que por ello mismo era sumamente limitado y restringido en sus sistemas reproductivos sociales y tecnológicos, pero que hasta antes de la segunda mitad del siglo XIX pudo vivir dentro de los márgenes de sus estrechos límites, tal y como hasta la fecha sigue sobreviviendo en algunos lugares, aunque ahora marginalmente. Quizá hoy parezca difícil entender, pero el mundo campesino de comienzos del XX reunía economías locales que podían vivir localmente, produciendo y consumiendo bienes cuyo origen no iba más allá de los 15 o 20 kilómetros.⁶

No obstante, se trató siempre de dos mundos material e institucionalmente divididos, lo que significó tanto desventajas como también ventajas para el mundo campesino. Entre las desventajas que esta división reportaba para el mundo campesino se encuentran el hecho de que éste sólo servía para tres cosas en la economía capitalista: producir alimentos, proporcionar materia prima explotable y abastecer de fuerza trabajo a la industria.⁷ Por esta razón es posible decir que, en el transcurso del siglo XIX, los pobladores del mundo campesino se convirtieron en las primeras víctimas del nuevo orden capitalista. No obstante, entre las ventajas para el mundo campesino puede mencionarse que durante este breve tiempo los campesinos fueron marginados del proceso de modernización, lo que hizo que no sólo sus sistemas reproductivos se organizaran independientemente de la economía y de la tecnología capitalista, sino que además permanecieran al margen en cierta medida de los proyectos políticos y sociales de la sociedad moderno-capitalista. Se encontraban excluidos no sólo de sus proyectos materiales de desarrollo y de progreso, sino también al margen de su discurso estatal, cultural, institucional, etc. Esto propició que muchos campesinos pudieran escapar del proceso de reubicación de sus identidades llevado a cabo por la autodefinición de los nacientes Estados como naciones modernas e industriales. Su falta de inclusión en el proyecto modernista industrial del siglo XIX hizo que se

⁶ Sin embargo, no queda duda de que este mundo endógeno dependió siempre del exterior para traer a su interior un conjunto de mercancías que provenían de las fronteras más lejanas, afirmar lo contrario sería negar el hecho de que la “globalización” económica y tecnológica era una realidad para estos años.

⁷ Hobsbawm, *La era del capital*, p. 189.

mantuvieran también al margen de la reestructuración de los Estados como entidades nacionales, homogéneas, con un cuyo objetivo común que se cifraría en términos de desarrollo capitalista. Este mundo campesino de la segunda mitad fue ajeno al proyecto de nación y de los nacionalismos, lo que se comprueba, a decir de Hobsbawm, en que cuando a los campesinos se les preguntaba por su origen nacional o étnico, “éstos no comprendían la pregunta y contestaban: ‘Somos de por aquí cerca’, o ‘Somos de la región’”.⁸ El hecho de que ellos quedaran al margen de la industrialización hizo que, aunque por un breve tiempo, gozaran relativamente de cierta autonomía cultural, productiva o tecnológica, y de que pudieran posponer el inevitable derrumbe de sus mundos tradicionales, anteriores a la configuración nacionalista y capitalista de la identidad.

Por ello es posible pensar que la idea de que en algún momento de la historia las comunidades pre-capitalistas garantizaban relativamente un mejor modo de vida a sus habitantes no reposa en nostalgias tradicionalistas, sino en prácticas concretas de orden económico, técnico y social, que pueden ser documentadas historiográficamente. En el mundo pre-moderno los campesinos eran la principal fuente de producción de la riqueza concreta y social.⁹ Se trataba de campesinos que cultivan la tierra con los útiles y técnicas que se habían producido durante épocas anteriores y cuya agencia o gestión puede ser atribuida a ellos mismos, porque de este modo podrían asegurar la estabilidad de su estructura social campesina.¹⁰ En cierto sentido puede decirse que, aunque acosados siempre por múltiples circunstancias adversas, los campesinos gozaron de cierta autonomía en su vida social. Al respecto afirma Wolff: “El campesino retiene —por su control de la tierra y su capacidad para extraer cosechas de ella— tanto su autonomía como su posibilidad de sobrevivir, cuando el resto de la sociedad se halla en grandes dificultades para asegurar esa supervivencia”.¹¹ Para los campesinos era la tierra la que les permitía construir su autonomía relativa. Sin la tierra, los campesinos pasarán a convertirse bajo cualquier circunstancia en esclavos de cualquier proyecto individual, económico, político, corporativo o nacional. No obstante, lo aquí dicho tampoco invalida el hecho de que ciertamente los campesinos vivieran los mismo en estos años como en siglos anteriores

⁸ Hobsbawm, *La era del capital*, p. 185.

⁹ Eric Wolff, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971, p. 22.

¹⁰ Eric Wolff, p. 22.

¹¹ Eric Wolff, p. 28.

acosados frecuentemente por la escasez natural, por el rezago tecnológicos o por los abusos de los grupos sociales de estrato alto, trabajando para ellos bajo esquemas de vasallaje y servidumbre; pero la pretensión de esta líneas argumenta acerca del grado de control que los campesinos tuvieron sobre sus formas culturales, no así sobre sus formas de división y distribución del trabajo, las cuales, vistas desde hoy, resultarían naturalmente injustas.

A mediados del siglo XVIII, el 80% de la población alemana pertenecía al mundo agrícola. Sin embargo, para el último cuarto del siglo XIX la población agrícola había disminuido en más de la mitad, de modo tal que en los próximos 30 años la población agrícola disminuyó a 41% para 1882; y finalmente a 28% para 1907.¹² Cuando Heidegger realiza una defensa de la *Heimat* es probable que tuviera presente —aunque de forma inadvertida; o bien, de forma advertida pero de manera espontánea— este proceso de desagrarización por el que atravesaron las poblaciones rurales alemanas, un proceso que antes que tener consecuencias exclusivamente agrícolas, las tuvo en el ámbito cultural o social, a lo que habría que añadir que no sólo se trató de un problema de orden meramente nacional sino que fue resultado del proceso de modernización capitalista global, por lo que no fue exclusivamente un proceso que padecieron los alemanes sino también las poblaciones modernas en general.

A través de este proceso de desagrarización, la vida campesina fue borrada de su importancia dentro la vida social en su conjunto y, en cambio, fue vista como atrasada, tradicionalista, conservadora y pre-moderna. A partir de entonces, el centro irradiador de los valores que eran considerados como positivos por la nueva sociedad que se transformaba aceleradamente fue ocupado por la ciudad; ella significaba progreso, desarrollo, promesa de bienestar y ascendencia social. Esto ha hecho que durante años se haya dado un fuerte privilegio al mundo urbano. Bajo esta perspectiva, los campesinos fueron considerados como las fuerzas retrogradadas de la sociedad, como agentes pasivos y dependientes, culturalmente condicionados por sus abigarramientos tradicionales, manipulados por la aristocracia reaccionaria y pre-fascista de la Alemania Guillermina pero también de la República de Weimar¹³; e ignorados por el ala progresista y emancipadora de los movimientos sociales obreros, que no dejaban de observar en ese mundo campesino la

¹² Vid. Gloria Sanz Lafuente, “La historia agraria en la historiografía alemana contemporánea”, *Historia Agraria*, No. 32, Abril de 2004, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 145-183.

¹³ Gloria Sanz Lafuente, *La historia agraria en la historiografía alemana contemporánea*, p. 154.

presencia de fuertes resabios feudales y que observaban a los campesinos como una clase reaccionaria y anti-revolucionarias por sus aspiraciones pequeño-burguesas.

Estos datos revelan que el proceso de desagrarización de Alemania —como el de casi cualquier otra parte del mundo— fue analizado como un hecho positivo, esto era así desde un punto de vista tanto socio-económico y político, como también desde el punto de vista de la economía nacional y de la historiografía nacional. Ello ha tenido consecuencias en el modo cómo la sociedad moderna valora el aspecto social del mundo campesino, pero también ha tenido consecuencias epistemológicas en el desprecio de las sabidurías pre-modernas o pre-capitalistas.

6.5.- El desprecio por las masas desposeídas

La historia de los movimientos sociales suele dividirse en dos grandes fases: una primera fase engloba las rebeliones y formas de agitación social anteriores al siglo XIX, denominadas “arcaicas” o “primitivas”¹⁴; y una segunda fase de movimientos sociales propiamente “modernos”, en la que se incluirían los movimientos obreros, vinculados al socialismo y particularmente posteriores a la Revolución Francesa. Se trata de dos fases en la historia de los movimientos sociales en la que la segunda de ellas representaría una “evolución” respecto de la primera, mientras que aquélla sería vista como “preparatoria” o “precursora” de las agitaciones “modernas”. Nótese la relación evolutiva de esta perspectiva, una evolución que no sólo sería cronológica sino también cualitativa. Como se sabe la historiografía, la política, la economía, la sociología y los estudios sociales han privilegiado la investigación de la segunda fase.

Los movimientos socialistas fuertemente vinculados con las luchas obreras tenían la característica de desarrollarse en torno a cooperativas y organizaciones sindicales. Uno de los aspectos más relevantes era su fuerte formación política, lo que les permitía tener un programa político sobre sus aspiraciones relativas sobre su proyecto de mundo. Su cultura política era de avanzada y ello les permitía tener una ideología instituida que procuraban

¹⁴ El estudio de esta primera fase de movimientos sociales campesinos o “pre-modernos” ha sido abordada recientemente. Sin embargo, son temas que continúan inexplorados por la historiografía contemporánea, ello se debe en primer lugar a que las fuentes para su estudio son escasas. Al respecto escribe Hobsbawm: “Aún para Europa occidental, nos movemos aquí en terreno tan mal conocido como lo era nuestro planeta en tiempos anteriores al desarrollo de la verdadera cartografía”, *Rebeldes primitivos*, pp. 21-22.

mantener como una ideología coherente; todo ello fue posible gracias a que poseían un lenguaje específico que les permitía expresar adecuadamente sus ambiciones y proyecciones políticas. Sus métodos de lucha eran complejos y ambiciosos. Contaban también con partidos políticos, lo que permitía además de que fueran movimientos familiarizados con la idea de la “toma de poder”, y contaban con una conexión con las masas sociales ciudadanas, además de que su lucha presumía, por primera vez en la historia, de no estar vinculada con intereses celestiales; su lucha era predominantemente profana, anticlerical y atea. Se trata de movimientos urbanos, asociados con ideas, instituciones y métodos de lucha política que son producto de las revoluciones del siglo XVIII y XIX.

Por el contrario, y debido a su carácter pre-moderno, los movimientos sociales campesinos son difícilmente clasificables en términos de la política moderna. Lo primero que salta a la vista, en comparación con los movimientos obreros, es su falta de formación política, no obstante cuentan con lemas claramente políticos, por ejemplo, “Tierra y libertad”. Ciertamente los movimientos campesinos no estaban familiarizados con el Estado, los partidos, la lucha parlamentaria o la política de los políticos. Al contrario, a estos grupos políticos populares les caracteriza la sencillez y la espontaneidad de sus ideas, propuestas y métodos, y, a causa de que pertenecen a grupos sociales de raigambre, pueden convertirse en movimientos complejos y bastante efectivos, además de que, debido a que los campesinos siempre han tenido razones de descontento, han sido siempre un movimiento social de carácter universal y que se han presentado a lo largo de la historia. En algunos casos, los movimientos campesinos tienen aspiraciones que van más allá del mero conservadurismo, lo que les hacía observar con encanto ciertos elementos que vienen junto con el proceso modernización. No obstante, puede decirse que entre los campesinos de estrato bajo sus ambiciones se reducen al restablecimiento de un mundo tradicional, no a la fundación de un mundo utópico, nuevo y perfecto, sino de un mundo en el que las personas reciban un trato justo, rasgo éste que los convierte en opositores de la opresión y de la pobreza, razón por la cual ven con extrañeza a los ricos y a los opresores.

Al contrario de los movimientos sociales modernos, los grupos de campesinos estaban alejados de la idea de la “toma de poder”, además de que les era completamente ajena la idea de “poder”, en el sentido que ésta tiene a través de un vocablo muchísimo más reciente: “empoderamiento”. Son movimientos que tampoco pueden ser incluidos con demasiada

precisión como movimientos nacionales. El problema con las luchas campesinas era que sólo podían resolver problemas locales, mientras que los problemas fundamentales de la economía capitalista le resultan imposibles de afrontar o, en algunos casos, de poder vislumbrar. Esta razón hizo que fueran rebasados completamente por los problemas de una sociedad capitalista en su fase de la subsunción real.

Como se puede ver, los hombres y mujeres de los movimientos campesinos son completamente diferentes de los movimientos de trabajadores obreros; sin embargo su caracterización se debe a que han sido juzgados en comparación, contraposición o tomando como referentes a los movimientos obreros. No obstante, lo que vincula a ambos movimientos es que son el resultado del advenimiento de la economía capitalista que quebrantó el antiguo equilibrio social, produciendo así adaptaciones sociales difíciles y agitadas en algunos casos.

6.6.- La estigmatización de las capas bajas

El capitalismo tuvo que deslegitimar la luchas y exigencias de las formas culturales de las capas bajas de la población a las que pretendía despojar, lo que logró al estigmatizarlas como capas pobres, delincuenciales, flojas, inadaptadas, improductivas, propensas al vicio, al hurto, al fraude y a la pereza. Así se gestó la idea de que si la gente campesina es pobre ello se debería a su falta de disposición al trabajo productivo. Esta idea permanece vigente hasta el día de hoy. La génesis de una estigmatización de esta índole tiene que ver con los mecanismos ideológicos que subyacen a cada época. Por lo pronto, base decir que el capitalismo debía generar nuevas relaciones sociales en las que estuvieran deslegitimadas las costumbres de los estratos sociales bajos, porque sólo de ese modo resultaba justificado el despojo de su riqueza. Por ello escribe acertadamente Thompson: “sojuzgar la tierra requería también sojuzgar a los pobres que trabajaban en ella”.¹⁵ Ello incluía no sólo someter a los pobres sino también sus tradiciones, aspectos culturales, costumbres espontáneas, tradiciones religiosas, formas “folclóricas”, ritos, fiestas, formas simbólicas, prácticas heredadas, normas y sanciones, etc.

¹⁵ E. P. Thompson, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 194.

Hubo un momento en la historia moderna en el que los valores positivos se trasladaron a lo urbano, pues la ciudad daba aires de libertad frente a los pueblos que comenzaron a caracterizarse por su ambiente asfixiante; ella concentraba lo novedoso y lo moderno. Las nuevas generaciones comenzaron a tener aspiraciones que sólo podían satisfacerse en los grandes centros urbanos. De modo tal que las migraciones del campo a la ciudad no sólo estaban animadas por la carestía económica o material que existía en el campo, ni tampoco sólo por las diferentes expulsiones forzadas de los campesinos de sus tierras, sino también porque para muchas generaciones el futuro se había idealizado en la ciudad; ella representaba los grandes centros de trabajo, de desarrollo y un mundo abierto a posibilidades aún por explorar. Por ello es que el racionalismo económico promovido por la modernidad capitalista desprestigió y arrasó con las costumbres de los pueblos, al considerar a estas formas culturales como dispendiosas, ya que promovían el derroche y la dilapidación de la riqueza de la comunidad. Tales ideas también estaban presente en el mundo académico, razón por la cual es posible explicar cierta exclusión que padecía Heidegger al ser tachado de pueblerino.

Parece que sigue teniendo vigencia una de las frases más celebres y citadas de *La ideología alemana* de Marx y Engels: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”. Hubo un momento en el siglo XIX en el que el “ciudadano burgués”, los valores y las creencias que éste representaba, adquirieron reputación y se volvieron dominantes, envolviendo con este prestigio al ambiente espiritual del cuerpo social ciudadano. Nuevos valores, asociados a los “valores burgueses”, impregnaron y transformaron la moda, la estética, el lenguaje o las costumbres. El uso de frac se volvió cotidiano en la ciudad. La ciencia, el conocimiento racional, el respeto y la vigilancia de las leyes, en suma: *être un bon citoyen*, en este ideal se depositó la forma deseable de comportamiento en el mundo moderno en general. De modo que si la frase de Marx tiene razón, entonces podríamos decir que las ideas de las clases bajas y oprimidas son las ideas más despreciables en una época en la que las ideas de las clases altas son las dominantes. Despojar a los campesinos de sus tierras, implicaba que el disfrute de la riqueza se convirtiera en privativo de las capas favorecidas de la sociedad, e implicaba también repartir el trabajo pesado entre las capas bajas de la población, haciendo así que el trabajo adquiriera una apariencia de sacrificio, castigo y displacer, y que, a su vez, las capas bajas

fueran revestidas de valores despreciables, negativos y detestables; sólo a través de ello era posible que se encontrara legitimada, justificada, legalizada y socialmente aceptada la humillación de los grupos sociales bajos.

6.7.- El cientificismo y el biologicismo

Mientras que el siglo XVIII es el siglo ilustrado, el siglo XIX es el siglo cientificista por excelencia. La racionalización del saber y el cientificismo fueron dos características que impactaron profundamente en los distintos saberes de la modernidad, incluidos por supuesto los saberes sociales. En lo que respecta a los saberes humanos o sociales, surgió la sociología, la economía, la politología o la historiografía científica, prácticamente tal y como las conocemos hoy en día. En estos años, todo aquel saber que quería ser tomado en cuenta, que quería ser escuchado o que tenía la intención de impactar en la sociedad, era un saber que debía tener la pretensión de decir verdad. La verdad de un saber radicaba, antes que en apearse a lo real, en su capacidad de elaborar hipótesis, en su metodología y en su cientificismo, es decir, en su capacidad de ser objetivo, universal e infalible ante cualquier punto de vista irracional, subjetivo o ideologizante. Desde entonces, todo aquel saber que no sea científico, será considerado como una mera creencia, una opinión ideológica.

El cientificismo, no obstante, se tornó autoritario, puesto que deslegitimaba todo tipo de saber que no cumpliera con una racionalización metodológica. También lo hizo porque vino a dar cuerpo y consistencia sería y probada a un conjunto de prejuicios que eran plenamente irracionales, éste es el caso de las ideas racistas del siglo XIX (la cranometría, la frenología, etc.), las ideas sociológicas sobre la sobrepoblación y el control de natalicios, las ideas clasicistas sobre la relación indisoluble entre pobreza, enfermedad, crimen y degeneración social. Muchas de las acciones violentas y de las políticas excluyentes impulsadas por los Estados nacionales no se explicarían por completo hoy si no se considerara el fuerte papel que ocupaba la ciencia como legitimadora de esas acciones. Puede decirse que los saber científicos modernos derivaron en algunos casos en un fuerte control social que se ejercieron sobre los cuerpos individuales y colectivos, y que, por ejemplo, Foucault tematizó bajo el nombre de biopoder¹⁶.

¹⁶ Michael Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 217 y ss.

Al respecto, es importante mencionar que los cimientos de los sentimientos nacionalistas y la fundación misma de los Estados nacionales modernos se encontraban apoyados en el cientificismo y en el biologismo de la época. Como se sabe, por estos años, la definición de la identidad nacional se daba en términos no sociales sino biológicos, a través de la categoría de raza. Esto posibilitó que la definición de la nación se hiciera a través del filtro del concepto de raza y de etnia. Para sustentar estas investigaciones, los Estados nacionales se sirvieron del cientificismo y apoyaron las investigaciones científicas que tenían por objetivos determinar el origen genético de una etnia, hecho éste que derivó, primero, en la búsqueda del origen étimo de los pueblos y, posteriormente, en el tema de la pureza de sangre.

De este modo, hablar del cientificismo implica hablar del correlato de éste durante los siglos XIX-XX, a saber el biologicismo. De acuerdo con el sociólogo Tönnies,¹⁷ el impacto del campo de la biología fue determinante para la ciencias sociales de la época, pues las concepciones de la ciencia natural lograron infiltrarse de manera tal que el ser humano comenzó a ser definido a partir de rasgos exclusivamente biológicos o naturales. El discurso de Heidegger surge como un rechazo a estas pretensiones reduccionistas de la definición del ser humano y por esta razón su discurso pondrá como centro a la definición ontológica del ser del ser humano. Hoy, que se sabe de la participación de Heidegger durante el nazismo, parece difícil de imaginar que Heidegger rechazó la idea de raza aplicada para el ser humano; pero sí algo Heidegger no aceptó del discurso nazi fue su fundamentación biologicista y científicista.

6.8.- La tierra como primera condición de la existencia

Hoy ya no se repara en un hecho que en otra época era increíblemente escandaloso: la compra y venta de tierras. Si hay un desconocimiento sobre este asunto, ello se debe a que nosotros llegamos en una época en la que la tierra es un bien privado y, en cambio, nos asombraríamos de que alguien creyera que la tierra no puede ser comercializada, sino que debería ser tratada como una entidad animada o ajena al mercado. Sin embargo, todavía a comienzos del siglo XIX, la tierra era algo a lo que no se le podía poner precio. Era una

¹⁷ Ferdinand Tönnies, *Principios de sociología*, México, FCE, 1987, p.178.

inmoralidad siquiera insinuar su venta; una inmoralidad que en la actualidad sólo podría ser equivalente con la intensión de alguna persona por vender a un miembro de su familia. Hoy parece increíble que hubo una época, ciertamente no tan lejana, que data del siglo XVIII-XIX en la que la compra-venta de tierra era un hecho inusual entre los pobladores comunes. Esto es algo que se puede comprobar con una cita del joven Engels:

El último paso para vendernos a nosotros mismos fue el negociar con la tierra, la cual es nuestro uno y nuestro todo, la primera condición de nuestra existencia. Eso fue y es hasta nuestros días una inmoralidad que sólo es superada por la inmoralidad de la auto-enajenación. Y la apropiación originaria, la monopolización de la tierra por unos cuantos, la expulsión de los demás de las condiciones de su vida, nada tiene que envidiar en cuanto a inmoralidad a la posterior negociación de la tierra.¹⁸

Llama la atención que en la cita de Engels pueden observarse aspectos ontológicos en el significado de la tierra. Lo primero que se podría destacar es que la tierra es el elemento principal para que pueda haber existencia humana. Ello es así no sólo por el hecho elemental de que de la tierra se extraen por medio del trabajo los bienes de disfrute, sino sobre todo porque —de acuerdo con una perspectiva materialista, como lo es la de Engels, que va más allá de un “materialismo vulgar”— a partir del trabajo con la tierra es de donde surgen las relaciones sociales y políticas que producen y dan un sentido propiamente humano al mundo. Sin tierra, no habría posibilidad de trabajo humano, y sin éste tampoco habría posibilidad de fundar un mundo de sentido. Ciertamente para que se dé la existencia social no sólo basta con la presencia de la tierra, sino que se necesita de la participación productiva del sujeto actuante y de los medios de trabajo; sin embargo la frase Engels otorga una primacía ontológica a la tierra y, con ello, en última instancia otorga un lugar de preeminencia a la naturaleza.

Como se puede sospechar, el significado de la tierra es amplio y no se refiere exclusivamente al suelo, como superficie para sembrar y sobre el que crecen vegetales; la tierra tampoco es considerada simplemente como un “medio de trabajo” o una “fuente de

¹⁸ Marx y Engels, *Escritos económicos varios*, p. 13; “Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie”, *MEGA*, I, 3, p. 480. Traducción modificada; el original se encuentra como sigue. “*Es war der letzte Schritt zur Selbstverschacherung, die Erde zu verschachern, die unser Eins und Alles, die erste Bedingung unserer Existenz ist; es war und ist bis auf den heutigen Tag eine Unsichtlichekeit, die nur von der Unsichtlichkeit der Selbstveräußerung übertroffen wird. Und die ursprüngliche Appropriation, die Monopolisierung der Erde durch eine kleine Anzahl, die Ausschließung der Uebrigen von der Bedingung ihres Lebens, gibt der spätem Verschacherung des Bodens an Unsichtlichkeit nichts nach*”.

riqueza”, sino que, de acuerdo con Engels, en la tierra se integra el todo de la naturaleza y el todo del mundo social, además de que el ser humano estaría dentro de ese todo en el que se convive con todo lo viviente. Cuando Engels llama a la tierra “el uno y el todo”, es probable que esta concepción esté de alguna manera influida por el ambiente romántico que permeaba en la época. Resuenan en ella, por ejemplo, las concepciones del romanticismo de un Hölderlin, para quien la naturaleza es el Uno y el Todo del ser humano. Al menos en Engels y en Hölderlin la expresión en alemán es la misma: “*Eines und Alles*”. La naturaleza se convierte en “el uno y el todo” para el ser humano, porque éste está integrado dentro de esa totalidad que para él constituye su “uno”, puesto que fuera o más allá de ese todo concreto no hay más. Sólo dentro de la unidad o identidad con la naturaleza puede existir la vida social a través del trabajo. Ello habla de una relación de organicidad entre el ser humano y la naturaleza: ambos forman parte de una mismidad de la que no se pueden separar; hacerlo implicaría romper con ese “uno”, generar una ruptura con la mismidad que el ser humano guarda con la tierra y con la naturaleza. Esta idea de unidad dentro del todo se mantendrá hasta en el Marx de *El capital* —aunque susceptible de discusiones—, cuando explica la relación orgánica o de interpenetración recíproca entre el ser humano y la naturaleza.

Al igual que el romanticismo, tanto Marx y Engels hablarán en *El capital* de una “escisión” (*Scheidung*) entre el campesino y su tierra; cuando se separa mediante el despojo a los campesinos de su tierra de trabajo se produce una ruptura irreparable entre estos dos elementos que están dentro del todo que es uno. La conexión entre el campesino y la tierra es bastante fuerte, al grado de que romperla implicaría eliminar la existencia humana misma. Esta idea, ella misma romántica, acerca de una escisión entre el ser humano y su tierra está presente tanto en Marx y Engels, y los perseguirá a lo largo de las así llamadas obras de madurez; sin embargo, debido a las fines “coyunturales” a las que entregaron su producción teórica —la Revolución comunista— sus obras de “madurez” o “científicas” no desarrollarán este punto, pero subyacerá a su discurso a manera de presupuesto, pues sus investigaciones debían contribuir a la desmixtificación científica del mundo; de ahí que ambos filósofos deban entregarse a la crítica de la economía política y debían hacerlo en términos científicos y depurado de romanticismos.

La expropiación de la tierra implica la separación del campesino de su tierra; ambos hechos son necesarios para la “expansión del mercado-mundial”, para el arrasamiento unidimensional que trae consigo la presencia avasallante del *Ge-Stell*. Con estos acontecimientos, el ser humano se trasladó a una nueva realidad, una en la que el mundo se presentó como una entidad susceptible de objetivación y manipulación tanto cognoscitiva como material y, a su vez, la naturaleza apareció como un almacén de recursos consumibles o mera fuente de energía explotable. Esta subversión o transformación radical de las representaciones primordiales del ser humano imprimió una marca distintiva, amplia y profunda, sobre toda dimensión óntico-ontológica y desde entonces, a partir de esta impronta, se ha expandido y organizado la fuerza centrípeta del mundo entero, erigiéndose así su construcción unívoca. Desde entonces, según Heidegger, para el ser humano se encuentra impedida la posibilidad de una concreción del “mundo de la ek-sistencia”. Éste es el destino universal de *Heimatlosigkeit*¹⁹ al que Heidegger se refiere en su *Carta sobre el humanismo*.²⁰

6.9.- La tierra: de la economía a la ontología

¿Porque a autores como Marx, Engels o Luxemburgo les interesa hablar de la tierra? ¿Qué intención les mueve para lamentarse del desarraigo de la tierra? Evidentemente en ellos no se debe a un patriotismo nacionalista, tampoco por un folclorismo pueblerino, ni mucho menos por un interés costumbrista. ¿Qué es lo que está sucediendo en estos años con la relación entre la tierra y el ser humano?

Como se puede ver, entre el marxismo y Heidegger existen ciertas correspondencias derivados de problemas propios de la época. Ambas posturas analizan estos temas, pero desde perspectivas y con objetivos diferentes. Por los fines de la propia obra de Marx, el tema de la tierra y de su despojo es analizado sobre todo económicamente. Marx habla de la tierra y de la naturaleza como “medio de producción”, como “fuerza productiva material”. En este sentido, a primera vista —dejando de lado el sesudo análisis sobre la relación

¹⁹ *Heimatlosigkeit* debe traducirse como “ausencia de *Heimat*” y no como “pérdida de la *Heimat*”. El sufijo “*los*” hace referencia a una ausencia, a aquello que *no hay*. Traducir por “pérdida” da otro sentido, más aún si se traduce por “pérdida de la patria”; se da a entender que hubo algo en el pasado que es necesario *recuperar*. Heidegger no piensa una pérdida (*Verlust*) de la *Heimat*, sino una ausencia de ella.

²⁰ M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, p. 279; Brief über den Humanismus, GA 9, pp. 339.

metabólica entre el hombre y la naturaleza, expuestos en el capítulo V de *El capital*—, la tierra y la naturaleza aparecen como materia productora, como medio para producir riqueza concreta, y del mismo modo las relaciones humanas y culturales se presentan como “estructuras sociales, como “relaciones sociales de producción”. Sin embargo, para Heidegger, el mundo de la existencia humana no podría ser reducido a la figura inerte de una “estructura” social o de “materia” productiva; pero tampoco puede decirse que el marxismo piense la naturaleza y las relaciones humanas como meros motores productivos. Es probable que aquí se encuentre una razón, desde el ámbito propiamente filosófico, para que Heidegger rehusara entablar diálogo con el marxismo en lo tocante a aquellas partes que tratan las consecuencias ontológicas sobre la escisión entre el ser humano y la naturaleza.

Podría decirse que Heidegger parte de un equívoco que era propio de la época: la idea de que Marx cae en un reduccionismo economicista, en el que la existencia humana se aborda desde las frías relaciones económicas. Pero en la obra de Marx no existe tal “reduccionismo economicista”. Es sólo que por las circunstancias y objetivos mismos de la obra, su autor realiza un análisis desde una perspectiva que critica a la economía política de su época. Esto hace que perspectivas distintas a ésta no puedan ser abordadas en toda su amplitud. Ello mismo sería lo que justificaría en cierta medida la idea de que Marx analiza el ser social desde su perspectiva meramente económica.

Lo interesante de la obra de Heidegger, en su contraste con la de Marx, radica en que se concentra en analizar temas desde una perspectiva ontológica. Si Marx se concentra en la descripción fisiológica de “los dolores del parto en el momento en que la producción capitalista brota del seno de la sociedad feudal”²¹, Heidegger describe las consecuencias “existenciales” de ese proceso de parto. Esto es clave para comprender qué es lo que, en términos ontológicos, sucede donde tiene lugar, en términos económicos, un proceso de acumulación originaria. Podría decirse que la obra de Heidegger intenta averiguar cuáles han sido las consecuencias ontológicas para el ser humano en aquellos lugares donde se ha llevado a cabo un proceso de acumulación originaria. Por ello es que Heidegger viene a ahondar en el significado ontológico de tierra, un significado que también es político e identitario. Como hemos visto, el capitalismo destruye la economía natural de los pueblos

²¹ Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967, p. 280.

no-capitalistas y al hacerlo arrasa con los distintos modos de vida. Es cierto que el capitalismo sólo necesita la tierra como medio de producción, como un instrumento productivo natural, pero las consecuencias no-económicas de este proceso resultan ser verdaderamente devastadoras.

6.10.- La destrucción del hogar

Parece ser muy clara la actitud de Heidegger de reaccionar en contra de la destrucción de los hábitats sociales que provoca la sociedad industrializada. Aunque Heidegger lo desconozca, el origen de estos conflictos se halla en el los distintas formas y procesos de acumulación del capital y de expansión del mercado mundial. Así lo describía con toda claridad Rosa Luxemburgo en 1913:

Para desplegar, sin obstáculos, el movimiento de acumulación, necesita de los tesoros naturales y de las fuerzas de trabajo de toda la Tierra. Pero como éstas se encuentran, en su gran mayoría, encadenadas a formas de producción pre-capitalistas (este es el medio histórico de la acumulación de capital) surge de aquí el impulso irresistible del capital a apoderarse de aquellos territorios y sociedades.²²

Heidegger es un habitante común que, debido a su entorno social, detectó inmediatamente la destrucción de su *Heimat* y comprendió que ésta era una destino en la época moderna. De aquí su rechazo a los modos de vida ciudadano, industrializados o modernos en general:

Muchos alemanes han perdido su *Heimat*, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades, expulsados del suelo natal. Otros muchos, cuya *Heimat* les fue salvada, sin embargo emigraron y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades, obligados a establecerse en el desierto de los barrios industriales. Se volvieron extraños a la vieja tierra natal”.²³

Como se puede ver, mientras que para otros contemporáneos ciudadanos la industria, la economía, el progreso, el desarrollo o la tecnología representaban valores positivos, para Heidegger todo ello representaba un horror, puesto que el ser humano era expulsado de su lugar esencial, el cual, según él, sólo se encuentra en un hogar o terruño. Expulsado de estas

²² Rosa Luxemburgo, p. 280.

²³ Heidegger, *Gelassenheit*, GA 16, pp. 521.

condiciones, el ser humano se encuentra condenado a una fulminante pero tortuosa muerte ontológica. Heidegger, en este sentido, aparece como un crítico del desarrollo industrial y del progreso. Su pregunta será: más allá de las consecuencias económicas, sociológicas o incluso psicológicas, ¿qué pasa con los seres humanos cuando son expulsado de su terruño? Al respecto escribe lo siguiente:

Actualmente cuando los países subdesarrollados son agasajados con los beneficios, éxitos y ventajas de la técnica moderna, se plantea la pregunta si con esto no les es arrebatado y destrozado lo más propio y ancestral; si de este modo no son expulsados de lo *Heimisch* a lo *Unheimisch*. Pero la “ayuda para el desarrollo” quizá en el fondo no es otra cosa que la carrera de los pueblos y los Estados, que supuestamente cuentan con gran desarrollo, tras el único afán de ingresar lo más rotunda y rápidamente posible en el negocio del mundo, y ganar a través de esto medios de poder en la lucha de las grandes potencias por el dominio de la tierra. La forma de este dominio será acuñada por el Estado técnico-absoluto.²⁴

La frase de Heidegger es reveladora porque muestra su desdén por el neo-colonialismo moderno y lo que conocemos ahora como la “falacia desarrollista”; dos fenómenos que se extienden hasta nuestros días con consecuencias catastróficas para las sociedades, sobre todo para las “subdesarrolladas”. En efecto, hoy, que por doquier se festeja el ingreso de los países pobres a la industrialización moderna; que se aplaude la voluntad de desarrollo económico tanto en el plano personal como en el comunitario o nacional; que los Estados nacionales se convierten en los principales promotores de la venta de sus “riquezas naturales”; en este escenario surge la pregunta de cómo impacta esto en las así llamadas sociedades tradicionales. Al respecto Heidegger no se equivoca: desarrollo, tecnología moderna, progreso económico, industrialización, colonialismo, etc., únicamente llevan a que las sociedades sean expulsadas de lo *Heimisch*, palabra ésta que contiene varios significados:

- 1) Etimológicamente, de acuerdo con el diccionario de los hermanos Grimm, la palabra “designa la casa a la que uno pertenece”²⁵. *Heim* es el lugar para la vivienda y hace

²⁴ Martin Heidegger, “700 Jahre Messkirch (Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961)“ *Reden und andere Zeugnisse*, p. 577.

²⁵ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, versión digital: <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=heim>

referencia al lugar de origen, de aquí que se resalte la pertenencia a ese lugar. En la palabra se encuentra el significado de *Heim*, casa u hogar, que se conecta con la idea de vivir en una morada o abrigo, como forma de vivir cobijado. En este sentido, el abrigo para un ser humano, de acuerdo con los hermanos Grimm, viene dado del lugar de pertenecía, pues la palabra muestra una unidad indisoluble entre el abrigo de un hogar y el lugar de donde uno proviene.

- 2) Hace referencia a lo *propio* de una comunidad, en el sentido de su identidad cultural, forjada a lo largo de la historia. La veracidad de que las sociedades pierden su identidad y su historia cuando ingresa la industrialización queda demostrada sobre todo hoy que descaradamente las industrias mineras expulsan a los pueblos de los grandes territorios sobre los que se asientan, convirtiéndose en comunidades condenadas a la muerte física y cultural. El ser humano, al ser expulsado de su territorio por el dominio técnico, pierde lo que Heidegger entiende como “lo más propio”, aquello que otorga identidad a una sociedad.
- 3) Contiene el significado de *originario*, en el sentido de aquello que, en castellano ocupamos, queremos decir con la palabra “indígena” para hacer referencia a un origen ancestral, profundo, primigenio, forjado a lo largo de mucho tiempo y que sería anterior a las distintas empresas coloniales. Si bien es cierto que así utilizada la palabra, *Heimisch* puede derivar en un fundamentalismo que antepone lo prístino e incluso lo castizo (“de casta” o de “sangre”) de un grupo —fundamentalismo muy probablemente compartido por Heidegger —, también es cierto que hoy existe la tendencia justificada a proteger la identidad de aquellos pueblos en los que se encuentra condensada una larga historia que se cristaliza en la complejidad de sus instituciones sociales y materiales. Y es que hoy resulta cierto el hecho de que con la expulsión de los seres humanos de su “comunidad original” se produce la destrucción de saberes “ancestrales”, así como de técnicas productivas, cuyo descubrimiento, desarrollo y perfeccionamiento se logró a lo largo de años. Esto es lo que en lo que algunos autores han denominado el epistemicidio como carácter consustancial de la modernidad occidental.²⁶ Preocupante es también el hecho de que los saberes pre- o

²⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010, 110 pp., también disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf

no-capitalistas son técnicas y saberes que cumplían una función reproductiva dentro de la sociedad, de modo que al eliminarlas, también se interrumpe el proceso reproductivo social para el cual fueron diseñados, garantizando así la extinción del sistema reproductivo para el que fueron diseñados y, por extensión, eliminando a ese grupo social. La intromisión del “Estado técnico-absoluto” del que habla Heidegger en los sistemas reproductivos de las sociedades tradicionales o pre-capitalista, hace efectiva la destrucción de las identidades culturales que tendencial o eventualmente podrían oponerse al desarrollo capitalista. Podrá parecer exagerado, pero a través de este “Estado técnico” se efectúa hoy por hoy un exterminio físico y cultural de lo que se entiende por “pueblos originarios”.

- 4) Representa lo *hospitalario* que hay en una *Heimat* entendida como hogar o casa. Vivir en una morada hospitalaria, al contrario de malvivir en un ambiente hostil, es lo que constituye el fin del comportamiento humano. Habitar un lugar para convertirlo en una estancia favorable en vez desfavorable, ésta es la intención que subyace por debajo de un conjunto de comportamientos humanos que han hecho posible la vida productiva: adaptar el entorno natural a un fin social, en vez de adaptar lo social a un medio natural; en ello consiste el *telos* del comportamiento productivo humano. La función de lo *Heimisch* radica en vivir en moradas que abriguen, protejan, y que brinden el medio para fundar un mundo. Sin resguardo ni protección, el mundo tiende a convertirse en frágil, hostil e incluso violento, porque para las sociedades de la historia de la escasez debe existir un mínimo de estabilidad y de seguridad que haga que las relaciones sociales no sean excesivamente violentas y represoras, lo que haría que una *Heimat* se convirtiera en inhóspita por sus altos grados de represión al interior de sí. Sin embargo, cuando el “Estado técnico” se presenta, elimina lo hospitalario de las comunidades y lo reemplaza por un nuevo sistema de usos que no parece contribuir a la solución de los problemas ancestrales de las comunidades, sino a sustituirlos por unos nuevos que tienden a incrementar los ya existentes.
- 5) *Heim* puede ser tomado también en el sentido de aquello que los griegos llamaron *ethos*, que, a decir de Foucault, representa una actitud, “una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de

pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea”.²⁷ A causa de que es imposible que una comunidad logre vivir en armonía, las sociedades deben recurrir a la activación al interior de sí de mecanismos de que semi-neutralicen las contradicciones sociales. Ésta es, entre otras, la función del *ethos*: hacer posible el cosmos en medio del caos. Sin esta mecanismo que pseudo-supere las contradicciones y conflictos sociales, las comunidades vivirían en medio de la constante y abierta autodestrucción, pero este mecanismo aísla la necesidad de la autodestrucción, volviéndola imperceptible; la oculta y la convierte en eventual; no la aniquila ni la desaparece. De modo que cuando el “Estado técnico” se presenta, hace que las comunidades se queden sin el *ethos* que las convertiría en un lugar de abrigo, estallando así todas las contradicciones que permanecían ocultas, con lo cual los pueblos se condenan a vivir en medio del caos, sin que las propuestas de modernización capitalista puedan resolver esos conflictos ancestrales; y en cambio el proceso de modernización generará nuevos conflictos, haciendo que la vida “atrasada” y “pre-moderna” estos pueblos se convierta en un infierno.

6.11.- Heidegger als Einheimischer

La palabra alemana “*Einheimischer*” puede ser traducida por nativo, en el sentido de originario, oriundo o natural de algún lugar²⁸. En este apartado, quiero advertir el hecho de que Heidegger podría ser ubicado perfectamente como proveniente de una comunidad de habitantes “nativos” u “originarios” que debieron reorganizar su vida social y cultural frente a los embates provocados por el capitalismo.

De acuerdo con Rosa Luxemburgo, el capitalismo fue un largo proceso de conquista de mercado tanto *exterior* como *interior*. El mercado *interior* es el mercado que se lleva a cabo entre capitalistas (capitalista-capitalista), por ejemplo, el capitalista inglés intercambiando productos con el capitalista norteamericano; mientras que el mercado *exterior* es la “zona social no capitalista que absorbe los productos capitalistas y suministra elementos de producción y obreros al mercado capitalista”²⁹. El mercado exterior es el que se realiza entre una parte que funciona de acuerdo con una lógica capitalista y otra que no lo hace de

²⁷ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*

²⁸ *Einheimischer* se diferencia de *Eingeboren*, cuya traducción suele ser la de indígena.

²⁹ Rosa Luxemburgo, p. 281.

forma capitalista (capitalista-no capitalista), por ejemplo, el mercado inglés conquistado un país sin mercado capitalista, como lo podría ser alguna de sus antiguas colonias, pero lo mismo puede suceder dentro de un mismo país, por ejemplo, si consideramos capitales alemanes abriéndose paso en pueblos alemanes al instalar industria fabril. Rosa Luxemburgo lo señala claramente: “Alemania e Inglaterra, en su mutuo cambio de mercancías, son, principalmente, mercado interior capitalista, mientras que el cambio entre la industria alemana y los consumidores campesinos alemanes, como productores para el capital alemán, representa relaciones de mercado exterior”³⁰.

Como se puede ver, la conquista de nuevos territorios mercantificables es una empresa que también se lleva a cabo al interior de las naciones europeas, y no sólo en las colonias de éstas. Si se observa con un poco de cuidado, uno puede darse cuenta de que el capitalismo es siempre un hecho exógeno a las sociedades, puesto que, en la medida en que es un principio productivo-distributivo, se trata sólo de un hecho económico que, sin embargo, es capaz de re-conformar social, política o culturalmente a las sociedades, para refuncionalizarlas y, mediante lo que se conoce como el poder del fetiche mercantil,³¹ hacer que el sistema de intereses de la burguesía se imponga como objetivo propio y emanado espontáneamente por la población re-conformada capitalistamente.

Al inicio de su desarrollo histórico, el capitalismo para poder existir tuvo que extender su mercado hacia el exterior, ello es así debido a una dinámica intrínseca que le garantiza su sobrevivencia y expansión conquistando territorios: “se crea un mercado donde antes no lo había”³². Este es el caso de las empresas coloniales y de conquista que los mercantilistas llevaron a cabo en territorios no-europeos, como América, África, Asia y en general todas las regiones geográficas no-capitalistas.

Pero al mismo tiempo que el capitalismo expandió su territorio más allá de las zonas europeas, se encontró también necesitado de conquistar al interior del territorio europeo aquellas poblaciones cuyos sistemas tradicionales no se habían alineado aún de acuerdo a los valores capitalistas. Tratándose del territorio europeo, el mercado se extendió hacia el exterior al conquistar estratos sociales, históricos o culturales no-capitalistas y conquistado territorios no-capitalistas, es decir, conquistó aquellas partes que no formaban parte de la

³⁰ Rosa Luxemburgo, p. 281.

³¹ Karl Marx, “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, *El capital*, t. I, vol. 1, pp. 87-102.

³² Rosa Luxemburgo, *La acumulación de capital*, p. 184-185.

economía capitalista, pero que tampoco compartían con el capitalismo las formas de vida, de conciencia o sociales correlativas a éste, y al conquistarlas acabó con las formaciones económicas y sociales preexistentes de los pueblos.

Lo interesante de la conquista del mercado exterior radica en que representa una empresa de conquista de sociedades y regiones fundadas y articuladas en torno a lo que hoy entendemos como formas tradicionales de vida, formas que serían no-capitalistas, debido a que su estrato histórico de formación no se corresponde ni cronológica ni socialmente con el del capitalismo, pues sus principios productivos, distributivos y consuntivos no emanan de la lógica del capital y, aún más, muchas veces se contradicen con ella. Este hecho, aunque obvio, es pasado por alto en la historia contemporánea, ello es así a causa de la tendencia a pensar la expansión del capitalismo como un fenómeno geográfico y nacional, en el que se conquista desde Europa hacia al exterior, pero si se piensa sin estas categorías geográficas o nacionales, sino con parámetros económico-sociales, se observa que el proceso de expansión del capitalismo es también una empresa de conquista hacia el interior de la geografía europea, pues el capitalismo para expandirse y robustecer su funcionamiento tuvo que romper y penetrar capas sociales de pueblos “originarios” y no-capitalistas dentro de Europa.

Ésta es la razón de que al igual que con los indígenas de México, también poblaciones naturales o nativas de la geografía europea hayan padecido, tanto territorial como socialmente, la empresa de conquista capitalista, y es probable que en algunos casos hayan experimentado consecuencias similares en la desestructuración de su vida comunitaria. Aunque es necesario guardar las proporciones entre una conquista imperial y una capitalista: ambos son procesos violentos, unos más que otros —como en el caso de América—, pero en cualquier caso se trató de una conquista que sólo pudo llevarse a cabo mediante la violencia y el exterminio.

La idea de que la conquista capitalista es un tema exclusivo de las “etnias indígenas”, las cuales naturalmente son etnias no-occidentales, proviene de una época en la que se definió al indígena a partir de las ideas propias del repertorio imperialista y racista. Se trata de una época en la que la definición del indígena sirvió discursivamente para la empresa expansionista y colonialista europea, pero con ello se volvió invisible el hecho de que la

empresa de expansión y colonización también se llevó a cabo al interior del propio continente europeo.

Heidegger forma parte de estas personas que en lo comunitario padecieron las consecuencias de la conquista del mercado exterior dentro de la propia Europa. Por ello es posible pensar a Heidegger como un *Einheimisch*, es decir, como un nativo o un “indígena” dentro de Europa, que vio trastornado su mundo por causa de la expansión capitalista. Sólo así es posible explicar el rechazo del filósofo al mundo citadino, en vez de verlo como un ermitaño perdido en las montañas. Si se observa de este modo, la actitud pro-campesina es una actitud política de rechazo al modernismo capitalista.

En lo comunitario, Heidegger proviene de la sociedad campesina, articulada en torno a principios productivos y distributivos tradicionales o comunitarios, ciertamente fuertemente influidos por lógicas mercantiles, pero no mercantil-capitalistas; ciertamente se trata también de sociedades fuertemente oprimidas por formas de servidumbre, pero que no serían peores frente a las formas de trabajo obrero impago. Heidegger también pertenece a los grupos de trabajo artesanal, debido a que los trabajos familiares giraban en torno a la fabricación de toneles, ello lo ubica en formas culturales propias de la fase eotécnica de la técnica moderna, y, aun cuando, en lo político y en lo económico, el artesanado se encuentra separado de los grupos campesinos, en cualquier caso su función dentro de las sociedades agrícolas es la de cubrir las necesidades propias de la economía campesina. La función social del artesanado se cumple y se lleva a cabo dentro y a favor de las sociedades mercantiles y agrícolas; pero deja de tener efecto en las sociedades mercantil-capitalistas de la industria moderna. En lo religioso, Heidegger proviene de las familias fundadas en torno a la fe católica, que en las épocas de la *Kulturkampf* tuvo que radicalizarse y convertirse en ala conservadora y tradicionalista de los “católicos antiguos”.

El capitalismo, escribe Marx, “no es una cosa, sino una relación social entre personas”³³. Por ello, no era necesario trasladarse a la ciudad o trabajar en una fábrica para considerarse afectado por el capitalismo, el sólo hecho de que el capitalismo trajo consigo nuevas experiencias, nuevas formas de conexión social, hizo que las sociedades se desestabilizaran; y ante ello asumieran una postura de aceptación o de rechazo del reacomodo al que se veían orilladas por el capitalismo. Por ello, el capitalismo

³³ K. Marx, *El capital*, *El capital*, t. I, vol. 3, p. 957.

desestructuró las relaciones sociales mercantil-capitalistas al hacer que los individuos trabajaran en función de nuevos valores capitalista, ello implicaba re-hacer sus identidades y formas de conciencia.

En principio, el productivismo y la auto-represión productivista son lo constitutivo de un comportamiento capitalista: trabajar y trabajar; generar riqueza abstracta y hacerlo ascéticamente. La auto-represión significa el sacrificio ante el trabajo generador de riqueza abstracta. Por ello es que, en términos formales, para la producción y la generación de plusvalor sólo se necesita hacer cumplir de alguna forma la fórmula D-M-D', ya sea que ello ocurre en la esfera de la circulación o del consumo, aun cuando debería serlo preferentemente en la esfera de la producción. No obstante, el capitalismo implica reconstruir la identidad de un individuo, pues requiere de la práctica de un conjunto de rasgos *éticos*, que hacen referencia al *comportamiento* de los seres humanos, al modo cómo construyen su morada dentro del mundo. El capitalismo convierte al ser humano en “cuidador de la riqueza capitalista” y le exige al ser humano una actitud productiva que constituye y demarca ideas, conductas, sentimientos, formaciones culturales o sistemas de inteligibilidad. Se trata de un conjunto de comportamientos productivos a los que les son inherente determinadas prácticas sociales y formas de conciencia.

Se trata de un proceso de modernización capitalista que, en una manera mucho más ampliada, Bolívar Echeverría comprendió bajo el término “blanquitud” (*whitiness*)³⁴, como una identidad meramente operacional o funcional que se concentra en el conjunto de características actitudinales y mentales que permiten al individuo insertarse exitosamente en la vida capitalista. Habría que pensar a Heidegger en medio de este proceso de subsunción de identidades llevado a cabo por la blanquitud.

De acuerdo con Bolívar Echeverría, en las sociedades de la “subsunción real”, los seres humanos entran en un proceso de blanqueamiento de sus rasgos éticos no-capitalistas, provenientes de estratos históricos anteriores a la conformación del *ethos* capitalistas. Bajo estas circunstancias los seres humanos comprendieron que el fundamento de la producción capitalista radica en el comportamiento ético y en demostrar esa productividad con una apariencia que se corresponda con el capitalismo, con la solicitud de “pureza” e higiene

³⁴ Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, pp. 57-86.

productiva que éste exige. Esto quiere decir que incluso no bastará ser blanco, hay que demostrar esa blancura comprobando la blanquitud. Esto obliga a que seres humanos blancos, para ser considerados aptos para el encargo del cuidado de la riqueza capitalista, para aparentar ser exitosos o *winner*s, deban demostrar su blanquitud. Ésta también es la razón de que los humanos no-blancos puedan ser considerados blancos sin tener que blanquearse el color de piel, sino con únicamente mostrar su blanquitud ante la vida capitalista. Este hecho, por otra parte, también hace posible que haya gente “blanca” pero que no participe de la blanquitud. Pese a todo, este mismo hecho también abre la posibilidad de que seres humanos del “color” que sea elijan como vía de resistencia la exclusión, es decir, elijan no practicar la blanquitud.

6.12.- Conclusiones

Si partimos de que la sociedad industrial ha surgido no sólo de las ruinas de la sociedad campesina³⁵, sino de una obsesiva intención de querer enterrar el mundo campesino, es posible pensar que vivimos en una sociedad que ha olvidado por completo el papel económico y socio-cultural de la vida agrícola. Heidegger es un personaje a quien le toca presenciar la desagrarización de su entorno, a favor de la industrialización propia del siglo XX. Se trató de una transformación radical que no sólo afectó la reproducción material de los pueblos, sino también su reproducción simbólica, llegando al grado de que el mundo agrícola pasó a ser visto con desprecio por el desarrollismo del siglo pasado. Heidegger presenció todos estos hechos y, gracias a que comprende el papel de la tierra y de las tradiciones, hará una crítica a la técnica moderna.

Parece que es evidente el trasfondo económico, político e histórico que se mueve por debajo de los planteamientos de Heidegger que pretenden hacer una defensa de la *Heimat*. Sostengo que el suyo no es un planteamiento basado en el multicitado sentimiento de nostalgia por un pasado ni tampoco por un sentimiento folklórico infundado o irracional. Para algunos pueblos existen razones objetivas para hacer una defensa del terruño, sobre todo en medio de esenarios capitalistas de la subsunción real, caracterizados por su capacidad destructiva de las identidades pre- o no-capitalistas. Éstas son algunas razones

³⁵ Eric Wolff, *Los campesinos*, p. 7.

que hacen posible que algunos escritores pro-indigenistas de América Latina crean poder encontrar afinidades con el discurso de Heidegger.

Podemos decir que Heidegger también sufre un cierto proceso de marginación que se patentiza en su incapacidad de poder adaptarse a la vida citadina y, en cambio, preferir exacerbar sus rasgos pueblerinos para reivindicarlos. Este hecho es central para su toma de decisiones políticas durante el nazismo y permiten explicar su adhesión a este movimiento. Hecho éste que, sin embargo, no elimina la ceguera absoluta de nuestro autor para una comprensión adecuada sobre los proceso de desarraigo llevado a cabo por la modernización capitalista.

Finalmente, Heidegger no se equivocará en su diagnóstico sobre la existencia de un “Estado técnico-absoluto” y será preciso al explicar la experiencia moderna de vivir a la intemperie, expulsados de un refugio o *Heimat*. De acuerdo con esto, la tecnología moderna es de un carácter totalitario de los procesos de desarrollo capitalista, al arrancar a los seres humanos de su mundo. De este modo, la sustitución de una asfixiante situación pre-moderna por la del “Estado técnico” moderno no contribuyó a la solución de los problemas ancestrales de las sociedades, sino que impuso nuevos conflictos y nuevos retos que superar.

CAPÍTULO SÉPTIMO

SOCIOLOGÍA DE HEIDEGGER

7.1.- Introducción

Uno de los temas que atrajo la atención de los sociólogos del siglo XIX fue la explicación de por qué ciertos individuos no lograban adaptarse al nuevo modo de vida capitalista que exigía de ellos poner en práctica algunos comportamientos básicos, por ejemplo, la realización de trabajo productivo obrero, la realización de una actividad productiva especializada, la consecución de metas de riqueza, la formalidad, así como la disciplina, el orden y la limpieza tanto en el vestir como en el andar¹. En la lista de estos individuos que no lograban adaptarse a la nueva forma de vida figuraban comúnmente los vagos, los alcohólicos, los malvivientes, las prostitutas, los criminales o los pordioseros. La sociología respondía a esta interrogante a través del concepto de anomia social, la cual consistía en una “conducta desviada”, en la que incurrían aquellos individuos que eran incapaces de comprender las nuevas normas y reglas de la sociedad moderno-capitalista, y que por ello mismo eran incapaces de integrarse a ella.

Sin embargo, no fue sino hasta entrado el siglo XX cuando los sociólogos descubrieron que los individuos prototípicamente inadaptados a la vida moderno-capitalista no eran necesaria ni exclusivamente aquellos individuos que la sociología había estigmatizado como marginados, inadaptados, menesterosos, vagabundos o prostitutas, sino que en realidad la mayor parte de la composición del cuerpo social presentaba un cierto grado de inadaptación a la vida moderno-capitalista, la cual se manifestaba en una asimilación parcial o incompleta, y que sólo en algunos casos extremos llegaba a manifestarse como un abierto rechazo a la vida moderna. Los sociólogos descubrieron tardíamente que no todos los individuos de una misma sociedad responden de igual manera a la exigencia de introducirse en la vida productiva, aunque entretanto ya habían contribuido en el plano científico a legitimar discursivamente la construcción de *ghettos* que marginaran a los inadaptados sociales en manicomios, cárceles u hospicios. Un estigma que hasta el día de hoy sigue vigente. Sin embargo, la lección que de todo ello obtuvo la sociología consistió

¹ Werner Sombart, *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza, 1998, 371 pp.

en establecer la pluralidad y la heterogeneidad de los comportamientos y proyectos de los individuos sociales en su proceso de asimilación a la sociedad moderna, y, sobre todo, la conclusión radicó en que la mayor parte del cuerpo social presenta disfuncionalidades en su adaptación a la vida capitalista, ya sea que esto ocurra en actos abiertamente velados o en actos sutiles. Los individuos tienen distintas formas de comportarse y de integrarse al mundo productivo capitalista: unos cuantos lo logran exitosamente, mientras que una mayoría lo hacen con menos éxito, y en algunos otros casos definitivamente no habrá una disposición a integrarse al mundo capitalista. Todo ello condujo a la conclusión de que la sociedad está compuesta de individuos que en cada caso activan distintas formas de integración a la sociedad, la cual es por ello diversa en su interior, y en la que conviven distintos tipos de comportamientos humanos, cada uno con intereses distintos, proyectos de vida incomparables, predilecciones culturales diferentes, y maneras de participación desiguales, así como varias formas de rechazo a la lógica impuesta por el modo de vida capitalista.

¿Es posible vislumbrar a qué tipo de individuo pertenecía Heidegger dentro de este diverso panorama de comportamientos individuales que tienen lugar en medio de una sociedad moderno-capitalista compuesta no sólo de intereses diversos sino también contradictorios entre sí? Parece que Heidegger forma parte de un grupo de individuos que ya han sido estudiados por la sociología y que se presentan como un grupo social que no está en disposición de adaptarse por completo a la vida capitalista, aun cuando estarían en capacidad de hacerlo. Nótese que hay una distinción entre la capacidad y la disposición a integrarse a la vida capitalista, y que sostiene que todos somos capaces, pero que no todos estarían dispuestos a hacerlos. La capacidad radicaría en el conjunto de comportamientos productivos que todos pueden activar, en el conjunto de acciones y pensamientos que es necesario tener para convertirse en un ser humano moderno, mientras que la disposición hacer referencia a la carga cultural y meramente social que impedirían ese fenómeno, hace referencia a la concreción cultural de un individuo.

En lo que sigue intento ubicar un posible origen sociológico de algunas posturas filosóficas de Heidegger, por ejemplo, aquellas que tienen que ver con su predilección por la *Heimat*; con su preferencia por el modo de vida tradicional y campesino; con su propugnación por la práctica de una vida apartada y desinteresada de los progresos técnico-

modernos; o su insistencia en la mayor valía de una vida que sea llevada a cabo en medio de un enraizamiento en prácticas tradicionales heredadas por una comunidad; aun cuando todo lo anterior implique alejarse de las metas de éxito anheladas por las formas de vida de una sociedad asimilada al modo de producción capitalista.

Parece que ubicar a Heidegger en un perfil sociológico preciso, como el que aquí ensayo, permite no sólo ahondar sino también ampliar el espectro del origen de su pensamiento, un origen que no sólo estaría siendo nutrido por una vena conservadora y reaccionaria, tal y como estamos familiarizados a considerarlo, sino sobre todo por un origen de orden sociológico y cultural que surge como producto de una reacción desesperada —y quizá para aquel momento se trataba de un intento fracasado— de preservar un mundo tradicional en el instante mismo en que ese mundo ha sido derruido por la estructuración capitalista de la modernidad.

7.2.- Tipología de los modos individuales de adaptación a la sociedad capitalista

En 1949 el sociólogo norteamericano Robert King Merton publicó un libro que se convertiría en un clásico para los estudios sociológicos contemporáneos, *Teoría y estructuras sociales*, en cuya segunda parte describe cinco formas a través de las cuales un individuo logra adaptarse a la sociedad contemporánea; una sociedad que se caracteriza por ser abiertamente capitalista desde inicios del siglo XX y que obliga a todos sus miembros a que deban tomar una posición de aceptación o de rechazo de los nuevos valores capitalistas. Según Merton, la manera cómo un ser humano logra adaptarse a una sociedad tiene que ver con la forma en que todo individuo logra responder, conciliar, articular o generar una tensión entre dos estructuras sociales: una que tiene que ver con los objetivos y metas culturales que un individuo debe alcanzar según los dictados de la sociedad en la que vive, y otra que se relaciona con los medios institucionalmente aceptados por la sociedad para alcanzar aquellos objetivos.

La primera estructura social, la de las metas culturales, hace referencia a los objetivos, propósitos, designios o intereses culturalmente definidos por un grupo social, y que además son considerados como objetivos legítimos, debido a que cuentan con la aprobación del grupo, es decir, se trata de aquellos deseos y bienes materiales que en “condiciones ideales”

todo mundo estaría interesado en perseguir. Las metas culturales son aquellas cosas por las que un individuo se esfuerza día y día para poder conseguirlas y, así, estar en “buenos términos” con la sociedad en la que vive. Según Merton, se trata de “las cosas ‘por las que vale la pena esforzarse’”².

La segunda estructura, la de los medios institucionalmente aceptados, se refiere a las prácticas culturalmente estandarizadas y a las reglas arraigadas en la costumbre, en la tradición o en las instituciones sociales, culturales o incluso jurídicas, y que se convierten en los modos que definen, regulan y controlan los modos socialmente admisibles para alcanzar los objetivos que impone esa misma sociedad. Son las normas que regulan los procedimientos permisibles para poder alcanzar los objetivos fijados por la primera estructura social, y que se componen de normas de conducta permisivas o proscriptivas de los actos de los individuos en su búsqueda de las metas culturales.

¿Pero qué pasa cuando los nuevos valores capitalistas se introducen en una sociedad cuyos valores culturales preexistían al capitalismo? Como se sabe, una de las metas de éxito principales para un individuo en la sociedad capitalista se relaciona con la persecución de riqueza, junto a la cual se encontrarían alcanzar una vida productiva y laboral provechosa, lograr asenso social o adquirir la posesión de bienes que garanticen y atestigüen una vida útil y próspera del individuo en su paso por el mundo. ¿Pero acaso todos los individuos responderán del mismo modo y perseguirán los nuevos objetivos de riqueza que a los que obliga la vida moderno-capitalista? La respuesta, como ya se podrá sospechar, es negativa.

En los individuos existen diversas formas de alcanzar los objetivos y de asumir los medios culturales impuestos por la sociedad contemporánea. Cada quien elige, con un rango de libertad relativa, un proyecto coyuntural o de largo plazo, un objetivo meramente laboral o un proyecto de vida, a partir de sus propios intereses, necesidades personales, familiares o culturales. Pese a todo, el conflicto con la sociedad actual nace de que en ella las dos estructuras sociales existentes, la de las metas culturales y la de los medios institucionales para alcanzarlos, pertenecen a estratos histórico-culturales distintos, pues por una parte, la primera estructura, la de las metas culturales, ha sido dotada de contenido con valores capitalistas, asociados a la persecución de riqueza, éxito, posesión de bienes,

² Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 1992, p. 141.

beneficio pecuniario y reconocimiento social mediado por el dinero, valores todos ellos relativamente recientes, contemporáneos o tardo-modernos, en la medida en que su penetración casi por completo dominante en la sociedad dataría de la segunda mitad del siglo XIX; mientras que la segunda estructura, la de los medios institucionalizados, tiene que ver con normas, costumbres y prácticas culturales cuyos valores permisivos o proscriptivos fueron generados en condiciones pre-capitalistas, es decir, se trata de valores culturales que preexistían al establecimiento de las metas capitalistas actuales, valores cuyo origen se hunde en los orígenes de las civilizaciones y que, por ejemplo, los preceptos religiosos reseñan a manera de decálogo: trabajar, ser honesto, madrugar, no robar o no asesinar. Se trata por ello de dos estructuras sociales de ascendencia histórica y cultural diferentes, lo que las lleva a entrar en conflicto constantemente, pues la primera estructura social, la del enriquecimiento pecuniario, como explica Merton apoyándose en Georg Simmel³, es siempre abstracta porque carece de concreción cultural, además de que nunca podría cumplirse de forma cabal porque continuamente está enfrentándose con la segunda estructura social, la de los medios admisibles que permitirían lograr esa riqueza, pues esta segunda estructura social no es abstracta sino completamente concreta, llena de contenido moral, cultural, identitario o religioso, y que fue adquiriendo su concreción y llenando su contenido como resultado de un proceso histórico de orden multicentenario o milenar. Se enfrentan así dos estructuras sociales, una abstracta y moderna, la del dinero, y otra concreta y pre-moderna, la de los valores culturales. La convivencia en una misma época de estas dos estructuras de ascendencia histórica diferente hace que los individuos encuentren varias formas de neutralizar el conflicto entre ambas, algunos tomarán partido a favor de la primera estructura, a expensas de la segunda; algunos otros rechazarán una de las dos, y en algunos otros casos habrá un rechazo de ambas por considerarlas igualmente obsoletas.

Merton postula que habría cinco tipos básicos de comportamiento de los individuos para adaptarse a la sociedad moderna mediante los cuales los individuos intentan conciliar la tensión que en las sociedades capitalistas se da entre la adopción de las nuevas metas culturales capitalistas y la preservación de los métodos institucionalizados y tradicionales forjados en condiciones pre-capitalistas. De este modo, el individuo moderno debe insertarse en medio de ese fuego cruzado y sólo puede hacerlo si logra conciliar o tomar

³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, México, Paidós, 2016, 612 pp.

partido por alguna de las dos estructuras sociales, la de los fines capitalistas o la de los medios tradicionales.

Se trata, según Merton, de cinco modos de conducta individual que representan formas de comportamiento que tienen los individuos para reaccionar ante la necesidad de jugar una función social ante situaciones específicas, circunstancias que exigen del individuo tomar partido a favor de las metas o de los medios culturales. No obstante, el individuo puede reaccionar siempre de diferentes maneras dependiendo de cada situación, algunas veces lo hará de un modo en situaciones familiares, otras veces lo hará de un modo distinto en el trabajo o de otro modo en la vida pública. Sin embargo, a pesar de tratarse de actitudes cambiantes, las reacciones del individuo tienen el carácter de constantes y duraderas, es decir, un individuo practicará comúnmente un sólo tipo de reacción a lo largo de su vida, pues se trata de comportamientos conductuales recurrentes que constituyen la personalidad del individuo y que ante situaciones diversas serán altas las probabilidades de reaccionar de la misma manera. A continuación, reproduzco el famoso cuadro de Merton, del que baste decir por el momento que su autor explica que el signo “+” significa aceptación, mientras que el signo “-” significa rechazo, y el signo “±” significa el rechazo del individuo a las dos estructuras sociales, pero también su sustitución por nuevos valores:

Tipología de los modos de adaptación individual según Merton⁴		
Modos de adaptación	Metas culturales nuevas o capitalistas	Medios institucionalizados pre-capitalistas
I. Conformidad	+	+
II. Innovación	+	-
III. Ritualismo	-	+
IV. Retraimiento	-	-
V. Rebelión	±	±

⁴ El cuadro está tomado del libro de Merton, aunque con modificaciones en los títulos, *cfr.* p. 149.

Conformismo

Lo primero que habría que advertir es que los términos “conformismo” o “conformidad” (*Conformity*) se refieren estrictamente a la aceptación y a la adecuación entre una y otra estructura social; el término no busca calificar moralmente la actitud de un individuo, como tampoco pretende hacerlo ninguna de las cuatro formas de adaptación restantes; se trata en todo momento de la descripción de reacciones ante situaciones específicas y no del perfil psicológico de un individuo. Según el modelo de Merton, la actitud conformista se presenta en aquel individuo que para adaptarse a la sociedad decide mantener una actitud de conformidad o de aceptación entre ambas estructuras sociales, es decir, es un individuo que está de acuerdo en perseguir las nuevas metas culturales capitalistas de persecución de riqueza, pero también está de acuerdo en hacerlo a través de los medios institucionalmente aceptados por la sociedad tradicional. A través de esta actitud, Merton describe a aquel individuo que trabaja todos los días a fin de perseguir riqueza económica, siempre y cuando ésta sea obtenida mediante el “sudor de su trabajo”, es decir, a través de los medios tradicionalmente aceptados, como lo serían el trabajo arduo, la dedicación, el ahorro y la honradez.

Según el autor, el conformista es el tipo de individuo que comúnmente vive en la ciudad, donde se desempeña como un buen trabajador que logra hacer dinero para llevar una vida sin lujos ni carencias para sí mismo o para su familia. Será siempre respetuoso de las normas y de los valores tradicionales y vivirá una vida en la que sus lujos y goces serán considerados por él mismo como fruto de su esfuerzo y trabajo. Dormirá tranquilo por las noches sabiendo que cumple con una función productiva en la sociedad y que además lo hace de acuerdo a una vida respetuosa de los valores tradicionales y de los preceptos legales. El individuo conformista estará en buenos términos con la sociedad porque se esforzará por conseguir bienes y una posición social haciéndolo siempre a través de sus méritos y del trabajo, respetando siempre la legalidad establecida y las costumbres de su sociedad. No está de más decir que se trata un individuo que finalmente no gozará de grandes riquezas, aun cuando trabaje arduamente, pues, como explica el cuadro de Merton, las grandes fortunas sólo se pueden atesorar si el individuo introduce una innovación en el aspecto tradicional de las costumbres, si decide sacrificar las reglas morales o el modo

tradicional de vida, tal y como en ese caso lo hace la segunda tipología de adaptación a la sociedad capitalista, a saber, el individuo innovador.

Innovación

La innovación es el segundo tipo de adaptación a la sociedad capitalista y, por su interés sociológico y para los fines de la investigación, le dedicaremos un espacio más amplio para tratarla, porque esta actitud es la contraria de la que Heidegger procurará mantener ante la vida moderna, y es probable que algunos de sus planteamientos estén pensados para combatirla.

Según Merton, la actitud de innovación acepta las metas culturales capitalistas pero rechaza la obtención de éstas a través de los medios institucionalizados y tradicionales que fueron forjados culturalmente en condiciones pre-capitalistas. Esta conducta la pone en práctica aquel individuo que para introducirse exitosamente en la sociedad capitalista percibe que es imposible conciliar las dos estructuras sociales, la de las metas de riqueza y la de los medios tradicionalmente aceptados para lograrla. En efecto, el individuo innovador está de acuerdo con el objetivo de convertirse rico, pero percibe que no lo logrará a través de los medios institucionales —al contrario de cómo, por ejemplo, se lo ha propuesto el individuo conformista—, y por ello decide que si quiere ser rico, exitoso y practicar el modo de vida concomitante a ello, debe rechazar las ideas moralistas de la sociedad tradicionalista que sancionan la obtención de riqueza a través de aquellos medios que no son aceptados institucional y tradicionalmente, como lo serían no sólo los sobornos, la corrupción, el robo o los asesinatos —éstos serían los casos extremos— sino también la idea de que alguien puede volverse rico sin abandonar su pueblo de origen, su familia o sus costumbres. El individuo innovador llega a la conclusión de que si quiere obtener los beneficios de la meta capitalista de éxito, debe modificar o rechazar algún aspecto de su entorno cultural para aspirar a esa riqueza. En esta tipología entran prototípicamente los magnates, que atendiendo a la demanda de acumulación de riqueza impuesta por la época, percibieron que sólo podían lograrla si sobornaban a los políticos de su país para ganar contratos multimillonarios. En esta tipología se ubica también el ladrón común que llegó a la conclusión de que únicamente era posible obtener medios de subsistencia si tan sólo dejaba de practicar el mandato religioso inculcado por la sociedad tradicional y que a la

letra dice: no robarás. En esta tipología se encuentran individuos socialmente diferentes entre sí, desde los más ambiciosos hasta los más inocentes e ingenuos. No únicamente se ubica el político, el empresario o el banquero corrupto, ni tampoco sólo el ladrón, sino que en esta tipología entran también los millones de campesinos que atendiendo las exigencias de los nuevos valores capitalistas de vivir un modo de vida moderno, se trasladaron del campo a la ciudad para poder cumplir las metas de éxito, pues haber permanecido en sus pueblos, viviendo tradicionalmente, les hubiera impedido hacerse de la riqueza que, mucha o poca, lograrían en las grandes urbes modernas. Aunque orillados por circunstancias distintas, antagónicas y ciertamente no equiparables, tanto el campesino avecindado en la ciudad, como el magnate millonario, lo mismo que el ladrón común; todos ellos debieron desoír la idea de que debían practicar un modo de vida apegado a las costumbres tradicionales, si es que ellos querían perseguir los objetivos impuestos por la sociedad capitalista. Este hecho, el de transformar la vida tradicionalista, es lo que los coloca bajo la tipología del individuo innovador, debido a que modifican las instituciones tradicionalmente aceptadas. De no haberlo hecho, su vida hubiera seguido siendo tradicional, como la del individuo conformista.

La actitud del individuo innovador, llevada al extremo, tiene como consecuencia que “la exaltación de los fines engendra una desmoralización literal, es decir, una desinstitucionalización de los medios”⁵. Cuando ello ocurre se está ante una situación que en la sociología de Merton se describe como “anomía” social, es decir, se trata de una conducta desviada, caracterizada por la falta de normas, y es una situación sociológicamente grave porque en ese punto es cuando la corrupción, el fraude, el robo, la violencia y cualquier medio ilícito para conseguir los fines impuestos por el capitalismo se antepone a los intereses de la sociedad y de los individuos que la conforman, y es entonces cuando reina el caos social por encima del interés común y de la libertad individual. A Merton le preocupaba esta tipología innovadora porque percibió que “la meta de éxito monetario está atrincherada en la cultura norteamericana”.⁶ Esto hacía que la sociedad norteamericana se caracterizara desde entonces por su tipología sumamente innovadora y escasamente fiel a los valores tradicionalistas. Para Merton, la sociedad norteamericana es

⁵ Merton, pp. 144-145.

⁶ Merton, p. 145.

“una sociedad en la que se da una importancia excepcionalmente grande a objetivos específicos sin una importancia proporcional de los procedimientos institucionales”⁷. Él veía como un problema social el hecho de que los jóvenes norteamericanos se desarrollaban influenciados por la idea de que ellos debían lograr éxito económico, comprar autos o participar de la sociedad consumista. La familia, la escuela y el trabajo son los lugares privilegiados donde se moldea la estructura de la personalidad individual; y estos son los lugares en lo que la cultura monetaria tiene sus bastiones. En el caso de los niños y jóvenes, según Merton, ellos son invadidos con la persecución de los objetivos de riqueza, de modo que la familia, la escuela y los medios de comunicación inculcan día a día la exigencia de la persecución del interés monetario, y estas enseñanzas se continúan hasta la vida adulta en los lugares de trabajo.

La cultura norteamericana contemporánea parece aproximarse al tipo extremo en que se da gran importancia a ciertos éxitos-metas sin dar importancia equivalente a los medios institucionales [...] En gran medida el dinero ha sido consagrado como un valor en sí mismo, por encima de su inversión en artículos de consumo [...] El “dinero” está peculiarmente bien adaptado para convertirse en símbolo de prestigio [...] Y en el Sueño Norteamericano no hay punto final de destino. La medida del “éxito monetario” es convenientemente indefinida y relativa⁸

El problema para Merton radicaba principalmente en que la sociedad norteamericana había relajado las normas de conducta y las reglas tradicionales que indicaban los medios adecuados o culturalmente aceptados para conseguir la riqueza monetaria. De modo que los jóvenes practicaban formas inapropiadas o amorales para conseguir esa riqueza: el engaño, la corrupción, los desfalcos y los delitos de cuello blanco se estaban normalizando en una sociedad como la americana, esforzada por conseguir la riqueza a cualquier precio y por encima de cualquier cosa:

La historia de las grandes fortunas norteamericanas está llena de tendencia hacia innovaciones institucionalmente dudosas, como lo atestiguan los numerosos tributos pagados a los Magnates del Robo. La repugnante admiración expresada con frecuencia en privado, y no rara vez en público, a eso “sagaces, vivos y

⁷ Merton, p. 143.

⁸ Merton, p. 145.

prósperos” individuos, es producto de una estructura cultural en la que el fin sacrosanto justifica de hecho a los medios⁹

El resultado de todo ello era un estado anomia social, un estado en el que se relajan las normas de conducta y se desvanecen los límites entre lo correcto y lo incorrecto. Lo que también tenía como consecuencia una constante disociación entre las dos estructuras sociales, pues las fortunas de los individuos no podían explicarse por sus méritos y por sus esfuerzos personales.

Ritualismo

El ritualismo es la tercera tipología en el esquema de Merton y tiene que ver con aquel individuo que no está de acuerdo con la primera estructura social, la de perseguir las nuevas metas capitalistas de persecución de riqueza, mientras que está completamente a favor y abiertamente comprometido con la aceptación de la segunda estructura social, la de reproducir los valores, costumbres e instituciones de la sociedad en la que vive; valores todos ellos que son pre-capitalistas y que fueron forjados en las sociedades que preexistían al desarrollo de la sociedad moderna, de aquí su fuerte inclinación a presentarse como prácticas culturalmente tradicionales y arraigadas en los usos y costumbres. Por ello, para este individuo es primordial la preservación de sus tradiciones frente al dinero; es más importante la fiel reproducción de la identidad, forjada ella misma en condiciones pre-capitalistas, en vez de perseguir metas de riqueza u obtener bienes personales, aun cuando ello implique sacrificar las comodidades de una vida *à la* burguesa¹⁰.

La elección del nombre “ritualista” tiene que ver con que para este individuo aquellas cosas que para cualquier mente moderna y secularizada serían simples objetos sin un valor especial más allá de su mero valor de uso, para él en cambio están cargados de sentimientos especiales y de connotaciones simbólicas. La idea de ritualismo proviene de aquella actitud que si bien no es animista, le rinde culto a las cosas al depositar sentimientos en los objetos y al tratarlos con sumo respeto cual si se tratase de sujetos, y por esta razón no fácilmente

⁹ Merton, p. 151.

¹⁰ Para esta y otras referencias sobre el burgués o las formas de vida burguesa, *vid.*, Werner Sombart, *El burgués*, Madrid, Alianza, 1998, 371 pp.

se desprenderá de los objetos ligados a su vida personal y a su tradición. Sin embargo, la elección del nombre “ritualismo” tiene que ver sobre todo con que la sociedad está cohesionada por un elemento que se convierte en sagrado, re-ligioso, y que estaría conformado por la tradición y los sentimientos cargados de valores. La cultura y la identidad son el elemento aglutinante, re-ligante de la socialidad; ella es lo que le viene a dar sustancia a su sociedad. La identidad se convierte en el elemento sagrado porque ella representa el mito fundacional de la comunidad. Para el individuo ritualista, sus tradiciones son su reliquia, ello se expresa en que la importancia dada a la cultura tradicional es de tal grado que induce a los individuos a considerar como más importantes sus convicciones emocionales y sus elementos culturales que los fines de persecución de riqueza. Esta actitud es ritualista porque considera “sagradas” no solo a las costumbres sino también a las cosas, y, por ello, mantiene un cierto respeto por ellas. Es una sociedad que se convierte en religiosa al identificar a la cultura como el núcleo y origen de la comunidad, haciendo de la cultura el elemento sagrado de la comunidad y por ello será abrigado y resguardado fervorosamente. La actitud ritualista consiste en el hecho de suponer que la tradición es lo que mantiene cohesionada a la sociedad y que ella es lo que asegura estabilidad a la comunidad, por contraposición a la inestabilidad a la que es sometida la cultura constantemente por las nuevas metas capitalistas que traen consigo la innovación y transformación de la comunidad. Esto hace que las sociedades predominantemente ritualistas presenten también aversión por lo nuevo y por el cambio. Ello las lleva a ser sociedades llenas de neofobia y de alterofobia, ya que difícilmente permitirán que lo nuevo o lo extraño —que en estas comunidades siempre tiene el sello de lo moderno y lo deforme— se introduzca en sus comunidades, aún cuando en ello podrían eventualmente encontrar una solución para sus conflictos internos y ancestrales. Los ritualistas son individuos y sociedades no sólo caracterizados por su fidelidad por lo viejo y lo tradicional, sino también por su aversión por lo nuevo y lo distinto.

En cuanto a la actitud del individuo ritualista, se trata del tipo de individuo que prefiere mantener percepciones salariales no elevadas, aun cuando podría tener oportunidades de crecimiento en su trabajo si sólo cambiara su forma de vestir o estuviera dispuesto a cambiar de domicilio a otra ciudad. Es el tipo de empleado que se siente más cómodo con vestimenta común, a pesar de que sabe que si sólo cambiara su forma de vestir podría

obtener un mejor puesto de trabajo y percibir un mejor salario, pero prefiere ser fiel a la vestimenta que se corresponde con su identidad, y con ello mantenerse con un “perfil bajo”, en vez de adaptarse a los nuevos valores capitalistas. Lo mismo sucede, según Merton, en el caso de muchas personas que ante una oferta de trabajo en una nueva ciudad y con una mejoría salarial, rechazarían la oferta con tal de seguir viviendo en compañía de sus familias en su lugar de origen. Merton habla del ritualista como aquel individuo que está en capacidad de introducirse al mundo capitalista, pero que no está en disposición de hacerlo, puesto que sus afinidades culturales se lo impiden. Este tipo de individuo sería alguien que estaría de acuerdo con las siguientes frases: “No me afano por nada”, “estoy contento con lo que tengo”¹¹.

Aun cuando no es exclusivo de ninguna clase económica, este tipo de comportamiento se presenta con mayor recurrencia dentro de los grupos de estrato social bajo, a diferencia del comportamiento innovador que puede presentarse más recurrentemente en los grupos de estrato alto. La explicación para ello es sencilla. Una actitud innovadora y de ascenso social se enseña en el seno de las familias con aspiraciones económicas; se aprende también en la escuela privada y en compañía de los demás individuos de grupos sociales afines. En cambio, entre las familias, las escuelas y los grupos asociados que son de estrato bajo habrá un esfuerzo por mantener una fidelidad a las prácticas culturales que tradicionalmente no están conectadas con la acumulación de riqueza, además de que en las clases bajas y medias bajas, “los padres ejercen en forma típica una presión constante sobre los hijos para respetar los mandatos morales de la sociedad”.¹² Por ello, entre los individuos de estrato bajo se encuentran ubicados recurrentemente aquellos individuos en los que existe un mayor apego a las costumbres, tradiciones y hábitos familiares. Finalmente Merton advierte que la falta de persecución de metas de éxito capitalista entre el individuo ritualista, puede llevar a que éste viva acosado cotidianamente por el regañón machaqueo de una Jantipa moderna: “Lo malo de ti es que no tienes ambiciones; un hombre de verdad saldría y haría cosas”¹³.

¹¹ Merton, p. 159.

¹² Merton, p. 160.

¹³ Merton, p. 160, n. 34.

Retraimiento

Se trata de un individuo que no está de acuerdo con ambas estructuras sociales, es decir, no está de acuerdo con perseguir las nuevas metas culturales capitalistas de persecución de riqueza y tampoco está de acuerdo con los valores, costumbres e instituciones de la sociedad tradicionalista en la que vive. Es un tipo de individuo que no logra adaptarse a la sociedad y que por ello mismo vive al margen de ella. Se trata actitudes que en muchas ocasiones escapan de ser sancionadas por la sociedad. Según Merton aquí estarían ubicadas las actitudes románticas, melancólicas y depresivas de la época actual.

En esta tipología se ubica aquel individuo que no logra adaptarse a la sociedad capitalista, pues está inconforme con la dinámica actual del mundo capitalista que exige de él la persecución de la riqueza, el progreso personal, el trabajo arduo, etc. Pero este individuo está además inconforme con los valores tradicionales de la sociedad, pues la observa como una comunidad conformada por valores que son caducos, lo que le lleva a considerar a su sociedad como demasiado estrecha, hipocrática y pacata. Estará en contra de los valores tradicionales como las costumbres de la familia, los postulados de la Iglesia, las prácticas escolares que están siempre enfocadas en hacer del individuo uno que sea productivo y disciplinado para el arduo trabajo capitalista, y por las mismas razones se opondrá a las reglas de conducta impuestas por el Estado moderno.

Rebelión

En la actitud rebelde se ubican aquellos individuos que no están conformes con las metas culturales impuestas por la sociedad capitalista ni con los medios tradicionalmente institucionalizados que dan forma a la moral tradicional. Es un tipo de individuo que en términos formales no se adapta ni se integra en la sociedad, sino que por el contrario busca crear una nueva. Por ello, aunque no está de acuerdo con las metas capitalistas ni con la moral tradicionalista de su sociedad, propone nuevas metas y nuevos medios, es decir, propone un nuevo *telos* para la sociedad y una nueva práctica cultural. Esta actitud en sentido estricto no es una reacción que intente adaptarse a la estructura social, como en las cuatro anteriores, sino que es una actitud transicional porque sus esfuerzos están dirigidos para crear una nueva estructura social. Según Merton se trata de la actitud que la sociedad

identifica típicamente como revolucionaria y que se distingue por no perseguir la riqueza ni el éxito sino que propone valores pacifistas y democráticos como fines últimos de una nueva sociedad; y que tampoco está conforme con la moral tradicional, la mayoría de las veces ella misma con origen religioso, y que en contra de ello propone la creación de una nueva cultura, más abierta y menos opresora que la actual y en la que finalmente exista una reconciliación entre la libertad individual y la social. Por ello es que en el modelo de Merton, en esta tipología se ubican los individuos revolucionarios, comprometidos con una lucha política activa y práctica, y que están en la intención de lograr una civilización que luche por valores libertarios y emancipadores, tal y como a éstos los conocemos dentro de la disciplina de la historia de las ideas, es decir, los valores de libertad, igualdad, equidad, justicia derechos humanos, etc.¹⁴

7.3.- HEIDEGGER, RITUALISTA

Heidegger fue un personaje retador de la prototípica academia filosófica. Los filósofos de su época y hasta el día de hoy no saben dónde ubicarlo con precisión, no sólo por sus actitudes y planteamientos políticos nazis, sino por su peculiar arraigo a la *Heimat*. Parece que Heidegger pertenecería al tipo de individuo cuyas actitudes ante el mundo capitalista pueden ser ubicadas como ritualistas, según el esquema de Merton. Se trata de uno de los aspectos más conocidos del modo de vida de nuestro filósofo, pero también uno de los que menos han sido abordados más allá del mero dato anecdótico o biográfico, lo cual por sí mismo revela la incapacidad filosófica de los estudiosos para aprehender este hecho constitutivo del pensamiento de nuestro autor, una incapacidad o simple falta de atención en el punto que aquí resaltamos y que se encontraría presente tanto en seguidores fieles como en detractores de nuestro filósofo.

Como se sabe, Heidegger fue hijo del sacristán del pueblo y nació en el seno de una familia pobre. La única posibilidad de estudiar estuvo bajo el cobijo de la iglesia católica, a

¹⁴ Debido a la descripción de este tipo de sujeto moderno, puede decirse que quizá no haya una tipología más alejada de Heidegger que ésta. Y sin embargo, si se fuerzan un poco las cosas, quizá nuestro autor en cierta manera podría caber. En efecto, Heidegger es un individuo inconforme con la sociedad tradicional que conocemos, y por ello es él mismo el que capta que este modo de vida ya es insostenible y que puede y debe ser sustituido por otro que aproveche de las experiencias tradicionales y campesinas del pasado pero que se abra a un futuro en el que la técnica y el ser humano convivan armónicamente en un mundo poético.

la que perteneció fervientemente en su juventud y de la que se separó en 1918, en plena edad adulta. En una carta a sus padres, Heidegger expresa su dolor por comunicarles la noticia de que abandona el catolicismo, y lleno de vergüenza les pide que no se decepcionen de él ni que crean que ellos fallaron en algo como padres.¹⁵ Fuera de esta ruptura con el catolicismo, Heidegger se mantendrá fiel a las tradiciones heredadas por la costumbre, y si se mantendrá fiel a ellas es porque piensa que tienen mucho más valía frente a los nuevos modos de vida modernos. En sentido estricto, Heidegger será un defensor de la *Heimat* y se mantendrá fiel a la vida campesina y a las tradiciones de la vida llevada a cabo en comunidad. No obstante, pese a que filosóficamente lo que a Heidegger le interesa reivindicar es la *Heimat*, ésta llena su contenido del mundo de las tradiciones, razón por la cual será un defensor de los usos y costumbres de su comunidad.

Por ello, no se confunda nadie: la *Heimat* no es el mero lugar de residencia, sino que explica el modo de habitar en el mundo, razón por la cual lo importante no es el dónde sino el cómo del lugar. Heidegger no defiende el pueblo sino las relaciones sociales y simbólicas que acontecen dentro de ese lugar y que dan contenido a la forma de llevar a cabo un mundo para sus habitantes. La *Heimat* es el lugar en el que los pobladores comparten con los demás y donde los seres humanos despliegan su trabajo y su mundo, razón por la cual es un espacio político, cultural e identitario, donde “realizan el orden modesto de su vida campesina”.¹⁶ La fidelidad (*Treue*) a estos modos de vida es la propugna de Heidegger: “Por esto, a esta *Heimat* le es innata también la fidelidad al origen”.¹⁷

Uno puede darse cuenta de que Heidegger se ubica en el tipo sociológico ritualista y ello es palpable en el aspecto propiamente filosófico de su pensamiento que se encuentra mezclado con sus actitudes cotidianas, piénsese por ejemplo en la argumentación presentada en su famoso texto *¿Por qué permanecemos en provincia?*, texto del año de 1930 mediante el cual Heidegger rechazó por segunda vez convertirse en profesor definitivo de la Universidad de Berlín, la misma universidad de la que Hegel había sido rector y que era la universidad central de Alemania y del este de Europa, una universidad

¹⁵ Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwester (1921-1967)*, carta del 9 de diciembre de 1918.

¹⁶ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, GA 16, p. 343.

¹⁷ Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 23; *Alclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 27-28.

en la que hubiera podido hacerse de fama y de prestigio filosófico, y en la que muy probablemente se hubiera podido acercarse a la vida política de Alemania, en la que alguien más bien ambicioso, acomodaticio o arribista hubiera logrado influencia política con el gobierno central y con Hitler. Como es sabido, para los años 30's Heidegger se encontraba comprometido con la idea de una refundación política de Alemania y ésta hubiera sido la oportunidad para lograr influencia política en el nazismo. Pero Heidegger no concuerda con el tipo de perfil oportunista, arribista y ambicioso, típico entre los intelectuales que quieren participar del poder al convertirse en consejeros de los poderosos. Heidegger rechaza el nombramiento en Berlín y con ello rechaza también lo que hubiera sido una oportunidad de oro que hubiera sido acariciada por cualquier otro filósofo y, en vez de ello, para explicar su decisión escribe un texto completamente atípico entre la academia filosófica, *¿Por qué permanecemos en provincia?*, un texto que además no fue escrito para ser leído por la academia filosófica alemana sino que originalmente fue publicado en el *Heuberger Volksblatt*, un periódico local de Messkirch, para ser leído por sus propios paisanos, a fin de tranquilizarlos al comunicarles la noticia de que había rechazado irrevocablemente el llamado a Berlín.

En el texto, Heidegger argumenta de un modo sencillo que su pensar está arraigado a unas condiciones más bien pueblerinas que al ajetreo de la ciudad moderna, burguesa, cosmopolita y llena de oportunidades. En aquellos años Berlín era una ciudad rebotante, industrial y moderna para su época. Pero Heidegger rechaza todo esto anteponiendo la cercanía con su pueblo de origen y lo hace con una argumentación que para algunos resulta rayana en lo ridículo, pues argumenta que prefiere fumar la pipa con una anciana campesina y mantener una conversación vespertina con ella, una conversación que además se lleva a cabo en silencio, sólo leyendo los ojos de ella. Heidegger prefería ello en vez de las comodidades, lujos y fama que implicaría vivir en la ciudad capital de Europa del norte y del este. La argumentación debió haber sonado risible u ofensiva para quienes invitaron a Heidegger a trasladarse a Berlín, pues en aquellos años el ideal de vida, de progreso y de ascenso social era justamente el que Heidegger rechazaba con tal de mantener un modo de vida insostenible porque representaba el lado opuesto de los nuevos ideales sociales. A Heidegger se le brindaba la oportunidad que cualquiera hubiera deseado, pero que por sus ideas ritualistas sólo él se atrevía a rechazar.

Por otra parte, Heidegger mantiene una idea tradicionalista que sostiene que para que algo crezca, para que un individuo crezca, éste debe hacerlo enclavado en su tierra natal; esa es la única forma de que la obra humana puede crecer alegre, saludable y con libertad.¹⁸ Por ello es que crecer en la ciudad impediría el libre florecimiento de una persona. Esta idea es propia de una mente ritualista, como la que describe Merton, ¿pues quién que no sea una persona atada a su cultura puede creer ello en medio de un mundo comprometido con la persecución de fines más bien capitalistas que tradicionalistas? Por ello, un individuo ritualista, como lo era Heidegger, estaría dispuesto a preservar su cultura en vez de entregarse a la fama y al poder que le traería consigo la cátedra en Berlín.

Heidegger era consciente del hecho de que el ofrecimiento que le hacían las autoridades para trasladarse a Berlín lo haría convertirse en una “luminaria afamada”¹⁹ gracias a la difusión de los periódicos y de las revistas, pero él prefiere seguir siendo una persona importante dentro de su comunidad. Al respecto argumenta que una anciana de su pueblo en su lecho de muerte todavía tuvo tiempo de enviarle saludos: “La noche que murió la pasó conversando con sus parientes y, hora y media antes de su fin, envió todavía un saludo al ‘Herr Profesor’. Tal recuerdo vale incomparablemente más que el más hábil ‘reportaje’ de un periódico de circulación mundial sobre mi pretendida filosofía”.²⁰ Heidegger prefiere estar en la mente de los suyos que saltar a la fama y contar con el reconocimiento de gente anónima, pues sabe que con este tipo de reconocimientos “el olvido llega profunda y rápidamente”. Heidegger insiste que “la memoria campesina tiene su fidelidad sencilla, segura, oculta e inaccesible”. Nótese que Heidegger insiste en el típico hermetismo del individuo ritualista al decir que la memoria de los campesinos es “inaccesible” y “oculta”; es un tipo de memoria que no puede ser comprendida por un individuo normal o ciudadano, sino que ella permanece encerrada en su secreto, el cual sólo se manifiesta para aquellos individuos ritualistas que sabrían comprender el misterio profundo que se oculta en ser recordado por una paisano, en vez de ser reconocido como una estrella de fama intelectual.

En el texto de *Serenidad*, Heidegger critica aquellos alemanes que emigraron a la ciudad para asentarse en los barrios industriales, en los que definitivamente sería posible un

¹⁸ Heidegger, *Serenidad*, p. 20.

¹⁹ Heidegger, “Paisaje creador. ¿Por qué permanecemos en provincia?”, p. 17.

²⁰ Heidegger, “Paisaje creador. ¿Por qué permanecemos en provincia?”, p. 18.

arraigo pero no un arraigo como el que Heidegger imagina.²¹ Heidegger explica que en este proceso de migrar a la ciudad, estos paisanos suyos se volvieron extraños a su pueblo, se enajenaron de él. Como hemos visto, este trasplante del campo a la ciudad se volvió una necesidad y para otros se convirtió en un ideal de vida. Aquellos que decidieron emigrar a las ciudades eran el tipo de ser humano innovador, según la descripción de Merton, porque percibieron que para lograr una vida apartada de los sufrimientos de la vida campesina debían innovar, transformar sus viejas tradiciones y asumir una nueva forma de vida citadina. Motivado por su carácter ritualista, Heidegger critica a estos migrantes porque supone que el modo de vida verdadero de una persona es el que se lleva a cabo en medio de “la tradición del mundo en que nació” y con la práctica de “la usanza y la costumbre”.²² Vivir es vivir anclado a la tradición, por ello es que la usanza y la tradición se convierten en los anti-valores del ser humano capitalista e innovador.

En ese mismo texto Heidegger critica la persecución de la felicidad y del negocio que son impulsados por la época técnica. No está de más decir que la felicidad es un valor propio de las sociedades modernas y de tradición liberal; ellas son las que aspiran a la felicidad, aun cuando existan otros ideales de vida, entre los que se encontraría, por ejemplo, la libertad, ésta, en cambio, es un valor de las tradiciones de ascendencia socialista. Pero Heidegger decide que el ideal de vida para un individuo debe ser la fidelidad a la tradición. Y esta idea, la de la fidelidad a la tradición, aunque parezca un valor legado del conservadurismo, es probable que no le venga a Heidegger en línea directa ni de los conservadores ni de los reaccionarios —como generalmente se supone—, pues para Heidegger tradición es vivir en medio de un arraigo, en medio de una *Heimat* y reproduciendo la identidad de la tradición arraigada a esa tierra.

Del mismo modo, ritualista es ante todo en Heidegger su concepción filosófica acerca de qué es una cosa, lo que él denomina *Ding*. Sólo una mente ritualista lograría concebir que una cosa sea más de lo que el pensamiento moderno concibe como un objeto, *Gegenstand*. Esta concepción heideggeriana sobre la coseidad de la cosa, una que no sea agota en su objetividad, sino que reside en las relaciones simbólicas que las culturas

²¹ Heidegger, *Serenidad*, p. 21.

²² Heidegger, *Serenidad*, p. 21.

humanas depositan en sus útiles, es de ascendencia típicamente campesina. Al respecto escribe el historiador E. Wolff:

Entre los campesinos, los factores de producción usualmente están sobrecargados de compromisos previos, particularmente en forma de excedentes que ha de destinar para gastos de ceremonial y pago de rentas [...] Un trozo de terreno, una casa, no son meros factores de producción; también están imbuidos de valores simbólicos. Las joyas de la familia no son sólo una forma de frío ahorro; con frecuencia son una herencia que implica sentimientos.²³

Los campesinos formarían parte del comportamiento típicamente ritualista, según el esquema de Merton, de manera que, al igual que para los campesinos ritualistas, para Heidegger las cosas que hay en el mundo no son objetos para un sujeto; no son objetos cuya única función sean la manipulación representativa o material; ni son objetos con los que uno pueda hacer y deshacer a su antojo. Una cosa es algo que posee y que reposa en medio de relaciones simbólicas que sólo pueden descifrarse en una identidad arraigada a una tradición. Eso es lo que Heidegger quiere explicar en su conferencia *La cosa*, en la que habla “místicamente” —a juzgar desde el filtro de la filosofía moderna— al explicar que una jarra no es un objeto que sirva de recipiente para contener agua, sino que en una jarra reposa y se abre todo un mundo simbólico en el que reside tanto el mundo humano como el mundo divino. En una jarra mora la divinidad, del mismo modo como en el puente o en la fuente habita la comunidad. Nótese que Heidegger no está proponiendo nada desconocido con su concepción de las útiles como cosas. Se tratan de temas abordados por la antropología o la historia, ante los que el discurso filosófico moderno se encuentra desprevenido para su reflexión

Si ahora regresamos al texto *¿Por qué permanecemos en provincia?*, es posible percibir en Heidegger una cierta duda sobre si debía aceptar el llamado a Berlín —aun cuando él dice haber estado convencido siempre de su rechazo a esa invitación— debido a que él mismo afirma que, para convencerse, tuvo que meditar la propuesta y escribe que para tomar su última decisión: “escuchó lo que dicen las montañas, los bosques y las granjas”. Ciertamente esta oración sería aparentemente metafórica al describir un proceso de reflexión interior, sin embargo la frase no es una metáfora, pues Heidegger en verdad reitera su carácter ritualista al manifestar el hecho de que las montañas, los bosques y las

²³ E. Wolf, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971, pp. 26-27.

granjas tienen la capacidad de darle consejo a alguien para tomar una decisión de orden aparentemente laboral pero cuya decisión definiría su existencia misma. Heidegger no está fingiendo ni recurriendo a un argumento retórico al decir que las montañas hablan, pues él en verdad creería que en las montañas y en el bosque habita un significado que no puede ser descifrado ni escuchado mediante el código moderno, sino que este significado sólo puede ser captado por aquel individuo que se arraiga en la tradición. Este tipo de pensamientos no son producto de algún individuo con creencias animistas, sino de alguien que está construyendo una argumentación *sui generis* para explicar su fidelidad a la tradición rural. En el mismo texto, Heidegger describe cómo es que sólo la existencia humana arraigada en el trabajo campesino es capaz de percibir la “realidad de la montaña”; una realidad que sólo puede percibirse no en los estudios antropológicos ni etnológicos, ni muchos menos a través de la casual visita del turista, como tampoco a través del discurso filosófico moderno, sino que es una realidad que sólo puede ser percibida por la existencia y el trabajo campesino, pues sólo ellos serían capaces de percibir “la pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva y ancestral, el crecimiento contenido de los abetos, el lujo luminoso y sencillo de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña, la austera simplicidad de los llanos totalmente recubiertos de nieve”²⁴. El ritualismo de Heidegger radica en que la realidad de la montaña, que no es otra cosa que la realidad identitaria de los campesinos, sólo se dejaría percibir a través del filtro supra-sensorial y extra-físico de la pesadez, la dureza, el murmullo o el crecimiento de elementos meramente físicos como los son la montaña, la roca o los abetos. Heidegger cree que es posible percibir una realidad no-física en elementos físicos. Ésta es justamente la actitud ritualista. Ciertamente en su texto de rechazo al llamado a Berlín, la actitud ritualista puede ser confundida con simple retórica, pero justamente ese ha sido el problema con el discurso filosófico moderno, pues ha sido incapaz de comprender que el lenguaje de Heidegger no es producto de un folclorismo retórico sino de un intento de comprender la realidad a través del filtro de un tipo de saber campesino; uno que, según la argumentación heideggeriana y para el colmo de los estudiosos, sería más profundo y más difícil que captar que el saber académico, y que no podría ser captado por el estudioso ni por el erudito, sino sólo podría ser comprendido por otro individuo ritualista como podría ser un campesino.

²⁴ Heidegger, “Paisaje creador. ¿Por qué permanecemos en provincia?”, p. 15.

7.4.- CONCLUSIÓN

Ubicar a Heidegger en un grupo sociológico específico no tiene el objetivo de sociologizar su obra ni tampoco un interés meramente biográfico. Hacer un esfuerzo para comprender la obra de Heidegger desde la sociología tiene el interés de abrir una nueva vía de estudio filosófico; una desde la cual se puede abrir el pensamiento de nuestro autor a nuevas perspectivas de estudio. Tomarse en serio la idea de que las montañas pueden hablar un lenguaje o de que se puede hablar en silencio con una campesina, sólo se puede lograr si se trata a Heidegger desde un discurso que no proviene del discurso filosófico moderno, deudor del subjetivismo y de la revolución antropocéntrica. Para comprender estos planteamientos es posible acercarse a la sociología y comprender que existen otros tipos de racionalidades y otras formas de significar el mundo, propias de los individuos arraigados en sus tradiciones pre-modernas o pre-capitalistas. Intentar descifrar estos planteamientos de Heidegger sólo con las herramientas que aporta el discurso filosófico moderno, hace que sus dichos se presenten como meramente metafóricos, crípticos, retóricos, herméticos, románticos o bucólicos; y, peor aún, hacerlo desde el aparataje conceptual capitalista, desde el *ethos* realista, conlleva a que uno considere a estas racionalidades tradicionalistas o ritualistas como atrasadas, conservadoras, nostálgicas, campiranas, folclóricas, regresivas, anti-progresistas, ilusorias, retrogradadas o ancladas en el pasado.

Heidegger es un ritualista y eso es lo que enseña buena parte de su filosofía tardía. Pero la comprensión de este hecho ha sido tardía. Pienso que para que pudiera suceder este reconocimiento del ritualismo de su obra, con anterioridad debió suceder el fracaso del discurso capitalista, que sólo pudo mostrar lo ilusorio de su discurso hasta la vuelta de siglo del XX al XXI. Hoy ya no es ninguna novedad el hecho de que el proyecto capitalista ha fracasado, pese a que puede muy bien seguir continuándose. Pero para muchas mentes ello era un fracaso anunciado desde su comienzo, porque ellos juzgaron al capitalismo desde una perspectiva que no era “pro-modernizadora”, confiada en el desarrollo y el progreso, sino que lo juzgaron desde una perspectiva en la que la destrucción de las identidades, el despojo de tierras y la destrucción de la naturaleza era una constante en el capitalismo. Por ello es posible decir que hubo gente que comprendió desde sus inicios el proceso de globalización, sólo que no existía un discurso adecuado para denunciar su presencia, de

manera que los actos de resistencia en contra de este proceso eran observados incluso por los detractores del capitalismo como un mero aferrarse a los mundos pasados.

Tardíamente, sólo hasta el siglo XXI, se logró reconocer los derechos de las comunidades tradicionales a reproducir libremente su identidad, al mismo tiempo que ha sido posible sostener discursos alternativos que propugnan por lo subalterno y pueden defender la sustentabilidad ecológica, el desarrollo democrático, etc. Hoy ya es posible defender a las comunidades que fueron atacadas, reprimidas y discriminadas de manera sistemática en pos del desarrollo capitalista

Una actitud ritualista es aquella que está a favor de las tradiciones de lo que ahora se conoce como las identidades originarias; una actitud que no sólo parte de una afinidad por las costumbres originarias a las que ese individuo pertenece, sino que además rechaza el mundo de los valores de las mercancías capitalistas. Nótese que no es un mero conservadurismo lo que llena de contenido a la actitud ritualista. Por el contrario, es una actitud política de defensa de unas relaciones sociales que —aunque contradictorias— dan sustento a un mundo social y político, fundado ciertamente en condiciones de escasez y que por ello mismo guardan al interior de sí un conjunto de comportamientos represivos, no obstante son producto de relaciones políticas humanas y no cosificadas como las promovidas por el capitalismo.

La actitud ritualista parte del hecho de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la que sostiene el discurso capitalista y observa que existen racionalidades diferentes, cosmovisiones válidas que guardan sigilosamente secretos que son incapaces de ser descifrados por la racionalidad moderna, formas de percibir, pensar, actuar o de relacionarse con las cosas, los seres humanos y la naturaleza, de las que es posible aprender hoy para poder superar la crisis civilizatoria en la que el mundo se encuentra hundido. Crisis civilizatoria no quiere decir únicamente que los ámbitos económicos, sociales, culturales, ecológicos, tecnológicos, científicos, etc., se encuentren inoperantes; sino que es una crisis porque no se puede salir de ella ocupando los mismos términos de las epistemologías modernas que han sido los responsables de llevarnos a este impasse. Las salidas para una crisis civilizatoria se encuentran fuera del sistema capitalista. Imaginar formas de pensar y actuar frente a la crisis civilizatoria actual sólo pueden provenir de formas de pensar y actuar ajenos al sistema capitalista.

CAPÍTULO OCTAVO: HEIDEGGER Y EL CONSERVADURISMO

81.- Introducción

La lectura que ubica a Heidegger como perteneciente a las fuerzas políticas conservadoras, lo hace juzgándolo desde el aspecto político, considerando el conservadurismo como una corriente ideológico-política. Pero el conservadurismo es amplio y diverso: abarca una idea de la cultura, de la sociedad, de la religión, de la economía, del arte, de las relaciones humanas, de lo divino, etc. En este apartado revisaremos el conservadurismo de Heidegger pero no como un partícipe de esta corriente ideológico-política, de la cual no parece haber sido uno de sus miembros intelectuales importantes ni un actor político relevante, sino desde una perspectiva más amplia que incluye lo social, lo cultural, las relaciones humanas o como un modo de estar en el mundo. La postura de Heidegger sobre la modernidad puede confundirse fácilmente con el conservadurismo político, y, sin embargo, el conservadurismo no es sólo una corriente ideológico-política. Reducir el conservadurismo al terreno de lo político es un error común, y lo es porque un individuo no se presenta en un estado puramente político, sino que su forma de ser y de actuar está siendo alimentada por intereses religiosos, culturales, económicos, sociológicos, etc., y en los que el aspecto político no es necesariamente el más importante ni aquéllos pueden ser reducidos a éste.

La lectura que es capaz de analizar la actuación privada y colectiva sólo desde el ámbito político es deudora del siglo XX, debido a que durante este siglo la discusión sobre las actitudes públicas y privadas de los individuos se reducía a una lectura ideológico-política, en la que el espectro de posibilidades de ubicación de las posiciones políticas se reducían a tres posibilidades: liberal, socialista o conservador, una lectura que desde los años 20's y hasta los 90's del siglo pasado podía reducirse a que un individuo era pro-yanqui, pro-soviético o pro-fascista. No obstante, el intento que aquí emprendemos no niega ni pone en duda el conservadurismo de un conjunto de actitudes y expresiones políticas que innegablemente existieron en Heidegger, sobre todo de aquellas actitudes que no eran ya conservadoras sino nazis, cuando el filósofo manifiesta su fascinación por Hitler

y por la propuesta de mundo del fascismo nacionalsocialista. Esta cuestión será estudiada por nosotros en un capítulo subsecuente.

En lo que sigue investigaremos algunas líneas que nos podrían dar luces para pensar la relación de Heidegger con el conservadurismo, su dimensión, y los dogmas a los cuales Heidegger se adscribiría de esta corriente ideológica. Para hacerlo, destaco algunos puntos del conservadurismo con los cuales Heidegger se podría conectar, puesto que el conservadurismo es muy amplio y tiene puntos de apoyo diferentes, con los cuales no necesariamente tiene relación nuestro pensador. Parte del hecho de que el conservadurismo ha sido entendido correctamente como una fuerza política moderna, pero no es sólo eso; no debe entenderse tan solo como una propuesta política del siglo XVIII y principalmente del XIX, sino podría decirse que es un modo de entender y construir la vida social, que ancla sus orígenes más profundos en formas arcaicas de civilización que antecederían a estos siglos. Heidegger se adscribe a un tipo de conservadurismo que no es predominantemente el político sino que está ubicado en otra parte. Pensar esta dimensión es el objetivo del presente capítulo.

La mayor parte de los autores que han hablado sobre el conservadurismo lo han hecho desde el sesgo que lo considera como una ideología política homogénea, coherente y estructurada, reducida al siglo XIX, y con ello quedan sin explicación las diferencias que puede haber entre diferentes grupos sociales conservadores, como los que hay entre el campesino, el artesano, el obrero, el religioso, el aristócrata, el hombre de negocios o los intelectuales conservadores, etc.; lo mismo que entre individuos conservadores de diferentes estratos, bajo, medio o alto, al igual que entre individuos conservadores provenientes de diferentes grupos étnicos y culturales. La consecuencia de ello es que el conservadurismo no es considerado desde grupos diferencialmente situados.

8.2.- El conservadurismo

Hay dos hechos históricos importantes que hacen que para 1830 los términos *conservador* y *conservadurismo* adquirieran un uso corriente. El primero, y no por ello el más importante, es de orden estrictamente político: la Revolución Francesa, considerada no como un movimiento ceñido a los límites de la nación francesa sino que a raíz de ella por todos los

países europeos surgieron actitudes reaccionarias y opositoras a los valores por los que ella propugnaba, algunas de las cuales hoy conocemos bajo el nombre de conservadoras¹. Desde entonces, el pensamiento conservador se desarrolló paralelamente, aunque en otra dirección, junto con otro movimiento de la época, la Ilustración, cuyos valores y principios produjo que el conservadurismo, hasta nuestros días, fuera invisibilizado y no pocas veces denostado —y no sin razón— como una fuerte corriente de pensamiento; este hecho produjo, en el ámbito filosófico, que los estudiosos bajaran la guardia y hubieran creído desactivada la fuerte potencia social, política y cultural con la que cuenta este movimiento, y que hoy, sin embargo, vemos que se expresa mediante el resurgimiento constante de movimientos políticos, sociales o nacionales que se revisten de un carácter más bien regresivo que emancipador. El conservadurismo reaccionó ante la Revolución Francesa por considerarla un atentado en contra no solo de la forma tradicional de gobierno ni tampoco únicamente porque le parecía aberrante la construcción del nuevo hombre revolucionario, sino sobre todo porque atentaba contra las formas tradicionales de la “*ancienne société*”. Palabras como “desorden”, “confusión”, “plaga social”, “amenaza”, “calamidad social”, “castigo divino” etc., eran denominativos comunes aplicados por los conservadores a la gran sacudida que la Revolución Francesa había provocado en Europa.

Un segundo hecho histórico importante para el surgimiento del conservadurismo tuvo que ver con otra revolución, una de carácter tecnológico pero con consecuencias políticas: la Revolución Industrial. Para los conservadores del siglo XIX, esta revolución logró destronar a la sociedad tradicional. La serie de inventos mecánicos de la época hicieron que apareciera un imaginario conservador acerca del poder de la tecnología, en el que ésta era representada como un monstruo diabólico, y que, al contrario de lo que consideraba la perspectiva socialista, no venía a liberar al ser humano de la condena del trabajo pesado, sino a disolver los antiguos y fuertes vínculo sociales tradicionales: la moral, la familia, la religión, los privilegios estamentales, la política aristocrática, etc. Pero sobre todo, los conservadores reaccionaron ante el industrialismo porque observaron que el maquinismo y la industria, al tratar al trabajador como una pieza en medio de un frío proceso productivo, lo aislaban y desvinculaban de las relaciones sociales opresoras que garantizaban su sometimiento. Por ello, la disolución del *Ancien Regime*, promovido por la máquinas

¹ Robert Nisbet, *Conservadurismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 13.

diabólicas, implicaba no sólo una decadencia social que los conservadores debían frenar, sino sobre todo el menoscabo de una serie de privilegios que no están dispuestos a perder.

Desde entonces, ya fuera que lo hicieran motivados por unas razones o por otras, las mentes conservadoras formaron parte de una fuerza social importante que sigue activa hasta el día de hoy, ya sea en la política, en la filosofía o en la economía, o ya sea en la literatura o en la cultura. Por ello es que, a pesar de la diversidad de sus fuentes, el conservadurismo presenta características consistentes y coherentes, pues, como ya se dijo, se presenta como una fuerza reaccionaria y de rechazo a la Revolución francesa y a la Revolución industrial, haciéndolo desde distintos frentes. En lo que corresponde a las relaciones sociales, el conservadurismo encabezaba una defensa de los privilegios de la aristocracia del antiguo régimen y una defensa de los privilegios mantenidos por los gremios; en la economía, el conservadurismo antepone la importancia del régimen feudal, la defensa de los antiguos relaciones familiares de propiedad y, por supuesto, su rechazo al industrialismo que destruía las economías tradicionales favorecedoras de ciertos privilegios para los grupos dominantes; en el aspecto social, hay una predilección por los códigos de “gentileza” de la aristocracia y una fuerte defensa por las formas culturales tradicionales; su lealtad por el pasado y por la historia tradicional de los pueblos llegaba al grado de manifestarse a través de una fascinación por la Europa medieval; en el aspecto familiar, el mantenimiento de la familia patriarcal fue una de sus banderas principales, porque era en ella donde se gestaban y legitimaban los principales focos de sometimiento y desigualdad; en el aspecto religioso, se luchó siempre por la restitución de los poderes de la Iglesia y por el mantenimiento del gran poder moral de éste; y en el aspecto cultural, el conservadurismo manifestó un rechazo al cosmopolitismo, a la racionalización ilustrada, una aversión por todo lo nuevo e innovador, un horror por todo lo cambiante, un rechazo al individualismo capitalista y al reemplazo de los vínculos sociales tradicionales que eran sustituidos por vínculos individualistas de carácter contractual.

El conservadurismo es un pensamiento político complejo que integra muchos sectores e intereses, pero con la característica de que es antimarxista y antisemita, que mantiene una fuerte crítica a Ilustración, en particular a la idea kantiana de “cosmopolitismo”, que hace una crítica al liberalismo, por su carácter progresista y economicista, que está en contra del individualismo, proveniente del liberalismo económico y materialista. Es un

conservadurismo que para la época del siglo xx ya se trata de un neoconservadurismo. Entre los autores intelectuales conservadores de respeto se encuentran Leopold von Ranke, Oswald Spengler, los hermanos Jünger, Carl Schmitt, Romano Guardini, Gottfried Benn, Stefan Georg, Ludwig Klages, Werner Sombart, todos ellos sostienen un rechazo al economicismo, una crítica al monetarismo, a la tecnificación, a la explotación de los suelos de cultivo, a la economía keynesiana, todos éstos son rasgos propios del capitalismo pero que ellos no lo criticaran por esa cualidad animados por la intención de distanciarse del marxismo y del socialismo. Estos autores comparten una ideología *volkisch* o nacionalista y patriótica, lo mismo que conservan uno de los rasgos más importantes del tono conservador al expresarse en términos puristas, pesimistas y decadentistas, y mostrar una apatía por lo actual, una desesperanza y una desesperación por el presente. Por ello es que es en medio de tanta divergencia y heterogeneidad, es necesario ubicar el conservadurismo de un autor que no podría ser equiparado con los anteriores y de quienes él mismo se distanció en vida.

Como hemos dicho, el conservadurismo como ideología política se distingue por defender los privilegios de la iglesia; el mantenimiento de los beneficios de la clase social aristocrática; la continuidad de la propiedad feudal y la protección de de los estamentos; la defensa de la familia patriarcal como estructura social colocada por obra y gracia de Dios o de la naturaleza, y que por tal motivo la discusión sobre la familia patriarcal se debería encontrar al margen de reformas sociales. Pero Heidegger no parece embonar perfectamente en algunos de esos rasgos típicamente conservadores. Este hecho, sin embargo, no implica negar su conservadurismo sino redefinirlo o ubicarlo dentro de un punto específico de lo que ha sido identificado como conservadurismo en sentido amplio. Ciertamente carecemos de elementos que se encuentren expresados en la obra escrita de Heidegger que permitan conocer su opinión acerca de la familia patriarcal, de la defensa de los privilegios de la aristocracia, del mantenimiento del poder de la iglesia o de otros rasgos típicamente conservadores. Tampoco parece ser un defensor de la propiedad de los terratenientes feudales. Conocemos ciertamente actitudes que lo adhieren innegablemente al conservadurismo, y, no obstante, Heidegger no caracteriza por ser un defensor del poder arbitrario de la antigua realeza. En su vida adulta, antes y después de que finalizara la Segunda Guerra Mundial, también fue importante el apoyo recibido por los grupos conservadores y reaccionarios, conformado por aristócratas, nobles, industriales y

burócratas de la región sureste de Alemania, quienes se encargaron de cobijar al profesor después de que en 1950 cayera sobre la prohibición para dar clases. En su juventud jugó un papel importante su fuerte filiación a la iglesia católica conservadora de la que provenían sus raíces familiares y culturales, y gracias a la cual recibió becas para financiar sus estudios.

8.3.- El conservadurismo y el catolicismo ancestral

Parece que la relación de Heidegger con la Iglesia fue ambivalente, compartía rasgos con ella, pero fue un crítico agudo en términos filosóficos de los dogmas de fe que la componen. Por otra parte, Heidegger tampoco parece mostrar simpatías por la Iglesia protestante, sino que, desde muy joven, parece haber roto con los dogmas de fe, bajo cualquiera de sus formas. No obstante, Heidegger conocía perfectamente la a constitución de la iglesia católica. Ello era así no solamente por su inicial formación jesuita en la que se preparaba para ordenarse como sacerdote, sino también en su papel de filósofo, filólogo e historiador de la tradición cristiana romana y católica. Del mismo modo, Heidegger siempre fue cercano a la institución religiosa, por sus amistades con religiosos y por compartir ideas políticas conservadoras a fines. Ciertamente Heidegger conocía a la iglesia católica desde dentro, pero no formaba parte de los grupos que militantemente defendieron la estructura y del poder de la iglesia católica o de los privilegios de los que ella gozaba frente al papado o frente a la aristocracia de la época y de la región. Y sin embargo, Heidegger formó parte un fuerte grupo al suroeste de Alemania que se escindió del catolicismo del Vaticano con el objetivo de defender un catolicismo aún más radical, generado más bien “desde abajo”, popular, y por ello mismo más bien “fundamentalista”.

No es ninguna novedad que Heidegger proviene de una fuerte tradición católica, tanto en lo que concierne a su propia familia, como en lo tocante a su fuerte formación inicial como seminarista, además de que toda la región en la que creció Heidegger se había visto fuertemente influenciada por el esfuerzo de una restauración del reino católico en la nación alemana. Messkirch —la ciudad natal del filósofo—, Friburgo, Beuron o Constanza, eran los poblados y ciudades en los que Heidegger había hecho arraigo, pero también eran lugares fuertemente influenciados por el catolicismo. Toda la región cercana a Messkirch se

mantuvo separada del protestantismo y se conservó como una región católica, hasta que llegaron los primeros protestantes precisamente a mitad del siglo XIX.² Del catolicismo de la zona es posible enunciar dos características: una de ellas consistió en que su catolicismo no sólo era religioso sino también político y belicista, porque asumían como propia la tarea de impedir que avanzará aún más el protestantismo, y porque creían que aún era posible arrebatarse el poder político al protestantismo prusiano, modernizante y del norte, para restituirlo a la casa de los Habsburgo, católicos, tradicionalistas y del sur; la segunda consistió en que en esta zona se llevó a cabo la *Kulturkampf*, una lucha que tuvo lugar durante el último tercio del siglo, entre dos corrientes católicas diferentes, una que defendía un catolicismo ilustrado, que, a decir de Ott, era propio de las capas sociales pudientes, cultivadas y acomodadas³, y otra que defendía un catolicismo tradicional, propio tanto de los sectores pobres, tradicionalistas y populares, como también de los nacionalistas e incluso retardatarios.

La *Kulturkampf* surgió a partir del Primer Concilio Vaticano, 1869-1870, por oponerse al decreto de la infalibilidad del Papa, cuya consecuencia directa sobre los pobladores consistiría en que se les quitaba la posibilidad de administrar y disfrutar de los bienes de sus parroquias, lo que generó un fuerte repliegue a un catolicismo tradicional, de corte popular, privilegiador del poder de la gente no sólo sobre las liturgias y doctrinas sino además sobre la decisión administrativa de las parroquias, todo ello tuvo como consecuencia que se acentuaran las diferencias sociales entre los dos sectores religiosos enemistados, en el que el del catolicismo tradicional asumirá un papel militante y doctrinario, por lo que la región natal de Heidegger se convertirá en un importante centro educativo de la religión católica tradicional.⁴

Heidegger creció en su infancia y juventud en medio de este ferviente ambiente de conflicto cultural, religioso y social, un ambiente ciertamente de un catolicismo provincial, autoritario, patriarcal y retrograda, que lo marcará muy profundamente, pues este catolicismo se convertirá en el lugar de resguardo y refugio, convirtiéndose en la estrategia segura para responder a los embates futuros de la modernidad. En adelante, Heidegger tomará una actitud de repliegue a los fundamentos siempre que observe un embate nuevo

² Sobrino, 52.

³ Hugo Ott, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992, p. 53.

⁴ Hugo Ott, p. 53.

de la modernidad. La tradición de familia, de la *Heimat* y de sus congéneres se convertirá en la estrategia única de resolución de conflictos.

8.4.- Tradicionalismo contra racionalismo

Uno de los dogmas que Robert Nisbet⁵ identifica como un rasgo característico de las mentes conservadoras radica en que, por una parte, rechazan el racionalismo de la Ilustración y el cognoscitivismo del científicismo moderno, y, por otra parte, defienden y colocan como más valiosa la serie de conocimientos y de saberes que son anteriores al predominio de la ciencia moderna. Para las mentes conservadoras, el racionalismo ilustrado se presentaba como un racionalismo puro, apoyado abstractamente en la ciencia moderna, encontrándose alejado de las sabidurías y experiencias que las sociedades tradicionales consideraban valiosas para la vida cotidiana, y rechazando la contribución que ellas hacían a la resolución práctica de la vida, en la medida en que ellas enseñan cómo comportarse en el mundo en su día a día. Ante los ojos de los conservadores, el conocimiento ilustrado y científicista era característicamente despreciativo del conocimiento que un individuo debía tener sobre la vida común y cotidiana, además de que el racionalismo ilustrado era observado como propio de las “clases burguesas” y ciudadinas, y que debido a ello sólo traía consigo la consagración de un élite intelectual y moderna que se asumía como la autorizada para descalificar experiencias y conocimientos que eran considerados por esta élite como meros prejuicios producidos por las mentes mágicas y dogmáticas del pasado. Por ello es que los conservadores siempre manifestaron una fuerte predilección por las antiguas formas de racionalidad que eran anteriores a la Ilustración. Para ellos, el conocimiento que provenía de las enciclopedias y de los libros de ciencia no podía ser más valioso que el conocimiento obtenido a través de las prácticas, de los usos y de las costumbres.

Derivado de lo anterior, puede decirse que Heidegger comparte con el conservadurismo un desprecio por la ciencia moderna, por el racionalismo puro, por el cognoscitivismo ilustrado, por las posturas positivistas y científicistas propias de la época. Para él, se trataba de ciencias que, en efecto, podían postular verdades sobre el mundo y sobre la vida humana, pero se trataba de un conocimiento “teoreticista”, es decir,

⁵ Robert Nisbet, *Conservadurismo*, p. 50 y ss.

sobrecargado de ideas, postulados y de presupuestos “errados” sobre el sentido “auténtico” de la existencia humana; y éstos serían errados a razón de que estarían postulados desde un mirador único, impuesto e hipostasiado, y que se caracterizaba por desechar todas las demás formas de conocer, percibir y de ir al encuentro del mundo.

En relación con lo anterior, adviértase que Heidegger concluyó desde muy joven que el devenir de la historia sólo adquiriría sentido si se lograba rescatar las sabidurías, los usos y las costumbres pre-modernos o tradicionales. Desde entonces, para nuestro autor era necesario “dar un paso atrás” (*Schritt zurück*), un paso que no se dirigiera hacia delante, al progreso, a la verdad o al conocimiento, sino un paso dirigido hacia atrás, que remitiera a un momento anterior al surgimiento de estas concepciones modernas y metafísicamente sobrecargadas, las cuales, a decir del autor, la quitan vida al mundo humano. Al respecto escribe Heidegger: “*Los mundos de la vida son tomados por la ciencia en una tendencia desvivificadora, con lo que se priva a la vida fáctica de su propia posibilidad viva de efectuarse de manera fácticamente viva*”.⁶ Por ello, nuestro autor veía en el método fenomenológico de Husserl la posibilidad de desmontar las capas y los estratos históricos modernos que se habían sobrepuesto encima de los saberes tradicionales. Esta convicción filosófica conservadora fue lo que en su momento llevó a Heidegger a rechazar el positivismo lógico muy en boga en los años de su juventud, y, del mismo modo, este rechazo fue lo que le hizo encontrar en el método fenomenológico de Husserl una práctica “originaria” tanto para la filosofía como para la existencia humana. Puede decirse, entonces, que Heidegger leyó la fenomenología —al igual que lo hizo con la hermenéutica— en clave conservadora y aprovechó de ella su actitud “crítica” y analítica; no reflexiva, a-teorética y pre-teorética, previa a toda concepción particular del mundo y a toda consideración filosófica, científica o ideológica; y por ello mismo apartada de supuestos dogmáticamente aceptados y alejada de todo tipo de sobre-determinaciones ideologizantes de la modernidad.

El lema “*¡Ir a la cosa misma!*” abrió para nuestro autor una posibilidad para desmontar y para destruir el estrato histórico del cientificismo y de la Ilustración, el estrato histórico de los siglos XVIII y XIX, y así poder sacar a la luz esa otra sabiduría, pre-teorética, que era

⁶ M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 2014, p. 89. Cursivas de Heidegger.

anterior y permanecía soterrada por la presencia de los diferentes estratos modernos. De modo que gracias a la de-STRUCCIÓN de lo científico-moderno se lograría liberar a la sabiduría tradicional de las concepciones modernas que la asfixiaban. Por ello es que el pensador de *Ser y tiempo* escribe: “Exactamente eso es lo que quiere decir el lema ‘a las cosas mismas’: propiciar que vuelvan a sí mismas”.⁷ Se trataba de aprehender, de experimentar y de poder decir la vida fáctica en su darse inmediato, sin mediaciones y sin teorías sobrecargadas que obstruyeran la mirada al libre darse de los fenómenos. Se pretendía, en última instancia, que la tradición quedara al descubierto, y que así la tradición pudiera conducir el mundo moderno, que ella volviera a ser libre, que volviera a dar significado a la existencia del ser humano, ello abría la posibilidad “de dar el salto al mundo en cuanto tal”.⁸ Sumergirse en el mundo sólo se lograría al investigar el sentido originario de la existencia, sólo así se podría vivificar la filosofía y dotar a la vida de un sentido en medio del vacío existencial de la época. Por todo ello, el filósofo de Messkirch concluye que la fenomenología es la única forma de acceso a la vida fáctica en su configuración originaria, primaria o fundamental.

Así, a lo largo de su vida, nuestro pensador se mantendrá fiel al método de su maestro Husserl, pero lo hará guiado por sus propios fines conservadores. Esto hará que Heidegger lleve el método de Husserl hasta sus últimas consecuencias y acuse a éste de ser poco radical frente a su propio método.⁹ Heidegger se encargará, entonces, de “preservar la auténtica fenomenología”.¹⁰ No obstante, el conservadurismo fenomenológico de Heidegger radicaba en la pretensión de que con este método de acceso a las cosas lograría ir a lo prístino de la tradición, ir al fundamento originario de la vida en comunidad, razón por la cual el planteamiento de Heidegger se tornará desde aquel entonces “fundamentalista”: ir al origen, a lo prístino de un pueblo, de una comunidad, de una tradición. Nótese que desde su juventud Heidegger tenía entre las manos un regalo envenenado que no sabrá cómo manejar una década y media más tarde, cuando en los años 30’s su conservadurismo de los fundamentos se conectará con el nazismo enaltecedor de *völkisch*.

⁷ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 170.

⁸ Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, p. 77.

⁹ Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 102-103.

¹⁰ M. Heidegger, “Protocolo a un seminario sobre ‘Tiempo y ser’”, en *Tiempo y ser*, p. 65.

Dicho sea al margen de lo anterior pero visto desde la otra cara de la moneda, resulta importante no perder de vista que este rechazo al positivismo y al racionalismo, propios de ciertos sectores sociales conservadores de la época, fue lo que hizo que el joven Heidegger de inicios de los años veinte se convirtiera en un profesor sumamente prometedor para toda una generación de jóvenes estudiantes, entre los que se encontraban Arendt, Marcuse, Adorno o Horkheimer. Esta generación de estudiantes, sin ser ella misma conservadora, compartía y se nutría de la postura conservadora del maestro, y que consistía en rechazar el cientificismo moderno; para esta joven generación la postura de Heidegger resultaba combativa del cientificismo esclerótico. Pero esta percepción por parte de los alumnos, que a ellos les insuflaba ánimo y criticidad intelectual, era, sin embargo, superficial, y, por ello mismo, era errónea, porque el pensamiento del filósofo de Messkirch no se agotaba en impugnar el cientificismo moderno y socavar el pensamiento racionalista ilustrado, sino que supervaloraba por encima de todas las cosas una forma de conocimiento y una manera de racionalizar el mundo que era propia de las sociedades tradicionales y campesinas, las cuales además de ser cronológicamente anteriores a las sabidurías modernas eran además, según el filósofo, mucho más valiosas que las modernas, y, por esta misma razón, su pensamiento antes que ser impugnador de lo moderno, era más bien conservador por pro-tradicionalista, por anti-racionalista, por anti-ilustrado y por anti-moderno. Las cartas se encontraban sobre la mesa: impugnar la modernidad no significaba criticidad, pero propugnar por el conservadurismo tampoco significaría ser un retrogrado.

Para Heidegger, la sabiduría profunda de los saberes tradicionales no sólo residiría en el modo de la práctica de la vida cotidiana, en el modo de dirigirse hacia las cosas, sino además, esta sabiduría que sobre el mundo de la vida poseían los pueblos tradicionales, yacería oculta en lo más valioso que ellos tenían: la lengua. De modo que si uno pretendía aprender y decir algo realmente valioso sobre la existencia humana, sería necesario escuchar la lengua de los antiguos pobladores campesinos, es decir, sus lenguajes “autóctonos”, de este modo se lograría descubrir cuál era el sentido profundo de la vida misma, y que estaría encriptado en las lenguas. Se trataría de escuchar el lenguaje, en vez de racionalizarlo; comprender el mundo, en vez de pretender conocerlo para dominarlo. Esta era la conclusión a la que también llegaba el propio Max Weber al hablar del método comprensivo como el adecuado para las ciencias sociales, pues no se pretendía tratar a las

sociedades como objetos de conocimiento, sino como entidades con las que entablar un diálogo productivo. Por ello, para Heidegger, si de lo que se trataba era de retomar una experiencia auténtica sobre la vida, no había que ir a los libros de ciencia para leerlos en bibliotecas con fines académicos, y tampoco sería necesaria la actitud del antropólogo y del etnólogo, esforzados en diseccionar esos conocimientos tradicionales mediante prácticas de campo y expediciones.

Lo anterior permite matizar que el autor de *Ser y tiempo*, antes que ser un conservador, en el sentido más retrogrado o en el sentido político y despectivo que tiene este término, resultar ser un anti-ilustrado porque desconfía de las sabidurías científicas modernas. Por ejemplo, piénsese que el libro de cabecera del filósofo en ningún caso podría haber sido *La Enciclopedia*, sino que siempre recurrió al diccionario de los hermanos Grimm, se trataba de un diccionario a través del cual Heidegger creía descubrir la autenticidad del mundo al investigar el sentido profundo de las palabras; pero tampoco se crea que Heidegger pensaba que el significado profundo de las palabras se podía descubrir mediante el esfuerzo científico del filólogo o a través del establecimiento de la etimología de los términos; antes bien, tal y como lo hacían los hermanos Grimm, el significado de las palabras era develado a través de las leyendas tradicionales de los pueblos campesinos, mediante la palabra de los hablantes comunes, de los usos que le daban en cuentos fantásticos o en usos cotidianos, recoger la lengua de los pastores, cazadores y pescadores. Por ello, en los hermanos Grimm más que un objetivo filológico, existía la intención de conservar la memoria de las palabras, que éstas no se perdieran en aquel mundo de mediados del siglo XIX, el cual ellos miraban ciertamente con ojos decadentistas:

Quien hoy explore nuestra lengua antigua, y lo haga observándola con el alma, pronto se percatará de los privilegios que distinguen a la lengua antigua de actual, desde el principio se verá atraído por todos los monumentos del pasado y apartado de los presentes, porque cuanto más alto se escala, más bella y perfecta le parecerá la figura corporal del lenguaje; y cuanto más se acerque a su versión actual, será más doloroso hallar en disminución y decadencia aquel poder y aquella destreza de la figura del lenguaje.¹¹

¹¹ Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, "Vorwort", *Deutsches Wörterbuch*, Munich, DTV, 1999, vol. 1, p. IV.

Por ello, para concluir, Heidegger comparte con muchos autores de la época una visión decadente y disminuida de su presente, respecto la importancia de un pasado no tan lejano, hay una actitud espontánea y de reacción ante el presente, que en algunos autores tiene el objetivo de defender los privilegios de los que goza su clase o estamento, mientras que en los otros es una visión purista, y en otros tantos pesimista. El conservadurismo filosófico de Heidegger radica en pensar, primero, que por debajo del mundo moderno hay un mundo tradicional que está siendo soterrado por el progresismo, el cientificismo y el iluminismo propios de un momento que transita entre el último tercio del siglo XIX y el primero del XX, y, segundo, que la sabiduría del mundo acerca de las cosas verdaderamente valiosas está hondamente arraigada en las palabras, y no en las actitudes diseccionantes que el cientificismo hace sobre sus objetos de estudio.

8.5.- El conservadurismo y el sentido común

La palabra prejuicio, mi lord, es ambigua, y puede significar tanto las opiniones correctas, como también las falsas y descuadradas.

Hannover Magazin (1773).¹²

El saber científico de la modernidad se presentaba para los conservadores como inocuo, infértil e improductivo, además de que contaba con un fuerte carácter impositor, puesto que descalificaba a las otras formas pre-modernas de conocimiento y de saber por considerarlas irracionales. Uno de los rasgos más criticados del saber científico e ilustrado radicaba justamente en que realizaba una abstracción universalizadora de los valores como rasgo indispensable para alcanzar una verdad utópica y abstracta. Por ello es que, de acuerdo con Agnes Heller¹³, las diferentes concepciones tradicionales del mundo fueron censuradas fácilmente como fuentes de contradicciones lógicas.

¹² “Das wort vorurtheile, mylord, ist zweydeutig und kann sowohl richtige meynungen bedeuten, als falsche und ungereimte”, *Hannover Magazin*, 1773, citado en *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, vol. 26, columna 1857.: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GV16165#XGV16165. Consultado 14.05.2018.

¹³ Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1997, pp. 81-83.

En este contexto ocurre que las mentes conservadoras reaccionan frente al desplazamiento de lo que ellas consideran el sólido modelo de los valores tradicionales, el cual, según ellos, es producto tanto del apareamiento fuerzas materiales nuevas como de concepciones nuevas del mundo, que incluyen, naturalmente, un nuevo sistema de valores. Como se sabe, los antiguos lazos comunitarios y las antiguas relaciones sociales fueron sustituidas por las relaciones mercantiles, hecho éste al que se suma el nacimiento de la sociedad moderna y al que también habría que agregar el contacto cada vez más frecuente entre diferentes comunidades y nacionalidades.

Este sólido modelo de los valores y saberes tradicionales era lo que se llamaba el *sensus communis*, el *common sense*, el *Vorurteil*, también llamado *gemeine Verstand*, en suma: las normas, conocimientos, saberes y tradiciones de una comunidad que le daban sentido a la existencia en el mundo. El sentido común, más que hacer referencia a lo que hoy entendemos como la “inteligencia habitual y de término medio”, hacía referencia a lo que quedaba bien formulado en la expresión latina “*sensus communis*”, es decir, el sentido o significado de la comunidad. Gadamer traduce el vocablo por “el sentido que funda la comunidad”¹⁴. De este modo, el sentido común hace referencia al significado que la comunidad otorgaba a las cosas del mundo que llamaban realidad. Los alemanes denominaron a esta forma de conocimientos y de racionalizar el mundo con el vocablo *Vorurteil*. No obstante, originalmente el prejuicio no tenía un uso despectivo, como sí lo tiene en la actualidad. Al respecto, resulta ilustrativa una cita del los hermanos Grimm cuando escriben:

El uso preciso de la palabra se va agravando negativamente desde el siglo XVIII cada vez más, y en el siglo XIX su uso despectivo se convierte en dominante, de manera tal que, de no aclararse apropiadamente que la palabra se está usando en su antiguo sentido neutral, entonces el prejuicio está conectado siempre con la representación de una opinión errónea o de una idea preconcebida en contra de algo. El prejuicio es a lo que “Piccard ha hecho alusión bajo la imagen de un anciano que él mismo se tapa las orejas”.¹⁵

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, vol. 1, p. 24.

¹⁵ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, vol. 26, columna 1859.: <http://woerterbuchnetz.de/cgi->

Hoy el prejuicio designa las opiniones ofuscadas y desfavorables sobre algo que se conoce mal, pero en su momento hizo referencia a un estrato anterior a la concepción moderna del conocimiento como proceso de “desterrar sombras” y echar luz en la oscuridad de las sabidurías tradicionales. Pero ésta es una significación moderna de la palabra, una interpretación pos-ilustrada. Al respecto, Goethe explica lo siguiente: “El prejuicio lo decide todo, tanto en el saber como en el actuar. Y el prejuicio, como su nombre lo indica, es un juicio antes de la investigación. Es una afirmación o una negación de aquello que va con nuestra naturaleza o que la contradice; es un impulso alegre de nuestro ser viviente que se dirige tanto hacia lo verdadero como hacia lo falso, hacia todo con lo que sentimos en armonía con nosotros”¹⁶.

Originalmente, el sentido común hace referencia al “conocimiento vulgar y práctico”¹⁷ —sin que vulgar sea un término despectivo—, tenía un significado práctico y meramente valorativo, pues estaba enfocado para servir de referente y orientar las acciones y pasamientos, para conducir una actitud o guiar un comportamiento en la vida cotidiana dentro de los saberes de una comunidad. El objetivo era, como escribe Goethe, armonizar al individuo en sintonía con el “nosotros” que es la comunidad, ayudarle al individuo a insertarse en la vida de un pueblo. De acuerdo con Gadamer, en el sentido común “lo que orienta la voluntad humana no es [...] la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida”¹⁸. Gadamer acentúa el hecho comunitario del sentido común, puesto que su objetivo es la existencia moral del ser humano, cultivar el sentido de la comunidad, el sentido compartido, así como la solidaridad ética con la comunidad. Por ello, el sentido común no aspira a lo verdadero, sino a lo verosímil, lo justo, lo real, lo bueno, lo correcto, lo elocuente, lo prudente, así como al bien común. Este hecho ético no es, sin embargo, algo que debe ser visto simplemente como una “virtud” del prejuicio, sino que justamente implica el sacrificio de la individualidad y de la capacidad de pensamiento

bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GV16165#XGV16165. Consultado 14.05.2018.

¹⁶ Goethe, *Der Farbenlehre. Polemischer Teil*, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1842, p. 19. Disponible en https://play.google.com/store/books/details?id=Qld5N8_3kaEC&rdid=book-Qld5N8_3kaEC&rdot=1.

¹⁷ Boaventura De Sousa Santos, *epistemologías del sur*, México, Siglo XXI, p. 55. En lo que sigue retomo varias referencias de Boaventura.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, vol. 1, p. 24.

propio a fin de hacer valer las verdades comunes y sensibles, frente a las privadas y racionales. De este modo, la individualidad se subsume a la generalidad, y la abstracción se subsume a la concreción.

El sentido común enfatizaba la simplicidad del pensamiento y manifestaba el razonamiento de una cultura, así como el comportamiento y la actitud hacia las cosas, el cual debía ser transparente, sencillo o evidente. Todos estos eran rasgos que llevaban a pensar a los conservadores que el sentido común enriquecía la relación del ser humano con el mundo, con los otros y consigo mismo; rasgos éstos que suelen acentuarse cuando se observan en contraposición con el pragmatismo y la actitud objetualizante de la ciencia moderna y del mercantilismo capitalista que trata a las cosas del mundo como mercancías. Por ello es que las ciencias modernas aparecían para los saberes tradicionales, paradójicamente, como saberes complejos y esotéricos, pues sus métodos y sus instrumentos hacían del conocimiento algo opaco e inaccesible para el sentido común.

Ciertamente, el sentido común es, citando al respecto a Boaventura, un conocimiento mistificador, aun cuando ésta parece ser una característica general del pensamiento humano que se ve llevado a confundir las causas con los efectos, al error del *quid pro quo*, a sublimar los malestares de la cultura, al auto-engaño como forma de auto-defensa. Y es que quizá haya cierta razón en que, para las sociedades de la escasez —y es de ellas de las que hemos hablado—, la única forma del vivir es el hacerlo en la contradicción, y la mejor forma de hacerlo es mistificar, pseudo-superar o sublimar esa contradicción.

Por lo anterior, queda claro que el “sentido común” no puede ser juzgado en función de graduaciones epistemológicas —en ello ha consistido el error—, porque su objetivo no es la verdad ni el conocimiento, sino la actuación y el solucionar. De ahí que se construya “filtrado por las trayectorias y la experiencias de vida en un grupo social dado y en esa correspondencia se afirma viable y seguro”¹⁹. La importancia del sentido común radica en que plasma el proceso producción social filtrado y decantado en su intención de garantizar la reproducción social.

Nótese que el sentido común es característicamente conservador en la medida en que “acepta lo que existe tal como existe; privilegia la acción que no produzca rupturas

¹⁹ Boaventura de Sousa Santos, p. 55.

significativas en lo real”²⁰. Por esa razón tiene fobia ante lo innovador y cambiante. El sentido común es conservador por definición, pues al promover la prudencia en el actuar y el pensar, exige el recato, la contención y, por ello mismo, la resignación. Su conservadurismo le viene dado por su realismo, por su tendencia a pensar que la realidad está objetivamente constituida, y que no existe nada fuera de ella, y aun cuando existiera, no sería deseable explorarla. La realidad para el conservador es ella misma “sabía”, y no convendría interpellarla. El conservadurismo del sentido común se basa en que la realidad existe ahí, clara y distinta, cualquier intención de ampliarla y de develar sus mistificaciones sería ociosa, utópica y sacrílega. No se puede desconfiar de lo evidente. El conservadurismo supone que lo real existe como una realidad ontológica por sí misma, como si éste fuera identidad indeterminada, exterior a la actividad humana disruptiva, y por ello mismo promueve la inactividad y la pasividad, encontrándose así en el lado contrario del cambio y de la innovación, pues aceptar la transformación implicaría aceptar su imperfección y artificialidad, y, con ello, perder su carácter casi sagrado e intocable en el mundo real.

Entre los rasgos negativo del sentido común se encontraban el hecho de que impedían y reprimen la libertad, la creatividad, la anomalía, lo heterogéneo, lo emergente, lo diferente, lo otro, lo extraño o lo extranjero. Por estas razones es que el sentido común se convierte, a decir de Boaventura²¹, en legitimador de prepotencias y en un poder arbitrario, tanto en lo político como en lo social o cultural. No obstante, posee otras virtudes que el conocimiento científico no tendrá, a saber, es rizomático y horizontal, espontáneo y cotidiano. En verdad no es la intención aquí resaltar sus rasgos positivos y negativos, sino solo reconocer la importancia que tuvo antes de que el cientificismo moderno adquiriera mayor preponderancia que las formas tradicionales de racionalizar el mundo.

Entre los conservadores hay una necesidad sentida de realizar una inmersión en el pasado para rescatarlo y preservarlo, la cual se expresaría en todo su radicalidad en la famosísima frase del historiador conservador Leopold von Ranke, cuando él explica que la misión de la historia consistiría en “tratar de exponer las cosas tal y como en verdad ocurrieron”.²² La ambición de von Ranke consistía en manifestar “lo acontecido tal y como

²⁰ Boaventura, p. 55.

²¹ Boaventura, p. 56.

²² Leopold von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, FCE, 1948, p. 38.

propia mente fue” (*wie es eigentlich gewesen*), a manera de una calca fiel del pasado. No obstante, esta frase ha sido interpretada erróneamente como si tratará de un lema del positivismo historiográfico, asimismo ha sido leída y criticada por su fuerte pretensión epistemológico-científica, la de retratar *verdaderamente* el pasado. Pero éste no es un lema de la epistemología positivista, sino un lema político del conservadurismo. El lema de von Ranke no aspira a la verdad, sino a la conservación del pasado. El historiador está profundamente convencido de la grandeza del pasado pero igualmente está fuertemente preocupado por el nacimiento de la sociedad moderna, de modo que ello le lleva a asignar a la historia la difícil tarea de conservar ese pasado que, según él, fue glorioso, y el mejor modo de lograrlo es siendo fieles con la tradición de ese pasado, a fin de que nada de lo acontecido se pierda en el tiempo, de que tampoco se olvide nunca, y a fin de que permanezca como herencia para el futuro. Por ello, la inmersión en el pasado realizada por von Ranke tiene la intención de proteger el pasado del presente. La lectura epistemológica de esta frase ha sido errónea porque en ella se quiere expresar una fidelidad por el pasado, en vez de una fidelidad por el conocimiento. La idea de la historiografía en von Ranke consistiría en que la ciencia de la historia deber tener por objetivo embalsamar el pasado, dejarlo como algo que sería inmodificable por la acción del tiempo y del ser humano, y así poder conservarlo y resguardarlo de todo devenir y de toda acción humana.

8.6.- El conservadurismo y lo pasado

Una de las características de un pensamiento conservador reside justamente en la defensa a ultranza del pasado, bajo la fiel creencia en el lema: “Todo pasado fue siempre mejor”. Para las mentes conservadoras concentrarse en el pasado era una actitud muy realista frente a las ambiciones abstractas tanto de los futuristas como de los utopistas. Para los conservadores lo que realmente existía era el pasado; mientras que lo que estaba aún por venir permanecía todavía como algo irrealmente existente. Para una mente conservadora, cuya característica es que su configuración responde a esquemas de pensamiento fundados en la historia de las sociedades de escasez, el pasado es siempre tierra firme, al contrario de la tierra incógnita de un futuro posible. Las mentes conservadoras prefieren —no sin sentido aunque quizá sin razón— aferrarse a lo que ya ha sido, al pasado, en vez de apostar por lo que está por venir. Ello tiene cierto sentido, sobre todo cuando se contrastan los “beneficios” que trae consigo

un modo de vida conforme a las sociedades tradicionales frente a las promesas de resolución de conflictos ancestrales que trae consigo el modernismo, es decir, el remedio resultaba más destructivo que la propia enfermedad. Como hemos visto, la modernidad fue convertida en una modernidad capitalista, y por ello no pudo cumplir su objetivo inicial de resolver los problemas ancestrales y, en cambio, la modernidad capitalista triunfante sólo radicalizó esos problemas no sólo al no solucionarlos y permitir que fuera la inercia la que los agravara, sino que generó nuevos conflictos sociales, al grado de que los antiguos problemas hoy parecen como minúsculos. Frente a ello, no resulta descabellada la desconfianza de las sociedades tradicionalistas por lo nuevo y lo citadino, por lo moderno y lo capitalista.

Las mentes conservadoras son desconfiadas de todo lo nuevo y poseen razones para desconfiar al mismo tiempo de las promesas ofrecidas por la opción revolucionaria. Pero aún más, las mentes conservadoras sabían que la solución que ellos buscan no estaba en la Revolución. Ello, ciertamente, no debería convertir inmediatamente a los conservadores en reaccionarios o en contra-revolucionarios; al menos sí podrían aparecer como no partidarios ni de las soluciones ofrecidas por una revolución ni de las ideas sostenidas por los revolucionarios. Algunas mentes conservadoras tampoco pugnaban por restaurar el *Ancien Régime*, aun cuando es cierto que muchos conservadores veían esto como un objetivo supremo. Es importante advertir que existió otro tipo de mente conservadora que no participó ni se benefició de las actitudes y formas aristocráticas, sino que perteneció a los estratos bajos de las sociedades pre-industriales, que padeció los abusos de las relaciones opresoras de la sociedad tradicional, y que por ello también observaba como demasiado limitado al *Ancien Régime*, valdría decir incluso que veían como demasiado conservador al conservadurismo del *Ancien Régime* y, a causa de lo anterior, su apoyo al conservadurismo se hallaba en otro lugar y por otras razones, a saber, en la restitución de la vida tradicional de la sociedad feudal medieval y campesina que había tenido su gran apogeo en el siglo XIII y que lo siguió teniendo desde entonces pero siempre al margen de la aristocracia feudal.

Pero en Heidegger no hay una defensa irrestricta por el pasado. Su pensamiento puede presentarse como una defensa por la historia, es decir, una defensa por aquello de lo que está cargado de ese pasado, pero obsérvese que el filósofo no padece de una nostalgia por el pasado. Por ello es que podríamos decir que entre los tradicionalistas hay un pensamiento

selectivo. Algunos de ellos no defienden todas las instituciones sociales generadas en el pasado. Entre este tipo de tradicionalistas se tiene la convicción de que una institución social beneficiosa sólo puede estar arraigada en una tradición del pasado, pero al mismo tiempo debe ser deseable la restauración de esa tradición²³, y sólo es deseable en la medida en que ella tiene la tarea de contribuir a resolver alguna contradicción social, tanto antigua como moderna. Ello implica que una tradición no es válida únicamente por pertenecer a una tradición antigua. Si la presencia del pasado es válida y reclamada en la actualidad es porque ella es deseable frente a lo indeseable que hay en el presente. Lo indeseable que hay en la actualidad estaba asociado, para los conservadores, con la configuración tecnológica y decadente del mundo moderno.

Por ello es que reivindicar el pasado y desconfiar del presente o del futuro no son características que deban estar fusionadas necesariamente en una mente conservadora o tradicionalista. Rechazar el pasado no implica querer el presente, como tampoco querer el presente significa desechar lo pasado. Heidegger comparte la desconfianza en el futuro y en el tiempo presente, pero, en lo que concierne al pasado, no parece apostar por la restauración de todo tiempo pasado ni por su regreso a él. Reconocer que lo pasado sigue siendo, que sigue vigente y actuante en el presente, tal y como lo hace Heidegger, no implica decir que vale más que lo que está aún por venir. Reconocer que lo que viene no es mejor que lo fue, no implica decir que lo que fue debe seguir siendo.

La relación de Heidegger con las tradiciones pasadas o con la tradición misma no es precisamente de conservación, fidelidad o ciega admiración. Su pensamiento filosófico se distingue justamente por una puesta en cuestión de toda aquella tradición heredada. No es Heidegger un defensor y un reivindicador de la *traditio*, entendida ésta en un amplio sentido. No es lo mismo tradicionalismo que tradiciones. Nuestro autor parece más bien un defensor de aquello que entendemos por tradiciones, por las costumbres de una región o, más propiamente, por la costumbre de una identidad colectiva. Es probable que a esto se refiriera Heidegger cuando hablaba de un “pueblo histórico”; pero inmediatamente notamos que la elección de este denominativo está por sí mismo cargado de reminiscencias problemáticas y excluyentes, porque Heidegger habla en singular del “pueblo histórico” o de “un pueblo histórico”, de modo que cualquiera que conozca su pensamiento sobre que el

²³ Vid. Robert Nisbet, *Conservadurismo*, p. 46.

pueblo histórico es Alemania y no alguno otro. Este hecho implica negar que todo pueblo pueda ser “histórico”, como lo hace el propio filósofo con el caso de los norteamericanos, quienes, según él, son un pueblo sin historia y apátrida²⁴.

Pese a lo anterior, si regresamos a Heidegger, sabemos que para él un pueblo histórico es un pueblo con arraigo, un pueblo con una proveniencia. El problema con este discurso radica en que el arraigo pasa por el filtro del arraigo a una tierra, como si el arraigo de la identidad dependiera necesariamente de la tierra. Fenómeno éste que, sin embargo, como ya vimos, es aplicable para las sociedades de la escasez, entre las que el arraigo a la tierra pasa necesariamente por el arraigo físico a un suelo, el cual funge como soporte material y depósito del arraigo verdaderamente importante: el simbolismo del que es cargada la tierra al vivir el ser humano en ese espacio físico-geográfico. Esto significaría que el arraigo no está en el suelo, sino en el conjunto de simbolismos con los que el ser humano llena de contenido un espacio geográfico que en sí mismo estaría vacío. No obstante, Heidegger no compartiría esta idea, pues para él habría una fusión indisoluble entre suelo e identidad.

Heidegger parece ser un defensor no del tradicionalismo sino de las tradiciones, es decir, no es que él defienda el mundo tradicionalmente configurado —como lo haría la postura conservadora— sino que defiende el conjunto de tradiciones de un pueblo, aquellas instituciones sociales creadas para cubrir necesidades sociales, las cuales estarían siendo amenazadas letalmente por la reconfiguración moderna del mundo que lleva a cabo el capitalismo a través de la generación de nuevas instituciones que no obedecerían ni pretenderían resolver contradicciones sociales concretas, sino que se corresponderían a necesidades meramente artificiales, derivadas de la composición tecnológica que es demandada por el capitalismo. Ello significa que el capitalismo reemplaza por la fuerza las antiguas instituciones sociales, no por vetustas y obsoletas, sino por contradictorias e inservibles, imponiendo así unas nuevas relaciones sociales que se desprenden del funcionamiento automático de las instituciones tecnológicas capitalistas y que ellas mismas, aunque nuevas, serían igualmente contradictorias e inservibles por su incapacidad para resolver las mismas contradicciones que tampoco pudieron resolver las antiguas relaciones sociales obsoletas.

²⁴ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne. “Des Ister”*, GA, vol. 53, p. 68.

8..7.- El conservadurismo y la contradicción de la modernidad

Heidegger se dio de lleno contra una modernidad que era estructuralmente capitalista y cuyo proceso de expansión tenía la misión de hacer estallar por los aires los antiguos órdenes ancestrales, y, aunque él no se encontraba solo o aislado de los demás movimientos sociales en su enfrentamiento con la modernidad —y este tema lo analizaremos en el capítulo siguiente—, puede decirse que Heidegger se encontraba en medio de una época convulsa y confusa, ello era así no solo por la naturaleza de un hecho histórico tan complejo, como lo es el choque mismo con la modernidad, sino también debido a la multiplicidad de discursos y de actitudes tanto individuales como colectivas que por aquellos años se suscitaron como reacción a la modernidad. En medio de este ambiente los discursos en contra de la modernidad se alzaron desde distintos frentes, y, en medio de un gran remolino de opiniones y tendencias, nuestro autor se vería finalmente enredado en un cruce conflictivo entre diferentes conciencias sociales que lanzaban ataques y loas desde cualquier frente. Ya lo dijimos: Heidegger no estaba sólo en este proceso. Sabemos que era muy fuerte su predilección por los movimientos conservadores y reaccionarios, y también seguramente se encontraba influido por un cierto romanticismo que lo llevaba a compartir una evasión por lo moderno, y serán estas afinidades las que lo llevarán, finalmente, a impulsar la “revolución” nacionalsocialista como una empresa histórica de transformación del pueblo alemán.

Es importante mencionar que la modernidad a la que se enfrentaban todos estos discursos de diferente índole era una modernidad capitalista, y el hecho de fuera ella misma capitalista introduce una contradicción, la cual es vigente incluso en la actualidad, y que consiste en que la modernidad capitalista es ella misma ambigua y contradictoria, en la que ella podría aparecer como constructiva y destructiva, como positiva y negativa, como emancipadora y represora a la vez. Por esta razón, los discursos de la época estaban ante un desconcierto total, en el que estar a favor de la modernidad implicaba al mismo tiempo estar en contra de todo y de todos, incluyéndolo a uno mismo; y en cambio, estar a favor de un mundo tradicional, no moderno, también significaba atentar en contra de todo y de todos, incluso en contra de uno mismo. Desde entonces la modernidad tenía ya este carácter contradictorio en el que decir algo en contra de la modernidad implicaba decir algo contra uno mismo; y lo mismo sucedía al criticar un fenómeno cualquiera, pues ello implicaba

hacer una loa de ese mismo fenómeno aunque en otro nivel del discurso o en otro nivel de presencia de ese mismo fenómeno; y, del mismo modo, lanzar una expresión positiva a favor de un hecho, implicaba expresarse negativamente de ese mismo hecho aunque en otro nivel discursivo o desde otro nivel de presencia de ese hecho.

No obstante, en medio de todas estas contradicciones y paradojas, la modernidad tuvo la ventaja de hacer ver a las sociedades que las antiguas estructuras tradicionales eran insostenibles, pero lo que hacía posible esta advertencia era una modernidad capitalista que, al mismo tiempo que proponía nuevas estructuras humanas, éstas se mostraban condenadas a fracasar y a ser rechazadas por las sociedades tradicionales porque sólo exacerbaban los problemas ancestrales en vez de solucionarlos. Una gran mayoría de pensadores y filósofos de esta época —y hasta el día de hoy— quedaron atrapados en el conjunto de contradicciones que hay en el interior de la propuesta de mundo que hace la modernidad capitalista. A la postre, este ambiente contradictorio hace que, de un modo aparentemente paradójico, algunos planteamientos del conservadurismo aparezcan como muy adelantados, incluso respecto de que aquellos planteamientos vanguardistas que sostuvieron las posturas progresistas, como las del socialismo, mientras que de la misma manera algunos planteamientos ilustrados y liberales puedan ser presentados hoy como más retrógrados o perjudiciales respecto de las propuestas que los tradicionalistas y conservadores hacían en su momento. Este conjunto de contradicciones y paradojas aparentes, hace que en algún punto estos planteamientos encontrarán puntos de acuerdo pero también de desacuerdo, e incluso en su momento hizo que se confundieran unos con otros y que no obstante se reconocieran como distintos. La modernidad capitalista hace que el mundo sólo pueda ser representado de un modo contradictorio. Todo este escenario de cruce de fuerzas existe hasta el día de hoy y es consecuencia del carácter contradictorio y ambivalente de la modernidad, a lo que se agrega aún el mismo carácter contradictorio y ambivalente tanto del mundo tradicional como del mundo burgués capitalista.

8.8.- Conclusión

Parece ser que el conservadurismo es una línea de pensamiento y de actuación muy extensa, que tuvo un papel muy importante en la sociedad sobre todo en el siglo XIX, lo

hizo en este época porque aún representaba una opción muy importante, lo que no quiere decir que su presencia esté apagada incluso actualmente. Heidegger ha sido incluido como un pensador conservador, y, no obstante, no tiene algunos de los rasgos típicos del conservadurismo político, sino que su conservadurismo es de otro orden y también en otro nivel. Su conservadurismo es el propio de los estratos sociales bajos y campesinos, propio del de los grupos sociales tradicionales, no así el conservadurismo de élite y defensor del antiguo régimen.

El conservadurismo de Heidegger está en su tradicionalismo, también lo está en su anti-modernismo, en su anti-racionalismo ilustrado, en su anti-cientificismo. Uno de los baluartes de su conservadurismo radica fundamentalmente en su sobre-valoración en el prejuicio, en el *sensus communis*, en la sabiduría popular de los pueblos campesinos. Su convicción sobre el tiempo, sobre el Ser y sobre el transcurrir, como se sabe, radica en el devenir. Se trata de un Ser que no es estable, que no es sustancia ni permanencia, sino que es uno que se hace en el tiempo pero de acuerdo a su historia. El conservadurismo de Heidegger radica en ello, en que el Ser es su historia, una historia que se hace concreta en la historia de un pueblo, en su fidelidad con el pasado. Heidegger es, pues, alguien que prefiere la fidelidad al pasado frente al desarraigo que provoca la modernidad, Nótese entonces que su conservadurismo y su tradicionalismo le viene por reacción, por vía negativa, pues ante lo moderno, se opta por refugiarse en lo sólido y sabio de tradición,

Piénsense que, para algunos intérpretes, Heidegger puede ser presentado como un “crítico de la cultura” moderna,²⁵ pues es alguien que insiste en denunciar el error de la vida citadina e industrializada, y, sin embargo, no lo es. Heidegger es un conservador y su crítica a los modos modernos de la vida está hecha en función de su rechazo a ellos por anteponer los modos de vida tradicionales. Heidegger se convierte en un conservador en la medida en que propugna por el pasado y por el rescate de la sociedad tradicional alemana pre-moderna. Hay ciertamente una utopía social heideggeriana que solo puede cumplirse en la reconquista del pasado. No se propugna por el regreso, por la detención del tiempo, sino por la convicción de que el devenir solo puede tener sentido si se hace a partir de la historia arraigada en las sociedades tradicionales.

²⁵ Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 28.

De lo que sí había que deslindar a Heidegger es de compartir un conservadurismo propio de las clases privilegiadas, que era propio de la nobleza, de los aristócratas y de algunos grupos industriales, que se convertían en reaccionarios acérrimos por la voluntad de defender sus privilegios y por mantener las desigualdades sociales. Pero el de Heidegger es un conservadurismo de grupos de estrato social bajo, y la pertenencia a este grupo y a su forma de pensamiento y de actuación será definitorio en su elección por el nazismo y su propaganda de defensa de la tradición campesina, de su nacionalismo y de su defensa por lo alemán. Este conservadurismo de los márgenes se conectaba con el conservadurismo de estrato social alto, aunque uno y otro tenían objetivos diferentes, lo que se hará evidente cuando el nazismo defendido por las clases altas empiece a golpear fuertemente al sector campesino ocupándolo para apuntalar sus negocios y ocupándolo como discurso propagandístico que propugnaba por lo *volkisch*.

CAPÍTULO NOVENO: NAZISMO Y “ANTI-CAPITALISMO”

9.1.- Introducción

En la Alemania anterior a la Gran Guerra, el ejército, la iglesia y la intelectualidad estaban aliados y cohesionados con los intentos de los imperios capitalistas por afianzar su poder, pero en aquellos años los imperialistas no necesitaban de la aprobación popular; esto sucedería muy poco tiempo después, cuando los gobiernos necesitaron de las aprobaciones populares para auto-legitimarse. Hoy resulta difícil imaginar los mecanismos ideológicos que operaron para que el nazismo, y Hitler a la cabeza, lograra un apoyo arrasador por parte de los alemanes en tan poco tiempo. Un testigo presencial de la época fue el escritor berlinés Sebastian Haffner, quien en su libro *Historia de un alemán* se propuso explicar la mentalidad del alemán promedio en los años del ascenso del nazismo. Haffner destaca la gran dificultad inicial que el nazismo representaba para ser aceptado por la sociedad como un movimiento al que habría que sumarse. La propia figura de Hitler implicaba un gran reto:

su aspecto le producía bastante rechazo al alemán medio (no sólo a los “inteligentes”): ese peinado de proxeneta, esa elegancia de pacotilla, el dialecto de los suburbios bajos vieneses, esa increíble verborrea unida a los ademanes de epiléptico, su gesticulación desenfadada, esos espumarajos, la mirada entre flamante y extraviada. Y encima el contenido de los discursos: ese gusto por la amenaza y la crueldad, sus fantasías sobre ejecuciones sanguinarias.¹

A pesar de la aversión que Hitler provocaba inicialmente, todo cambió en menos de un año, cuando la mayor parte de la población se encontró alineada al nazismo para finales de 1933 ¿Qué había pasado en la población para sumarse al nazismo? Como se sabe, los nazis arrasaron las elecciones del 33, aun cuando para el verano de ese año la mayoría de los alemanes no eran nazis. ¿Qué pasó para que poco tiempo después la población alemana apoyara el nazismo? Las respuestas que se han dado han sido diversas. No es, por supuesto, la intención aquí abordar el tema, sino solo en la medida en que nos puede ayudar a

¹ Sebastian Haffner, *Historia de un alemán*, p. 96.

comprender qué es lo que pudo haber hecho que Heidegger, un filósofo maduro, prominente y con una inteligencia destacable, se sumara al nazismo, al igual que lo hicieron millones de alemanes y que, al igual que esos millones, viera en Hitler un proyecto de transformación revolucionaria. Los apuntes que siguen tienen que ver con el carácter a todas luces propagandístico y demagógico del nazismo; muestran la ignorancia meridiana de las masas alemanas, que eran incapaces de comprender la maquinaria capitalista que había detrás del nazismo; unas masas a quienes el sentimiento de hartazgo, inconformidad y resentimiento que había sido provocado por la crisis económica de los años posteriores a la primera posguerra les fue transmutado para ser convertido en un irracionalismo salvaje, capaz de tolerar el asalto al poder que llevó a cabo el nazismo, capaz de soportar la violencia arrebatada éste, así como sus proyectos genocidas; gente a la que se azuzó para ser convertidos en cómplices del nazismo y en los principales agentes de odio.

Una vez que hayamos logrado contestar las preguntas anteriores, quizá entonces estemos en posibilidad de plantear esta otra pregunta: ¿cómo explicar la fascinación de Heidegger por el nazismo? La respuesta podría ser el mismo argumento ocupado para los demás alemanes comunes y corrientes convertidos en nazis durante los años 20's y 30's: la ignorancia, el irracionalismo, la superstición, la desinformación, la manipulación, etc. Heidegger estuvo convencido de que el nazismo era una auténtica revolución, al mismo tiempo que observaba que era el único movimiento capaz de recuperar la *Heimat* y de restablecer el antiguo orden social tradicional. Este tipo de convicciones solo pueden ser producto del error y, sobre todo, de las mistificaciones demagógicas en las que debió incurrir nuestro filósofo, porque a todas luces el nazismo significaba justo lo contrario. Aclarar estos puntos, confrontándolos con los datos disponibles, permiten observar las limitaciones del pensamiento de Heidegger y reiterar el hecho de que su obra exige ser contrastada con la realidad económica, política y social de su época, para no caer en el error contrario, muy frecuente entre los intérpretes mexicanos, de considerar a Heidegger como un pensador excepcional, inteligentísimo, desentendido de los temas políticos y económicos de su época, a lo que agregan su ingenuidad ante el uso que el nazismo hizo de su persona al colocarlo en la rectoría nazi de la Universidad de Friburgo.

En lo que sigue analizaré la consistencia de la revolución contrarrevolucionaria del nazismo, a fin de acentuar su carácter pro-capitalista; después trato el tema del engaño

fascista de las masas, del que las clases medias y pequeño-burguesas —como a las que Heidegger pertenecía— fueron particularmente susceptibles; describo posteriormente algunas características de las masas alemanas comunes, para introducir la idea de que Heidegger debía haber compartido los mismos rasgos de un alemán promedio, y solo así considerarlo, al igual que muchos alemanes, como un ciudadano descontento, ignorante e irracional, azuzado por la demagogia, cuya exasperación y hastío pudo ser prontamente convertida en odio, aversión e irascibilidad.

Los autores que me ayudaron a captar de un mejor modo el ambiente de aquella época provienen de tradiciones y escuelas muy diferentes, pero todos comparten la intención de comprender la conciencia del alemán promedio de aquel momento. Para el presente capítulo me baso en cuatro autores: Georg Lukács, especialmente en un libro no traducido al castellano y titulado *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, además de su ya clásico *El asalto a la razón*; Franz Neumann, adscrito a la Escuela de Frankfurt, de quien ocupó parcialmente su acucioso estudio *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*; Wilhelm Reich, quien realiza una descripción pormenorizada de la psicología de la población alemana “sublevada” en su libro *Psicología las masas en el nazismo*; y Sebastian Haffner, un escritor que sin tener formación académica supo captar y criticar el irracionalismo nazi en varios de sus libros, de los que ocupó principalmente dos de ellos, *Anotaciones sobre Hitler* e *Historia de un alemán*. Estos autores comparten la característica de que todos vivieron el ascenso del nazismo en la Alemania previa a la quema del Reichstag, y sintieron prontamente la necesidad de explicarlo desde su propio campo de estudio; así se ocuparon de analizar el nazismo con toda seriedad poco antes de que todos ellos tuvieran que emigrar de Alemania ante la amenaza de muerte.

9.2.- Nazismo y “anti-capitalismo”

Si algo explica el pronto ascenso al poder del nazismo fue su capacidad de postularse como un discurso divergente frente al sistema en el poder, es decir, su capacidad de ofertarse como un movimiento anti-capitalista. La radicalidad del nazismo consistía, según ellos, en su posibilidades real de suspender el funcionamiento de las leyes del valor capitalista², de

² Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, p. 254.

generar una economía independiente, una nación autárquica, un Estado fuerte y autónomo. Hitler prometía escuetamente eliminar el capital. Este hecho significaría que el nazismo impediría el hecho básico capitalista: la subsunción de los valores de uso bajo el valor mercantil. Pero nada estuvo más lejos de tal escenario. De acuerdo con su discurso propagandístico, el nazismo prometía eliminar la era capitalista y los estragos que venían junto con ésta. Ello era lo que los economistas aliados al régimen afirmaban. Éste era el caso de Ferdinand Fried, quien en su libro *Das Ende der Kapitalismus* sostenía que la economía liberal y la libre competencia habían llegado a su fin, de modo que el mercado vendría a ser controlado por el Estado,³ a fin de lograr la salvación del pueblo alemán del dominio dictatorial capitalista, bajo la promesa de que ellos sí podrían lograr una reconciliación y una superación de la llamada lucha de clases y de las contradicciones entre las diferentes clases.

A todos los sectores sociales, el programa económico alemán regalaba promesas imposibles de cumplir: proponía la abolición de toda la riqueza que no hubiera sido obtenida mediante el sudor del trabajo; promovía la creación de una clase media alemana con un buen nivel de vida, prometía a los campesinos una reforma agraria para que sus propiedades fueran salvaguardadas y para que el campo alemán cobraría fuerza; prometía el enriquecimiento de los pequeños comerciantes; a los ciudadanos les prometía la expropiación y nacionalización de bienes en manos de capitalistas; y a las personas endeudadas les hacía saber que pondría fin a los capitalistas usureros. Pero los capitalistas de la época eran y siguieron siendo los mismos, pues el grupo preexistente al nazismo fue realmente beneficiado con la llegada al poder del nazismo: Alfred Krupp, Mannesmann, Werner Siemens, Fritz Thyssen, Hugo Stinnes, Emil Kirdorf, Borsig, Krauss, Maffei, Friedrich Flick, Otto Wolff, Günther Quandt, la familia Rotschild, etc.

Muy pronto se haría visible, aunque no para la gente común, el hecho de que el anti-capitalismo del nazismo era mera propaganda y que, en vez de ser anti-capitalista, era un movimiento capitalista que apoyaba los monopolios, las industrias y el sector de la industria pesada. La idea de que Hitler se interesaba por los pobres de Alemania era un discurso para lograr apoyo entre aquellas poblaciones pauperizadas que habían sido víctimas del capitalismo. De acuerdo con el propio *Deutsche Volkswirt*, que era el

³ Ferdinand Fried, *El fin del capitalismo*, Chile, Ercilla, 1934, 216 pp.

organismo oficial de prensa económica, los nazis tenían clara una política económica en la que “[...] el Estado asumía funciones de empresario [...]”.⁴ Con ello, los nazis reconocían abiertamente que la industrialización monopólica se llevaba a cabo con la ayuda del Estado nacional-socialista. Éste será el fundamento y objetivo último del nazismo, a pesar de que se hiciera pasar ante las masas ignorantes como un movimiento revolucionario y anti-capitalista. Por ello, para afianzar a su alta burguesía nacional, el Estado nazi emprendió medidas de control social de todo tipo, a fin de favorecer a cierto grupo de industriales, facilitando así la especulación, la privatización, el rescate de empresas quebradas, el despojo, etc.

Una estrategia recurrente del nazismo capitalista consistió en transferir costos del sector privado a la población en general, de modo que se obligaba a los pequeños propietarios a financiar la expansión de los grandes industriales.⁵ Ello implicó que se golpeará duramente y de un modo sistemático a la población baja y pequeño-burguesa, particularmente al grupo de los artesanos y los comerciantes. Para 1939 se habían cerrado 100,000 talleres artesanales de los 600,000 existentes en 1937. Éste era un proceso de “purificación del comercio al menudeo”⁶, un tipo de proceso de acumulación por desposesión cuyo objetivo final residía en forzar al comerciante y al artesano a convertirse en obrero dependiente de las industrias modernas.⁷ Tan solo en el año de 1940 medio millón de artesanos habían sido “liberados” de sus puestos de trabajo por el proceso de “purificación del comercio minorista”.⁸ Del mismo modo fue el Estado nazi el que otorgó ayuda financiera para la creación de nuevas empresas o para el fortalecimiento de las existentes, al asumir, por ejemplo, el costo de la alta incertidumbre que traía consigo la incorporación de nuevos cambios tecnológicos, los cuales, sin la subvención gubernamental, hubieran sido una inversión muy riesgosa o hubieran costado mucho dinero a las industrias, pero cuyo riesgo fue asumido por el Estado y pagado por la población general. Por ello es que Franz Neumann concluía en 1942:

⁴ Citado en Neumann, p. 397.

⁵ Neumann, p. 316

⁶ Neumann, p. 317-318.

⁷ Neumann, p. 317.

⁸ Neumann, p. 317-318.

¿Es esto una negación del capitalismo? No lo creo. Por el contrario, parece una afirmación de la fuerza vital de la sociedad capitalista, pues demuestra que aún en un Estado de partido único que alardea de la supremacía de la política sobre la economía, es precaria la fuerza política sin la economía [...] El bandolerismo nacional-socialista en menos de cuatro años ha levantado el imperio industrial más grande de Europa valiéndose de la expropiación, del robo descarado y del soborno.⁹

El anti-capitalismo de los nazis fue siempre propagandístico, ya que nunca se propuso acabar con el aparato económico capitalista, sino sólo incidir en algunos sectores económicos que la población alemana había identificado de manera equivocada como perjudiciales para la sociedad. Así, lo que los nazis hacían era redirigir el enojo y el resentimiento profundo de las masas hacia otros sectores y símbolos capitalistas, entre los que se encontraba uno de los más visibles de ellos: el sector financiero. Su anti-capitalismo se dirigía en contra del capitalista ocioso, banquero y prestamista. En este sentido, el nazismo era “anti-capitalista” por su oposición a lo que ellos entendían como el capital financiero, aunque más específicamente se referían al capital bancario.¹⁰ No obstante, para esta época el capital bancario había perdido importancia, sobre todo frente al capital industrial, pues era éste el que realmente creaba los grandes imperios de la época. Por ello los nazis no dirigieron su anti-capitalismo en contra del capitalismo industrial y de la industria pesada. En suma, lo que sucedía en la Alemania nazi no era un mal funcionamiento del capitalismo sino un funcionamiento a un nivel superior y perfeccionado, uno en el que se tenía como política el intento del ocultamiento de los antagonismos del propio capitalismo, y por ello mismo era mucho más peligroso¹¹, porque enmascaraba de lucha anti-capitalista lo que era una lucha pro-capitalista.

9.-3.- La demagogia fascista

Como hemos dicho anteriormente, el fascismo afirmaba promover reformas económicas radicales, aunque éstas eran meramente propagandísticas y siempre fueron impracticables en la realidad. Pero mediante ello logró captar la atención de las clases medias, los campesinos, un gran número de los obreros, los trabajadores explotados, los desempleados,

⁹ Neumann, pp. 341-342.

¹⁰ Neumann, p. 358.

¹¹ Neumann, p. 259.

la clase media venida a menos, y, aún más, logró hacerse de los jóvenes, lo mismo que de los desocupados y del lumpen proletariado, así como también de un grupo poblacional que supo capitalizar a su favor, los malvivientes y las personas que tenían un modo deshonesto de vida, estos últimos serían importantísimos para las brigadas paramilitares nazis, que tomaron como símbolo a uno de los suyos, Horst Wessel, el joven “mártir” de la revolución nacional-socialista.

De este modo, el fascismo no sólo consiguió convencer a causa de su capacidad de seducción e hipnotización de las masas, sino también alcanzó el poder porque había logrado despertar la irracionalidad y el temor en las masas empobrecidas e ignorantes. Esto último es importante: había terror entre la población. Por una parte, se había infundido miedo a las masas haciéndoles creer que habría una catástrofe si el socialismo se hacía del poder; por otra parte, se había infundido miedo mediante las bandas para-militares que se habían encargado de atemorizar a las poblaciones para acabar con toda forma de disidencia. En la Alemania de Hitler la crítica había sido desterrada casi por completo, no había voces críticas porque los disidentes fueron asesinados, defenestrados, encarcelados, desterrados o porque decidieron guardar silencio, huir o salir al exilio. Hablar en contra del régimen costaba la vida, ello sin olvidar que el ataque al nazismo era considerado un delito de alta traición, aun cuando proviniera de los más acérrimos patriotas o incluso si provenía de los propios nazis.¹² No obstante, en el caso del fascismo alemán, la adhesión de millones no puede explicarse solamente por su obnubilación ni tampoco por su temor. Había también un retrabajo de la ideología de masas.

Por ello, el fuerte apoyo que tuvo el nazismo no se entiende si no se considera la exasperación en el ánimo de las masas trabajadoras inmediatamente después del fin de la guerra. En la población común y corriente había un fuerte estado de ánimo anti-capitalista que, a decir de Lukács, se manifestó, como todo fenómeno que tiene lugar en la época capitalista, de un modo completamente contradictorio.¹³

A las masas se les prometió una acabar con el capitalismo y, por ello, debían ser convencidas de que el fascismo significaba una nueva transformación del mundo moderno. Pero también las masas tuvieron que ser convencidas de que el fascismo

¹² Hermann Rauschning, *La revolución del nihilismo*, México, Losada, 1940, p. 12.

¹³ Georg Lukacs, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, pp. 45-46.

significaba socialismo, socialismo con toda propiedad y con toda corrección, de que en el “Tercer Reich” la explotación terminará y que la “reconciliación” de las clases será una obviedad, porque en esta “comunidad popular” [*Volksgemeinschaft*] no habrá lugar para ningún tipo de clases sociales.¹⁴

Como puede observarse, el movimiento fascista se sirvió de un discurso propagandístico y demagógico para difundir la idea de que se trataba del único movimiento europeo capaz de crear un nuevo sistema económico, uno que sí fuera capaz de controlar al capitalismo y de superarlo, capaz de disolver las diferentes contradicciones sociales entre las clases antagónicas. Y para poder dirigir su mensaje a las masas el nazismo contaba con un discurso lleno de contradicciones, y que, a pesar de ello, ni la gente ni los propios nazis lograban ver alguna contradicción en este discurso, pues lo que pretendían los fascistas era dejar satisfechos a todos los miembros de la sociedad. Por tal razón su discurso admitía muchas variantes e incoherencias, pues dependía de a quién estuviera dirigido:

Los fascistas quieren rescatar el dominio dictatorial del capitalismo monopólico bajo el disfraz de una “reconciliación”, de una “superación” de intereses antagónicos y de una “superación” de la lucha de clases; los fascistas quieren imponer los intereses del capitalismo monopólico con una grandísima negligencia [...] Pero esta “reconciliación” es en realidad la plena y total *subsunción* de todos los intereses de clase bajo los intereses de la burguesía capitalista monopólica, con lo que se incrementa aún más la contradicción en la “visión de mundo” del fascismo, y entre tanto el eclecticismo se convierte en un eclecticismo mentiroso, *demagógico*, aunque por otra parte se convierte precisamente en la finalidad — aunque inadvertida y ocultada con mucho cuidado— de una columna vertebral teórica, una línea, un sistema en la teoría y en la práctica del fascismo.¹⁵

A todos los sectores sociales el fascismo les daba a escuchar lo que querían escuchar: a los desempleados prometía el trabajo; a los obreros les prometía la socialización de las industrias; a los dueños les ofrecía el mantenimiento y el fortalecimiento de la propiedad privada; a los capitalistas les prometía la reducción del pago de impuestos; y a los monopolios de la industria pesada prometía consolidar sus negocios. De modo que sólo a

¹⁴ Georg Lukacs, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, p. 47.

¹⁵ Georg Lukacs, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, pp. 42-43.

estos últimos cumplió sus promesas; sólo ello se beneficiaron con la llegada al poder de los nazis.¹⁶

9.4.- Las masas alemanas

Para comprender el fuerte apoyo que tuvo el nazismo debe tenerse en cuenta el contexto social de Alemania: para 1930 había 6 millones de desempleados; se experimentaba por primera vez una crisis económica asfixiante; había una situación de especulación económica e hiperinflacionismo que acabó con el dinero de los habitantes y que hizo que el salario se devaluara a una miseria en unos cuantos días o que los precios de una comida en un restaurante se incrementarían tan rápidamente que, antes de que los comensales pudieran terminar sus platos, el precio ya había aumentado. Existía en la población un hartazgo por la vida decadente y había también una mala recepción de la vida citadina, en la que ésta era apreciada como insegura y superflua. Todo ello hacía que existiera una concepción apocalíptica de la vida y de la modernidad. A lo anterior hay que agregar que la Alemania de aquellos años era sumamente sanguinaria: había desapariciones, asesinatos y corrupción por doquier. .

En la Alemania del primer cuarto del siglo XX se había generado entre la mayoría de la población un fuerte sentimiento anti-capitalista. Durante esta época hubo una gran pérdida de puestos de trabajo y el nivel de vida de las poblaciones obreras se vio fuertemente disminuido, lo mismo sucedió entre las clases medias o el campesinado. Todo ello provocó un sentimiento de aversión, un estado de ánimo en contra de lo que se percibía como el sistema capitalista —aun cuando no se entendiera bien en qué consistía éste—, lo que hacía que el descontento social se manifestara igualmente de un modo confuso, contradictorio y desigual entre la población. Este descontento social de las masas confundidas se convertiría en el mejor capital al que el fascismo alemán lograría sacarle todo el provecho.

Por otra parte, en el plano político, por aquellos años había una fuerte decepción de lo que había sido la República de Weimar y un descredito del Partido Socialdemócrata y del Partido Comunista Alemán, así como de todo lo que significaba socialismo e izquierdismo. Ello hizo que la población alemana se corriera rápidamente a la opción extrema de la

¹⁶ Georg Lukacs, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, pp. 42-43.

derecha y que apoyará el discurso nazi que rechazaba el comunismo y el marxismo. El mismo descontento y hartazgo se experimentó con el Tratado de Versalles, que para la población alemana significó una humillación —al menos ésta era su percepción—, debido a que debieron asumir forzosamente la derrota de su ejército, asumir la responsabilidad total de la guerra, tanto en el aspecto moral como también en el económico, condenados los alemanes a pagar una deuda impagable y a ver ocupados sus territorios nacionales.

Piénsese que la población alemana era gente común y corriente, gente desesperada, exasperada, llena de credulidad, prejuicios, ignorancia, irracionalismo, miedo, frustración, personas sin sentido crítico, completamente inconscientes de las cosas del mundo, víctimas de la propaganda, gente desinformada, dispuesta a abandonar el nazismo a la primera decepción y frente a los primeros avatares. Muchos obreros, por su parte, poseían una mentalidad vagamente revolucionaria y, por ello mismo, fueron sumisos a la autoridad, lo que quedaría de manifiesto con el ascenso obediente y sin oposición de los nacionalistas al poder, y, que una vez en el poder, estas masas trabajadoras fueron fácilmente impresionables por los nazis. A decir del escritor Sebastian Haffner, los alemanes padecían una “terrible debilidad de carácter colectivo”¹⁷, eran susceptibles de caer ante cualquier superchería, gente crédula a la que se le prometió riqueza a costa de algunos cuantos sacrificios.

Por otro lado, la conciencia social de los grupos bajos era apolítica, fuertemente anti-comunista, una conciencia conformada por ideas racistas y, además, por sentimientos místicos. La gente estaba inconforme y resentida, todos ellos tenían tanto sentimientos reaccionarios como también revolucionarios. Pero no sabían cómo dirigirlos, tanto podían convertir su inconformidad en revolución como también podían convertirla en reacción. Al respecto, para Wilhelm Reich, resultó importante el hecho de que la población alemana tuviera ciertas características: ser una férrea defensora de la familia patriarcal, ser una sociedad adecuada a la mentalidad autoritaria y ser afín al orden tradicional de las ideas; personas que gracias a su apoliticidad pudieron ser penetradas más fácilmente por una ideología reaccionaria, una ideología que, juzgada desde la teoría política, carecía de congruencia y de sentido crítico. La ideología nazi se trataba, pues, de una engañifa armada

¹⁷ Sebastian Haffner, *Historia de un alemán*, p. 130.

improvisadamente pero que daba coherencia a las preocupaciones más diversas de los distintos sectores de la época.

Se trataba de gente que se dejó manipular en vez de recurrir a la racionalidad y al sentido común, gente a la que le ganó un instinto muy básico, gente que puso su interés egoísta por encima de la moral y de la responsabilidad ética por los demás; gente a la que se le pudo azuzar fácilmente a fin de dirigir todo su odio en contra de los judíos o en contra de cualquier otro adjetivo: checo, polaco, homosexual, comunista, gitano, anormal, subnormal, etc. Se trató de gente a la que se le pudo sacar fácilmente ese instinto animal depredador y que pudo ser fácilmente anestesiada para que no se inconformara ante los crímenes, las injusticias y el horror. Muchos alemanes optaron por el nazismo arrastrados por una mentalidad oportunista; otros prefirieron callar por el horror de ser torturados ellos mismos, mientras que otros prefirieron voltear la vista para disimular que algo malo no estaba ocurriendo. Sebastian Haffner escribe al respecto lo siguiente:

Está claro que, a pesar de la distancia, muchas de las cosas que allí pasaban trascendían a Alemania. Pero el que quería podía no enterarse o, al menos, no darse por enterado, incluso en su fuero interno. Y eso fue lo que hicieron la mayoría de los alemanes, y también, por cierto, la mayoría de los ciudadanos de los demás países europeos “peinados” en busca de judíos. Hacer algo en contra de lo que estaba pasando podía costarle a uno la vida.¹⁸

La población alemana se encontraba atemorizada y nerviosa, sobre todo a partir de 1933, cuando las SA tomaron el control policial y de todas las oficinas de gobierno, lo que permitió a los grupos paramilitares hacer y deshacer a su antojo. No por nada existe la cifra que da cuenta de que las SA mataron entre 20 y 30 mil alemanes.¹⁹ La Alemania de los años 20's era sumamente convulsa, principalmente sus ciudades como Múnich o Berlín, en las que diariamente se registran hechos violentos, desapariciones y asesinatos. No obstante, también en las ciudades pequeñas y en los pueblos se convivía con paramilitares violentos y asesinos. Si algo hay que destacar de estos actos de violencia es que todos ellos tenían que ver con las posturas políticas de las personas o de los grupos sociales. No otra era la razón. La violencia no provenía de la inseguridad que se vive en cualquier urbe más o menos

¹⁸ Sebastian Haffner *Anotaciones sobre Hitler*, p. 176.

¹⁹ Rauschning, p. 26.

moderna y en crisis económica, sino que provenía directamente del enfrentamiento al que se veían llevadas las personas y los grupos que compartían proyectos políticos diferentes.

En toda Alemania chocaban conservadores contra comunistas o socialistas, y las distintas fracciones de estos, los monárquicos contra los republicanos, todos ellos contra burgueses liberales y burgueses anti-demócratas, los demócratas chocan con los nacionalistas, y todos estos con los pacifistas, etc. Por su parte, los estratos sociales bajos permanecían completamente despolitizados o al margen de las discusiones, pero no por ello sin una postura política implícita. Si algo había en la Alemania de estos años era la confrontación entre los distintos grupos sociales de todos los estratos y de las más diversas posturas políticas y visiones del mundo. Cada una de las posturas políticas se enfrentaban a su vez con proyectos sociales distintos, los unos pro-modernista, los otros anti-modernistas, unos reaccionarios, otros utopistas, otros románticos y otros campesinos.

Por todo ello es que podemos afirmar que Heidegger, como cualquier otro habitante de la Europa de entreguerras, vive en un ambiente sumamente politizado. Este hecho no debe ser pasado por alto. Se comete un grave error cuando se desvincula a Heidegger del contexto de su época; cuando sus planteamientos acerca de la época moderna, de la técnica o de la política son estudiados como meros planteamientos de un filósofo campirano que vive en una cabaña de una montaña de la Selva Negra y discutiendo en solitario. Este error es uno que es producto de la ignorancia acerca del contexto social convulso de aquella época y que es igualmente un invento propio de la academia filosófica que parte de un mito en el que se cree que es posible tratar a un pensador como si se tratara de un filósofo, concentrado únicamente en reflexiones abstractas y en escribir sobre el ser y el devenir. Pero Heidegger está muy lejos de ello.

El “anti-capitalismo” de las clases medias

Es un hecho aceptado que la fuerte crisis económica de los años 20's desestabilizó a la población alemana. Los grupos sociales ciudadanos de estrato bajo, las masas y los campesinos arruinados sufrieron una fuerte desesperación y confusión luego de la crisis de posguerra, y en este ambiente de desconcierto fue especialmente importante la pequeña burguesía, en la que se encontraban las clases medias ascendentes, empleados burocráticos,

funcionarios, comerciantes con negocios consolidados y también profesores universitarios. Bajo el nombre de “clase pequeñoburguesa” se incluyó en aquella época a un grupo social que se encontraba definido por ciertas características, pero que era profundamente heterogéneo en sus objetivos e intereses, en lo social, económico, cultural o político, pues la pequeña burguesía había sido sumamente inestable y vacilante en sus decisiones, lo mismo podía ser una clase pro-demócrata que un anti-demócrata.²⁰ Lo cierto es que las luchas socialistas y comunistas les parecían lejanas a sus intereses más inmediatos. Por ello preferían votar por los nacionalistas, por el extremo contrario de la izquierda, de aquí que su corrimiento a la derecha fuera una consecuencia lógica de su pensamiento.

De la clase media pequeñoburguesa los nazis sacaron provecho de algunas de sus características: su comportamiento compulsivo, su pesimismo, su nihilismo y su ausencia de criticidad. Muchos de los así llamados pequeñoburgueses eran anticomunistas y esta aversión se debía a los mitos absurdos pero ampliamente difundidos acerca de que los comunistas les quitarían sus bienes y de que éstos eran verdaderos demonios infernales. A decir de Lukács, las clases medias pequeñoburguesas eran “capas sociales que todo lo esperaban de la superioridad”,²¹ pues a la par del clima de destrucción y degradación de la llamada “década salvaje” de Alemania, la que va de 1914 a 1923, se gestó un sentimiento de cambio, una premonición de algo nuevo. En la gente existían ideas utopistas pero también surgía una mística romántica en la que las capas medias esperaban la dirección de un hombre fuerte y heroico, un *Führer*, capaz de ser la encarnación del pueblo.²²

Por ello, parece que hay consenso en identificar que fue la así llamada pequeña burguesía la que fue decisiva para que Hitler arribara al poder, ya que a través de la demagogia fascista se les hizo creer que ellos se arruinarían si no optaban por la revolución nacional y coservadora. De acuerdo con el relato legendario de Trotsky, fue el profundo sentimiento anti-revolucionario de las clases pequeñoburguesas, su temor a caer en desgracia y su débil esperanza en la revolución proletaria, lo que las hizo optar por el fascismo, creyendo que un Estado fuerte correspondería a sus reclamos: “El pequeño propietario tiende al orden, en tanto que sus negocios marchan bien y mientras tiene

²⁰ Trotsky, *A dónde va Francia*, p. 30.

²¹ Georg Lukács, *El asalto a la razón*, p. 70.

²² Herbert Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 15 y ss.

esperanzas de que marchen aún mejor. Pero, cuando ha perdido esa esperanza, es fácilmente presa de la rabia y está dispuesto a abandonarse a las medidas más extremas”.²³

De acuerdo con este relato, el pequeño burgués es un individuo asimilado a la sociedad burguesa, respetuosa de sus normas sociales y que se adecua a las reglas de la economía capitalista, aun cuando no las comprende en modo alguno. Es un individuo que aspira al ascenso social y por esta razón su mayor miedo es el descenso social; por ello mismo se resiste a su proletarización. Éste es su peor temor. Así, mientras haya trabajo, el pequeño burgués apoyará incondicionalmente la marcha del capital, y de ser posible se esforzará por mejorar aquellos aspectos que le parecen perfectibles de la sociedad capitalista.

Por otra parte, es importante tener en consideración que las clases medias no se veían a sí mismas como víctimas de la explotación de la fuerza de trabajo, como víctimas explotadas o alienadas, de manera que su anti-capitalismo era reaccionario; lo que deseaban era una economía capitalista estable y fuerte, que no les hiciera caer en desgracia por la desorganización de las finanzas, del crédito y de la especulación. Las clases medias suponían que existía un capitalismo bueno, inofensivo y que podía ser contralado y dirigido por políticos fuertes; un capitalismo en el que la prosperidad y el progreso serían indetenibles. Por ello mismo resultó tan convincente la absurda propaganda de los nazis que afirmaba que ellos fundarían un Estado sólido que estaría por encima del capitalismo y por encima de las clases sociales, de la lucha entre éstas, y por encima del conflicto de intereses que surgen entre la alta burguesía y los movimientos proletarios. Por ello, la fórmula para mantener a las clases medias a favor del capitalismo ha sido desde entonces la misma, e igual de sencilla, a saber: la defensa de la propiedad privada, la cual encontraba en la burguesía su principal defensora, a diferencia de los movimientos proletarios, éstos se convertirían, tal y como lo concebían los comunistas, en los “negadores de la propiedad”. Por ello es que los grupos de estrato social alto en Alemania infundieron miedo a las clases medias ante el horror de perderlo todo. En este contexto social emergió el discurso fascista con un anti-capitalismo que siempre fue demagógico al ofrecer bienestar a las clases medias y obreras.

Las promesas eran sencillas: para los obreros los ofrecimientos eran salarios justos, protección en su vejez o trato justo de parte de sus patrones; a los campesinos, pequeños

²³ Trotsky, *A dónde va Francia*, p. 35.

comerciantes y artesanos prometían un regreso a una protección medievalista, en la que estarían protegidos de la competencia con los grandes productores industriales. Al respecto es importante mencionar que el nazismo prometía recuperar y proteger las corporaciones o gremios, una forma de organización artesanal y campesina que existió por un breve lapso en la Edad Media pero que prontamente desapareció con la industria capitalista, pero cuya figura pasada, más simbólica que real, había quedado en la memoria de los campesinos de un modo duradero. El nazismo, entonces, prometía reponer los gremios y proteger al pequeño productor independiente, y dejar de ver a estos como figuras históricas y románticas, sino más bien insuflarles vida en medio del decadente mundo moderno. Pero, naturalmente, se trató siempre de una promesa por incumplir.

Heidegger puede ser ubicado fácilmente dentro de la clase pequeñoburguesa. Ésta al menos era su propia percepción: “Desde la perspectiva material nuestros padres ni fueron pobres ni ricos; eran pequeño burgueses acomodados; en la casa no dominaba ni la miseria ni la abundancia. El verbo “ahorrar” estaba escrito con mayúsculas. El dinero reluciente, raro como las perlas auténticas, fue para muchas personas el “corazón de todas las cosas” [...] Más decisivo fue siempre el ambiente, la atmósfera espiritual de la casa del sacristán”.²⁴ Nótese que en su juventud, Heidegger es consciente de pertenecer a la clase pequeñoburguesa que él adjetiva como acomodada, en una familia que vivía sin lujos y en la que era más importante la vida espiritual católica. En su madurez Heidegger continuará conservando esos rasgos, aunque perteneciendo a un grupo cada social más estable. Nuestro autor mezclaba elementos de la capa superior e inferior de la pequeña burguesía. De arriba: era instruido, profesor universitario, profesionista, con ciertas comodidades que vienen junto con la actividad académica, como casa propia, puesto de trabajo estable y un salario por encima del que reciben las clases trabajadoras industriales. De abajo: provenía de un estrato social campesino que no era el de los campesinos más pobres, pero sus valores sociales agrarios solían mostrar cierta inconformidad respecto de la pequeña burguesía citadina, acomodada, arribista e intelectualista; por ello poseía una mente reaccionaria, conservadora, desinformada, ignorante y, en alguna medida, era producto de la manipulación y del consecuente irracionalismo, razón por la cual sus grupos sociales

²⁴ Heidegger, Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwester (1921-1967), Friburgo, Karl Alber, 2013.

siempre fueron más cercanos a las opciones políticas que se corrían a la derecha y al conservadurismo político, grupos que no tenían empacho alguno por evidenciar su anti-marxismo y que confiaban ciegamente en la opción nacionalista y conservadora de una revolución social.

9.6.- El engaño fascista y las masas

El nazismo puso a su servicio todos los medios de formación de opinión, por esta razón los nazis debieron explotar todas las potencialidades tecnológicas en los medios de comunicación masivos: la televisión, la radio, el cine, los anuncios, la prensa, las revistas, las arengas, las escenografías espectaculares, las masas, los desfiles, etc. Todo aquello que acertadamente Benjamin concebía como elementos propagandísticos que servían para “estetizar la política”. Pero más allá del control de los medios de comunicación, hubo otro elemento que los nazis supieron aprovechar de mejor modo: el enojo, el resentimiento y la ignorancia de la gente común y corriente que fueron dirigidos a través de la creación de mitos y de enemigos internos.

Daniel Guerin sostiene que una estrategia eficaz del nazismo consistió en “transmutar el anti-capitalismo de las masas en nacionalismo”,²⁵ de modo que la defensa contra el mundo exterior se convirtió en consigna, pues era éste el que traía consigo todos los males. El anti-capitalismo fascista era en esa medida nacionalista, pues promovía la idea de que se debía defender la riqueza de la nación alemana, por lo que se descalificaban las actitudes internacionalistas de los movimientos comunistas o la supuesta existencia internacionalista del judaísmo. Los nazis afirmaban que eran los capitalistas extranjeros los que pretendían robar las riquezas nacionales y despojar a los alemanes. De aquí que los grupos paramilitares dirigieran fácilmente sus ataques en contra de los judíos, por considerarlo extranjeros y capitalistas. Defender la riqueza de la nación era defender la patria; defender la patria significaba defender la riqueza alemana. Así, las masas exacerbaron su nacionalismo y patriotismo y lo convirtieron rápida y espontáneamente en fanatismo.

Por otra parte, es importante citar aquí a Wilhelm Reich, para quien el fascismo no fue sólo un movimiento reaccionario enfocado en aplastar la izquierda, sino que era un híbrido

²⁵ Daniel Guerin, *Fascismo y gran capital*, p. 120.

esencialmente incompatible porque contenía una mezcla de ideas seculares reaccionarias y emociones rebeldes. La rebeldía fascista convertía los sentimientos de inconformidad revolucionaria en ilusión, cortándole así su raíz revolucionaria; y a las ideas seculares retrogradadas se les dio un discurso en el que éstas se convertían en una utopía realizable, aun cuando fueran realmente impracticables.

El nazismo se correspondía con la estructura media de la ideología social. Hitler era un personaje hecho para representar las ideas del pequeño burgués. Por esta razón las clases medias se convirtieron en la materia prima del nacional-socialismo: empleados, funcionarios medios, profesionistas, comerciantes, almacenistas, pequeños terratenientes, etc. Era gente que estaba en contra del gobierno, había ira y repugnancia en contra de los políticos. De modo que, en la crisis económica de los años 1929-1932, las clases medias se sumaron al nacional-socialismo y detuvieron la posibilidad de una transformación revolucionaria de la sociedad.²⁶ ¿Qué sucedió con las masas para que se sumaran a un movimiento que era contrario a ellas mismas? Se trataba de un movimiento que llevaba a la práctica medidas aparentemente anti-capitalistas y que por ello mismo dejaba intocada la estructura capitalista de los magnates a los que, en vez de dañar, lograron impulsar para que acumularan más riqueza. El fascismo apelaba así al sentir revolucionario y de inconformidad que habitaba en toda la sociedad, pero para manipularlo y neutralizarlo.

La población alemana lo tenía todo revuelto: era consciente de la situación de desgracia económica y de la insuficiencia de la política; por esa misma razón había una intención de transformación, pero la población desconocía por completo el funcionamiento, las tensiones y las contradicciones al interior del capitalismo nacional y mundial de aquella época, lo que permitió que los nacionalsocialistas manipularan las decisiones de la población general. A lo anterior hay que agregar que la sociedad alemana tenía arraigados elementos estructuralmente reaccionarios y contra-revolucionarios. De modo que cualquier sentido de transformación social se convertía, con ayuda de la manipulación y la demagogia, en un sentir contrarrevolucionario o reaccionario.

De acuerdo con otro testigo presencial del ascenso del nazismo, Georg Lukács, lo que se vivió en los años 30's fue un engaño de las masas, uno que no sólo trabajaba con la

²⁶ Wilhelm Reich, *Psicología las masas en el nazismo*, p. 73.

ignorancia de la población, sino sobre todo con un mecanismo de sublimación de las contradicciones capitalistas que consistía en que:

Por una parte, todos los problemas deben ser fuertemente desfigurados de un modo idealista, deben ser tergiversados de un modo espiritual, deben ser diluidos, deben ser abstraídos de manera que no sea visible su relación con su propio fundamento económico-social (pues de otra manera una tergiversación demagógica sería demasiado inverosímil y por eso mismo inefectiva). Por otra parte, detrás de toda “sublimación” debe estar presente alguna parte de las repercusiones reales de este fundamento social, se debe apelar precisamente a las repercusiones de orden emocional y sentimental, a las repercusiones sensiblemente vivenciables, aquellas que hacen que el fundamento social se mantenga irreconocible.

De este modo, la población alemana no podía observar el fundamento real de los conflictos que padecía, sino solo su transfiguración fetichizada, con ello el capitalismo quedaba intocado, mientras que las masas enardecidas se dirigían en contra de causas que eran solo aparentes, en contra de fantasmas y de chivos expiatorios.

9.7.- La revolución contrarrevolucionaria del nazismo

El nazismo era visto por la población alemana no sólo como un movimiento nacional o exclusivamente político, sino como una revolución auténtica. Pero lo que ocurrió, lejos de ser una revolución en el sentido progresista del término, fue una contra-revolución, una revolución a la derecha, debido a que se defendían los intereses de la burguesía y de la más alta burguesía, y, de acuerdo con Lukács, el objetivo específico de los nazis residía en que las masas debían desistirse de tomar por asalto al capitalismo, pretendían tranquilizarlas, alejarlas de lo que debía haber sido su objetivo principal, a saber, sublevarse en contra de la modernidad capitalista²⁷: “La revolución de la derecha era la revolución del ‘pueblo’, la revolución por la ‘liberación del Estado’ de su relación con la ‘sociedad industrial’, con la ideología liberal; era la revolución mediante el aborto de la revolución de izquierda”²⁸.

²⁷ Georg Lukacs, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, p. 123.

²⁸ Sin cita, perdida, buscar

Por otra parte, en el aspecto social, la revolución nazi era una que fue todo menos radical, porque no pretendía ir a la raíz del problema, porque no atacaba el núcleo de las relaciones sociales existentes ni las relaciones sociales jerárquicas, sino que las resguardaba y las promovía, y, por esta razón, buscaba la perpetuación de esquemas sociales, injustos y excluyentes, levantados sobre las antiguas condiciones de escasez. La revolución nazi no pretendía cambiar el orden social; al contrario, le horrorizaba la sola idea de cambiar las relaciones sociales. Todo ello hoy nos permite comprender por qué razón ciertos rasgos sociales emancipadores no estaban incluidos en su idea de la revolución: el ludismo y el placer erótico estaban expulsados; los nazis se espantaban ante el gozo, el placer o la libertad, y, por ello, rehuían de toda forma de afirmación de la emancipación humana y preferían refugiarse en la idea de la existencia de valores supremos y eternos. La revolución nazi no comprendía la función de una sociedad fundada en la libertad, razón por la cual el mundo imaginado por los nazis era un mundo en el que aún cabía soportar los sufrimientos y las privaciones, un mundo en el que se intentaba restablecer la vida tradicional promedio, junto con sus normas injustas, su moralismo y la preservación de la familia autoritaria. En la revolución nazi estaba llamado a prevalecer el ascetismo, el trabajo y el sacrificio, las relaciones injustas y excluyentes, así como la anulación de la individualidad, de la razón, de la autonomía, de los valores democráticos y de justicia.

9.8.- Conclusión

¿Tiene algún sentido salvar a Heidegger del nazismo? En modo alguno. En cambio, nuestra labor debe ser la de ubicar el pensamiento de Heidegger y mostrarlo en medio de una contradicción capitalista, que el filósofo alemán no supo manejar y de la que, aún peor, tampoco tuvo conciencia. Heidegger formó parte de esas masas descontentas, resentidas y exasperadas por la crisis social de los años de posguerra. En una carta de 1960 nuestro autor responde los reclamos de un estudiante, Hans Peter Hempel, acerca de las contradicciones que a éste le provocaba la adhesión del filósofo al nazismo:

El conflicto permanece insoluble mientras usted [...] juzgue el nacionalsocialismo solamente desde la perspectiva de hoy, mirando atrás desde aquí y teniendo en cuenta lo que después de 1934 salió poco a poco con claridad a la luz. Al principio

de los años treinta, las diferencias sociales en nuestro pueblo se habían hecho insoportables para todos los alemanes que vivían con un sentimiento de responsabilidad social, y resultaba igualmente intolerable el grave amordazamiento económico de Alemania por causa del Tratado de Versalles. En el año 1932 había siete millones de parados, que con sus familias no veían ante sí sino necesidad y pobreza. La confusión por causa de estas circunstancias, que la generación actual ya no puede imaginarse, pasó también a las universidades.²⁹

De la cita anterior, llama la atención que Heidegger denomine “sentido de responsabilidad social” como premisa para apoyar su adhesión, como tantos otros millones de alemanes, al nazismo. Pero no llama la atención porque pretendamos aquí calificar moralmente su actuación, sino porque revela el hecho de que en verdad Heidegger asumió su adhesión al nazismo como una actuación política y social, libremente asumida, es decir, que para la fecha de redacción de esta carta, 1960, él sabe que su adhesión fue un hecho consciente y no producto de la demagogia; fue un acto de deber social y no producto de la ira, de la irracionalidad o de la confusión. La cita revela al menos dos conclusiones importantes: 1) revela que, en efecto, Heidegger perteneció a esos millones de alemanes que se adhirieron al nazismo como reacción al escenario de crisis social y de humillación nacional luego de la posguerra; y 2) revela que si se volvieran a presentar esas mismas condiciones, es probable que el filósofo volviera a actuar igual, en la medida en que eso era un deber social, lo que implica una imposibilidad de reconocer el error del pasado, sino solo recurrir a justificarlo. Podemos concluir —incluso sin la cita anterior— que nuestro autor, al igual que esos 17 millones de alemanes que votaron por el nacional-socialismo en 1933, cae rendido por su propia ignorancia e irracionalismo ante la demagogia nazi, cae presa de la desinformación y de la miopía, de la mistificación y del discurso mitologizante. ¿Qué fue lo que pasó con la población alemana para sumarse al nazismo? Como hemos visto, el fascismo tiene lugar en una época en la que se transita de un periodo de libre competencia comercial a un intento forzado de hacer valer los intereses de un grupo económico y empresarial con fines exclusivamente monopolistas. Y para lograrlo no se sirve de los métodos tradicionales para instalar el dominio de los capitales, sino del uso de la violencia. Por ello, mediante un Estado represor, policial, militar y paramilitar, promueve el terror, el centralismo, la fuerza bélica, el autoritarismo, etc. Todo esto se encontraba apoyado discursivamente en el

²⁹ Rüdiger Safransky, p. 272.

populismo, en el nacionalismo, en los prejuicios y en una serie de mistificaciones que hoy son evidentemente absurdas pero que incluso en su época, para lo pocos que estaban versados en el tema, la tomadura de pelo era evidente.

Nótese, pues, que Heidegger forma parte de la pequeña burguesía que se suma al nazismo animado por emociones, sentimientos, prejuicios y pensamientos irracionales; no animado por los hechos, ante los cuales fue ciego como tanto otros alemanes. Estas actitudes de Heidegger se derivan directamente de su concepción personal y social del mundo y de su propia filosofía, pues no es capaz de observar el engaño; sus acciones son consecuencia de su desconocimiento de la técnica y de la historia; son producto de su total ignorancia —asumida decidida y libremente— acerca de todo lo que tiene que ver con el capitalismo, lo que le llevará a no comprender el fundamento capitalista del nazismo y a errar en su decisión irracional de contribuir a ese movimiento. La ignorancia de Heidegger se deriva de no observar el papel decisivo que juega el capitalismo en la sociedad del siglo XX; de su idea de la historia del Ser que se abstrae de los conflictos y tensiones reales y sociales; de su ignorancia sobre la relación entre el capitalismo y la técnica; idea de que el campesinado y la reacción pueden convivir en medio del desarrollo de la industria moderna.

Heidegger cayó rendido ante el nazismo, a pesar de que en su *Ser y tiempo* hay un rechazo al hecho de sumarse a las decisiones inauténticas de la voluntad de las masas. Por ello, resulta necesario concluir que a Heidegger le sucedió lo mismo que a millones de alemanes:

Se dice que los alemanes han sido subyugados. Es una verdad a medias. A la vez han sido objeto de algo mucho peor, para lo que todavía no hay ninguna palabra. Han sido “camarizados”. Es un estado tremendamente peligroso. Uno se encuentra bajo los efectos de un hechizo. Vive en un mundo de ensoñación y embriaguez. Se siente tan feliz en él y tan terriblemente anulado al mismo tiempo. Tan concreto consigo mismo y a la vez víctima de una fealdad sin límites. Tan orgulloso y tan sumamente vil e infrahumano. Uno cree caminar entre las cumbres y se arrastra por el fango. Mientras dure el encantamiento, apenas hay antídoto contra él.³⁰

Algún sentimiento similar debió inspirar Hitler en Heidegger como para que éste observara tantas cualidades positivas en medio de tantos rasgos detestables, como prueba

³⁰ Sebastian Haffner, *Historia de un alemán*, pp. 306-307.

de ello puede citarse aquí lo que su amigo Jaspers afirmó alguna acerca de nuestro pensador, luego de que aquél fuera a visitarlo para hablar de política. Ese día Jaspers se encontró ante un Heidegger hechizado por Hitler: “Me quedé paralizado ante un Heidegger que estaba poseído él mismo por el delirio”.³¹

El pensamiento de Heidegger es sintomático de la típica actitud reaccionaria ante los estragos de la modernidad. El problema con el pensamiento reaccionario es que es regresivo o retardatario en la medida en que, como escribe Lukács³², convierte el problema en la solución. El conflicto se agrava aún más si se considera que esta actitud reaccionaria, en la época a la que nos estamos refiriendo, se encuentra condicionada específicamente por el capitalismo, de manera que se vincula con la expansión imperialista, con la lucha de clases de la época, con la expansión de los monopolios capitalistas, con la creación de un Estado autoritario, con la consolidación de la derecha y con el ataque a la izquierda, al socialismo y al marxismo, etc. De modo que la revolución reaccionaria sólo agudizaba estas mismas contradicciones.

Los aires nazis que se respiraban en aquellos años habían permeado todos los lugares. Ante ello hubo quienes se encerraron en su vida privada para no respirar ese aire público, que no era otra cosa que los aires del *Man* heideggeriano. Heidegger pudo haber hecho algo similar ante el arribo de los nazis: refugiarse en su soledad y, así, ser congruente con su pensamiento al rechazar mezclarse con la voluntad de un todo impersonal, sin embargo, no lo hizo. Se esforzó entre 1933 y hasta 1940 en enmendar la página a los nazis. Y fracasará en todo los intentos. De modo que no será sino hasta el final de la guerra cuando Heidegger pondrá en práctica una peligrosa estrategia de autodefensa; una estrategia poco original porque fue exactamente la misma que la mayor parte de la población alemana activó espontáneamente, la cual, según Haffner, consistió en:

Uno no sólo debía permanecer alejado de cualquier tipo de complicidad, sino también de cualquier tipo de desolación causada por el dolor y de cualquier tipo de deformación producida por el odio, de cualquier influencia sin más, de cualquier reacción, del más mínimo contacto, incluso de aquel que consiste en el rechazo. Un apartamiento; replegarse en el rinconcito más ínfimo si es necesario siempre que la peste no llegue hasta ahí y sea posible salvar íntegramente lo

³¹ Safransky, p. 275.

³² Georg Lukács, *El asalto a la razón*, p. 83.

único que merece la pena ser rescatado, esto es, si lo llamamos por su nombre teológico correcto, el alma inmortal³³

Bibliografía:

- Bauer, Otto, *et al.*, *Fascismo y capitalismo. Teorías sobre los orígenes sociales y la función del fascismo*, selección de W. Abendroth, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972, 193 pp.
- Haffner, Sebastian, *Anotaciones sobre Hitler*, trad. de Ma. Esperanza Romero y Richard Gross, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2002, 215 pp., (Círculo de lectores).
- Haffner, Sebastian, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, trad. de Belén Santana, Barcelona, Booket-Planeta, 2014, 312 pp., (Divulgación. Biografías y Memorias, 3132).
- Haffner, Sebastian, *La dimensión Hitler*, trad. de Josefina Parra, México, Lasser Press Mexicana, 1980, 203 pp.
- Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1967, 707 pp.
- Lukács, Georg, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, edición de Jürgen Jahn, Berlín-Weimar, Aufbau Verlag, 1989, 461 pp.
- Neumann, Franz, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez, México, FCE, 2005, 583 pp., (Sección de Política y Derecho).
- Reich, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo*, trad. de Roberto Bein, Barcelona, Bruguera, 1980, 439 pp.

³³ Sebastian Haffner, *Historia de un alemán*, pp. 220-221.

CAPÍTULO DÉCIMO: CAPITALISMO MONOPÓLICO Y FASCISMO

El gran capital está obligado a crear bandas armadas particulares, especialmente entrenadas para atacar a los obreros, como ciertas razas de perros son entrenadas para atacar a la presa.¹

Trotsky

10.1- Introducción

Heidegger es un autor que vive en medio de un fuego cruzado de contradicciones que son propias de la modernidad capitalista. Apostó y se alineó al movimiento nazi convencido de que éste era una auténtica revolución, de que era el único movimiento con las capacidades para rescatar la *Heimat*, lo alemán y salvar lo europeo. Heidegger, en efecto, veía la innegable destrucción de la modernidad y la técnica, pero cuál era el motor de la industria tecnológica moderna —más allá de famoso *Ge-Stell*—, ello era algo que nuestro autor no podía siquiera vislumbrar. Heidegger denuncia la devastación del bosque, de la tierra, de la industria carbonífera y minera, ¿pero qué estaba realmente detrás de toda esta destrucción?

Las notas que siguen contribuyen a mostrar la ignorancia de nuestro autor y su ceguera frente al fundamento capitalista del nazismo. ¿Cómo se vincula la industria pesada alemana y el error que Heidegger cometió al alinearse al nazismo? ¿Verdaderamente el nazismo era una opción para enfrentar la técnica, la industrialización y la devastación moderna? Los datos que presentamos a continuación estuvieron disponibles desde los años 30's del siglo pasado. Si alguien no vio la catástrofe que se venía con el nazismo, ello no fue solamente por una falta de acceso a ciertas fuentes, sino también un tema de convicciones y afinidades personales que le impedían acercarse a ciertas fuentes que le hubieran revelado el carácter capitalista del nazismo. El tema ya estaba planteado desde los primeros años del siglo XX, cuando por ejemplo, Clara Zetkin escribía en 1923: “El fascismo es el castigo que cae sobre el proletariado por no haber continuado la revolución”.²

¹ Trotsky, *A dónde va Francia*, p. 26.

² Citado en Daniel Guerin, Yergin, Daniel, *La historia del petróleo*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992, p. 13.

En lo que sigue la principal fuente para este capítulo es el libro del historiador anarquista Daniel Guerin, titulado *Capitalismo y gran capital*, escrito en 1936 pero concebido desde 1933. Se trata de un texto en el que se muestra la relación del nazismo con la industria pesada; una relación clave para el estudio del nazismo, pero que rara vez es explicitada. En los años 30's para varios autores de diferentes corrientes de pensamiento fue importante determinar la relación del nazismo con el capitalismo, porque de ello dependía la definición del nazismo como un movimiento popular, social o revolucionario; o bien su definición como un movimiento antisocial, retardatario y contrarrevolucionario. En la discusión estuvo la Escuela de Frankfurt, particularmente Max Horkheimer (*Estado autoritario*) y Herbert Marcuse ("La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado"), quienes desde aquellos años resolvieron prontamente el tema: el nazismo era la figura más represora y acabada del capitalismo y su función consistía en apuntalar el dominio de la gran burguesía capitalista. En lo que sigue también nos basamos en estos trabajos para abordar nuestro tema.

10.2.- El contexto económico

Parece ser que hay un consenso general entre autores de diferentes corrientes de pensamiento acerca de que el nazismo no tendría mucho que ver con las versiones no científicas pero ampliamente difundidas en las que éste es retratado como un producto histórico en el que una banda de criminales y desequilibrados mentales logran apropiarse del poder y del dominio político y cultural de la sociedad alemana. Pero, por el contrario, hay un grupo de autores que parecen coincidir en que el nazismo es una consecuencia del desarrollo del periodo imperialista de la historia alemana en el momento en que debe transformarse en un capitalismo monopolista, cuyos objetivos son la consolidación de una burguesía monopólica nacional, el exterminio de la revolución proletaria y de la izquierda, la conquista de territorios por explotar para la industria pesada, la expansión de la industria manufacturera y el salvamiento de la burguesía agraria, etc.

Después del armisticio en 1918, en Alemania se instaura lo que la historiografía conocerá como la República de Weimar. Puede decirse que lo que sucedió en aquel periodo, descrito en términos histórico-económicos, fue que en el país alemán se prefirió y

se promovió la instalación de una república democrático burguesa. Pero la opción republicana resultó muy dañina para los intereses de los industriales y de los terratenientes, pues los trabajadores lograron el reconocimiento de derechos políticos y económicos, tales como el sufragio universal, la jornada de ocho horas, contratos colectivos, el respeto del sindicalismo, seguros de desempleo, el derecho a huelga, el derecho de asociación, mejoras en las condiciones laborales, etc. Ante ello, algunos grupos de industriales debieron actuar prontamente para reinstalar un Estado fuerte y militar, tal y como lo proponía en los años veinte el banquero y economista Moritz Julius Bonn: “Así como el Estado burocrático y militar no negociaba con sus súbditos, sino que les ordenaba, del mismo modo el capitalismo también ha buscado convertirse en socio de la violencia”.³ Por ello, para los Estados sólidos y autoritarios la mejor opción para garantizar la paz siempre fue, y continuará siendo, el método de la violencia, por segura y efectiva para ellos.

Tras la crisis económica posterior a la Primera Guerra, la industria pesada se encuentra en un desastre económico y para recuperarse debe recibir todo el apoyo posible del Estado. De modo que son los capitalistas de la industria pesada quienes se encargan de forzar al Estado para subvencionar sus empresas. Y no solamente logran el financiamiento del Estado para recuperar sus negocios, sino que consiguen reducir su pago de impuestos y obtener contratos por parte del Estado, además de con su ayuda consiguen reducir los salarios, incrementar e intensificar las jornadas de trabajo, acabar con los contratos colectivos y con los sindicatos.

Pero para los años de 1930-33, la industria pesada alemana se encontraba sobrecapitalizada, y ello fue así porque su expansión se había producido gracias al apoyo que recibieron del Estado alemán.⁴ La industria pesada ciertamente creció durante los años 20's de la República de Weimar. Pero hubo un punto de inflexión en el que todo cambió radicalmente. A decir de Haffner⁵, fue la determinación de la burguesía capitalista de anular un Estado parlamentario lo que llevó a acabar con la República de Weimar; no así la crisis económica y el desempleo en el que ésta se encontraba, tal y como suelen afirmar los historiadores que tratan del tema. Para que tal cambio se llevara a cabo es importante señalar que los planes de expansionismo territorial por parte de la industria alemana

³ Moritz Julius Bonn, *Das Schicksal des deutschen Kapitalismus*, Berlín, Fischer Verlag, 1926, p. 54.

⁴ Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, p. 312.

⁵ Sebastian Haffner, *Anotaciones sobre Hitler*, p. 79.

jugaron un papel importante. Ello tiene que ver con el hecho de que para los industriales era muy importante generar combustibles cada vez más económicos, pero se topaban con el hecho bastante conocido de que en Alemania no se contaban con pozos petroleros, de modo tal que se hizo necesario un programa de conquista territorial. Este hecho hizo que se incluyera en la agenda política y nacional el discurso de la expansión territorial, uno que hubiera sido insostenible en la República de Weimar pero que fue decisivo en la Alemania del Tercer Reich.

El fascismo se presenta en una época en la que se transita de un periodo de libre competencia a un intento forzado de hacer valer los intereses de un grupo empresarial con fines exclusivamente monopolistas, distinguiéndose por no servirse de los métodos tradicionales burgueses para consolidar sus negocios, sino del uso de la violencia, el centralismo, la fuerza bélica, el autoritarismo, los grupos paramilitares y el terror. Al respecto escribe sentenciosamente Arthur Rosenberg: “El fascismo no es más que una forma moderna de contrarrevolución burguesa capitalista, disfrazada de movimiento popular [...] que se apoyan en una organización militar propia, activa y entrenada para la guerra civil”.⁶

La contrarrevolución capitalista de la que habla Rosenberg fue un proyecto del capitalismo monopólico totalitario de aquellos años, particularmente el que tenía que ver con la industria pesada, un capitalismo que se vio en la necesidad de restringir libertad del intercambiarse de los productos y las libertades humanas de cualquier tipo, que debió acelerar la explotación de recursos naturales y que debió emprender un proyecto de expansión territorial en búsqueda de nuevos lugares para la extracción de recursos naturales y, sobre todo, de energéticos.

10.3.- La industria pesada

Hay un consenso general que acepta que los grupos más poderosos y agresivos de la moderna sociedad capitalista resultan ser los monopolistas industriales, particularmente los relacionados con lo que anteriormente se conocía como la industria pesada y que hoy

⁶ En Otto Bauer, Herbert Marcuse y Arthur Rosenberg, *Fascismo y capitalismo. Teoría sobre los orígenes sociales y la función del fascismo*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972, p. 84.

conocemos como el amplio sector que se dedica a la industria que se dedica a la construcción de infraestructura.⁷ La industria pesada es la encargada de una de las principales actividades productivas, pero que también es una de las más invasivas, a saber, la extracción y transformación de materias primas, por eso se ocupa de la industria minera, carbonífera, siderúrgica, química, petrolera, sin olvidar una de las industrias clave, la industria bélica. Es también la encargada de la fabricación de maquinaria pesada para estas industrias y del control de todas las materias primas, como la madera y el agua, además de que otras industrias se ven sumamente beneficiadas por ella, como sería el caso de la industria textil, eléctrica y cementera.

La industria pesada tiene la peculiaridad de que se concentra en la extracción de recursos naturales, por lo que, además de ser muy invasiva y de generar una fuerte contaminación ambiental, debe ocupar vastos territorios y, a causa de sus tradicionales prácticas de despojo, debe mantener un fuerte control de la población que vive en esos territorios. Además, debido a que ocupa una gran cantidad de mano de obra, debe tener un fuertísimo control de los trabajadores y de los salarios de éstos. La industria del petróleo también ocupa un lugar muy importante dentro de la industria pesada. Al respecto, piénsese que en Alemania fue decisiva la explotación petrolera para la producción de combustibles económicos para la industria productiva en general, la agricultura, el transporte automotriz, y particularmente fue decisiva para los múltiples usos que tiene en la guerra. Por ello, se hizo necesario el expansionismo territorial del Tercer Reich como medio para extraer petróleo de otras naciones.

Una característica importante de la industria pesada consiste en que requiere aplastar la oposición política en todas sus formas, y por esta razón le resulta indispensable reducir hasta la aniquilación a los partidos y grupos de corte socialista, por ello mismo a la industria pesada la financiación de los grupos paramilitares le resultó tan importante y tan redituable en su lucha por aplastar los movimientos obreros alemanes, además de que contaba con el apoyo e impunidad por parte del ejército y de la policía, que históricamente habían colaborado con la alta burguesía alemana y que en los últimos años habían trabajado incondicionalmente para los grupos financieros e industriales. Por ello, la industria pesada, a diferencia de la industria ligera, requiere “patronos de combate”, puesto que es una

⁷ Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, p. 360.

industria que necesita ejercer un fuerte control sobre cada uno de sus sectores y, en buena medida, sobre el propio proletariado del que disponen. No busca una colaboración entre las diferentes clases sociales, sino su control a través del poder militar. En ello se diferencia de la industria ligera, pues ésta practica más bien una política de conciliación, incluso una política de colaboración internacional entre las industrias.

A lo anterior hay que agregar que los magnates de la industria minera, metalúrgica y militar tradicionalmente operan de un modo beligerante y autoritario, por causa de la naturaleza misma de sus negocios, ello es así debido a dos razones principales: o bien porque requiere de la extracción, del despojo y de la expansión en territorios ocupados por poblaciones campesinas a las que había que movilizar a toda costa; o bien porque requiere de la ocupación de territorios extranjeros. Por ello para la industria pesada los conflictos armados reportan ganancias importantes, pues siempre contribuye a consolidar unos de sus principales negocios, el de la industria bélica, el cual es un negocio redondo para industria pesada, porque sirve de propulsor de más acumulación de capital, de mayor desarrollo industrial y de cada vez más control totalitario de las poblaciones. Nótese que es un sector que no necesita de la paz social, sino que ésta le estorba; y, en cambio, la violencia le apuntala los negocios de esta industria.

Por lo anterior, la industria pesada se verá beneficiada siempre de las políticas nacionalistas y colonialistas beligerantes, pues, por una parte, los conflictos armados incrementarán sus ganancias, y, por otra parte, el conflicto con el exterior le garantizará conseguir nuevos mercados pero también nuevos territorios donde poder extraer materia prima. Por ello es que los magnates de la industria pesada estarán siempre de acuerdo con el ultra-nacionalismo, por la ganancia que representa como empresa de conquista; no como empresa de defensa de los bienes nacionales, sino como empresa de ampliación de su mercado. Por ello es que el Estado ideal para el capitalismo de la industria pesada es necesariamente un Estado dictatorial, autoritario y vertical, mientras que para la industria ligera el Estado ideal para sus negocios es uno en el que pueda operar en condiciones de paz, tranquilidad, prosperidad y confianza por parte de los consumidores, porque el consumo en condiciones dictatoriales implicaría una gran desventaja: se reduciría, pues nadie compra si hay incertidumbre y miedo.

10.4.- La industria pesada y el fascismo

Sin ser analizado desde las políticas y de las luchas ideológicas, sino desde el aspecto económico, debido al sesgo económico con el que me interesa abordar el tema, puede decirse que el fascismo nazi no surge exclusivamente como una reacción ante el peligro que representaban los movimientos revolucionarios socialistas de aquellos años para las nacientes naciones capitalistas modernas. Para el historiador anarquista Daniel Guerin, hay un momento en que en Alemania cierto bloque de capitalistas dejó de optar por la democracia como una forma posible de control político y económico con la cual hubieran podido obtener ventajas significativas, si es que suponemos como cierta la idea ampliamente difundida en aquellos años 20's de que era en la democracia donde los mercados y los intereses privados logran gozar de mayor libertad. Al contrario de ello, para Guerin, el bloque capitalista percibe que el sistema democrático-liberal es el que impone restricciones, la más importante de ellas sería el respeto al libre mercado. Por ello es que ante la crisis económica europea de la primera posguerra, los capitalistas debieron reafirmar sus intereses sin titubeo alguno y ensayas nuevas prácticas de acumulación, aunque éstas fueran violentas. Y el sistema democrático era el que impedía a los grupos capitalista de la industria pesada operar a sus anchas. Al respecto leamos una cita de Guerin:

En ciertos países y en determinadas circunstancias, cuando los beneficios están gravemente amenazados, cuando le parece necesaria una “deflación brutal”, la burguesía tira por encima de la borda la “democracia” tradicional y pide —sin que naturalmente se limite a pedirlo— un Estado fuerte. Éste empieza por quitar al pueblo todos sus medios de defensa, le ata las manos a la espalda, para poder vaciarle los bolsillos con mayor facilidad.⁸

Pese a lo que se podría creer en un primer momento, los intereses de los diferentes grupos de capitalistas no son homogéneos ni pueden operar todo el tiempo en bloque. Dependiendo de la actividad económica en la que se especialicen, los grupos de capitalistas pueden divergir en posturas y, así, dejar de operar como bloque unitario a fin de que cada grupo defienda sus intereses con sus propios argumentos, métodos y recursos a los que cada grupo esté acostumbrado. Por ello, en Alemania, el ascenso del nacional-socialismo se

⁸ Daniel Guerin, *Fascismo y gran capital*, p. 34.

puede explicar precisamente en medio de esta pugna de crisis de posguerra que surgió al interior de sistema capitalista, una pugna entre al menos dos grupos capitalistas que se convirtieron en antagónicos. Para el historiador Daniel Guerin, el ascenso del nazismo al poder tiene como fondo real un conflicto entre diferentes grupos de industriales alemanes: un conflicto entre los magnates que pertenecían a la industria pesada, por una lado, y los magnates de la industria ligera, por otro; una pugna de la que saldrían perdedores los intereses de la industria ligera a favor de la pesada.

Piénsese que los diferentes partidos políticos alemanes, hasta antes de la llegada al poder de Hitler, representaban intereses de cada bloque capitalista. Ello era así porque cada partido reflejaba los intereses de cada grupo industrial, convirtiéndose los partidos en los instrumentos políticos de cada sector industrial. Pero el ascenso del nacional-socialismo al poder se lleva a cabo como de un modo *sui generis*, como un proceso violento de eliminación de aquellos partidos políticos y de aquella de oposición que fuera a los intereses de la industria pesada, debido a que este grupo económico que se estaba afianzando en el poder necesitaba de actores políticos anti-democráticos, anti-liberales, anti-socialistas, y, en cambio, necesitaba de partidarios políticos abiertamente beligerantes y violentos, capaces de abrirse paso por la fuerza en medio de una sociedad alemana fuertemente dividida y confundida. Ésta fue la tarea que cumplió del partido nacional-socialista.

Por ello, debe quedar claro que los magnates de la industria pesada fueron quienes principalmente subvencionaron a los nazis, a los *Freiekörps*. Al respecto escribe lo siguiente Daniel Guerin: “Los magnates de la industria pesada no se limitan a debilitar, por medio de las bandas fascistas, al proletariado organizado. Piensan lanzarlas a la conquista del poder, instaurando un ‘Estado fuerte’, por medio del cual impondrán directamente su voluntad”.⁹ Esto explica por qué razón las pandillas fascistas fueron transformadas en partido político, subvencionadas por los grupos de magnates de la industria pesada. Esta fue la forma como la industria pesada logró colocar la dirección del Estado alemán en grupos creados por ellos mismos y que les resultarían fieles a sus intereses.¹⁰ No está de más decir que otros grupos de capitalistas también se beneficiaron importantemente, como lo fueron

⁹ Daniel Guerin, *Fascismo y gran capital*, p. 45.

¹⁰ Daniel Guerin, *Fascismo y gran capital*, p. 47.

los terratenientes. Pero, en suma, fue este grupo de magnates industriales quienes promovieron y generaron las condiciones para que los nacional-socialistas llegaran al poder y así ello pudieran afianzar sus negocios.

De acuerdo con Guerin, este contubernio entre industria pesada y grupos paramilitares nazis se hizo evidente en una reunión histórica sumamente simbólica: “El 4 de enero de 1933, en una entrevista entre Papen y Hitler, celebrada en la casa del banquero de Colonia, von Schroeder, muy ligado a la industria pesada renana, se decide la subida de Hitler al poder”.¹¹ Para Guerin es claro que fue la industria pesada la que necesitaba de un Estado fuerte, represor, impositor, aplastante, de corte más bien imperialista y monopolista, dictatorial y totalitario, único capaz de garantizar una rentabilidad creciente e indetenible a la industria pesada; un Estado dispuesto a dar la lucha por todos los medios posibles, lo que implicaba necesariamente el control social, el terror, el autoritarismo, es decir, un Estado dispuesto a operar por encima de la legalidad, incluso a costa de derramar la sangre de los propios “patriotas” alemanes.

10.5.- El autoritarismo de Estado y disolución del mercado

En la crisis de posguerra, el capitalismo monopólico se muestra en toda su fuerza, y al hacerlo debe retirar de sus funciones al liberalismo económico, que solo restringe las posibilidades de expansión de un capitalismo salvaje. De manera que el Estado liberal, de ser el garante del libre tránsito de las mercancías y de ser el vigilante del respeto a la propiedad privada, pasa a convertirse en un Estado que es un siervo de los intereses de los capitalista monopólicos, pero lo característico de este cambio de rol consiste en que el Estado adquiere características cada vez más hostiles: es autoritario, impositor y vertical en el poder. Estas características las adquiere debido a que se convierte en el cuidador de la riqueza de un bloque de magnates vinculados a la industria más poderosa y beligerante de la época, a saber, la industria pesada, coligada con el sector energético y minero de aquel entonces. ¿Cuál fue la consecuencia de todo esto? La anulación de las libertades individuales y colectivas, algunas de las cuales fueron abiertas por el propio mercado. De acuerdo con Horkheimer, el totalitarismo del capitalismo monopólico se mide por su

¹¹ Daniel Guerin, *Fascismo y gran capital*, p. 60.

capacidad de eliminar al garante de las “libertades humanas” de la vida política de la sociedad moderna, a saber, el mercado. Horkheimer describe el proceso del siguiente modo: “La esfera de la circulación mercantil, ‘El Dorado’ de los aventureros burgueses, está siendo liquidada. Su función la cumplen, en parte, los *trusts*, que se financian a sí mismos sin ayuda de los bancos, eliminan el comercio intermedio y dominan las asambleas de accionistas. En parte, es el Estado el que se ocupa del negocio”.¹²

La idea de Horkheimer sobre el autoritarismo del Estado fascista es particular, debido a que el Estado es autoritario en la medida en que tiene como objetivo la paralización de la esfera de la circulación mercantil como entidad encargada de regular abstracta y cosificadamente la esfera política y pública. El autoritarismo el Estado fascista alemán radicaría en su intención de aniquilar el “libre” juego del mercado para asegurar el beneficio de un grupo de industriales. Esta intromisión la llevaron a cabo los nazis teniendo como actor a la figura tradicional del Estado moderno, con el objetivo de que éste se convirtiera en un sustituto del mercado, haciéndolo a través de darle una supuesta figura concreta, nacionalista y patriótica, a la que se añadiría además una engañosa vestidura de Estado socialista, de modo que el Estado parecía defender y ampliar las posibilidades de vida de su población, pero en realidad propiciaba las condiciones indispensables para el afianzamiento y la acumulación extraordinaria de un grupo de industriales, lo que significa que el Estado autoritario nazi ni siquiera representaba a la totalidad de los burgueses, sino solo a un pequeño grupo de ellos, el de la industria pesada.

A diferencia de lo que algunos creyeron en aquellos años, el Estado nazi, autoritario y monopólico, no representaba en modo alguno la supresión del capitalismo ni provocaba la subsunción del capitalismo bajo el control un régimen político, tal y como afirmaban los propios nazis. Recuérdese que ellos se ofertaban como un partido político con medidas y acciones económicas enfocadas en alcanzar una política autárquica. Lo que a todas luces era falso, primero porque en el nazismo el autarquismo era mero discurso de propaganda; y segundo, porque ningún país, en el siglo XX, podía desentenderse del comercio internacional para hacer funcionar su producción industrial y su economía. Por otra parte, lo que más llama la atención es la idea difundida por los propios nazis de que ellos tenían la fórmula para poder aplastar el poderío del capital, y en ese sentido se afirmaban como anti-

¹² Max Horkheimer, *Estado autoritario*, p. 30.

capitalistas. De acuerdo con esto, el nazismo era un movimiento revolucionario, que pretendía cortar de raíz el capitalismo y la ambición individualista que ésta generaba. Pero nada más falso. El nazismo significó la forma más extrema y acabada del capitalismo mismo; era, según Marcuse, su “su realización final en estadio avanzado de desarrollo”.¹³ Por ello es que, para Horkheimer, el capitalismo es el que se sirve del Estado al ocuparlo como un instrumento suyo, y no al revés, como afirmaban retóricamente los nazis. Nótese que para el teórico de Frankfurt, visto desde el análisis económico, el autoritarismo del Estado nacional-socialista no radicaba predominantemente en sus rasgos violentos, asesinos y extremadamente belicosos, sino en su decisión de entrometerse en la esfera de la circulación mercantil para pasar a convertirse en una entidad que fungía de funcionario de la industria pesada alemana y así regular esa esfera a favor de los carteles y monopolios. De este modo, su violencia asesina y su política de terror era una consecuencia de su intromisión en el mercado, porque para violar las leyes económicas liberales, es necesario servirse de la fuerza y de la violencia. Al respecto, otro teórico de la Escuela de Frankfurt, Franz Neumann, nos ayuda a ampliar nuestra perspectiva:

La fuerza motriz del sistema económico [nacional-socialista] es el espíritu agresivo, imperialista y expansionista de los grandes negocios alemanes que avanza sin parar mientes en los pequeños competidores, las clases medias, que están libres del control de los bancos y de la presión de los sindicatos. El impulso viene del aliciente de obtener ganancias cada vez mayores.

Para incrementar la ganancia y a fin de apuntalar los monopolios, el sistema capitalista debió servirse necesariamente del totalitarismo, para controlar al extremo todos los órdenes económicos: la industria, las materias primas, el sistema de cárteles y *trust*, intervenir el trabajo, los precios, la distribución de los productos, los sindicatos, la oferta, el comercio exterior, el crédito, la posesión de bienes, las tierras, así como la eliminación de todo interés particular o público que pudiera estropear los objetivos monopólicos.

Piénsese además que el establecimiento de un capitalismo monopólico no es posible dentro de un sistema relativamente democrático ni de un Estado protector de la soberanía

¹³ Herbert Marcuse, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 27.

nacional, sino que requiere de un fuerte sistema de control no solamente en los sectores industriales y económicos, sino también en los sociales y culturales, así como la anulación de la autonomía nacional y de cualquier capacidad de crítica que pueda surgir, lo mismo que la eliminación creciente de libertades y garantías individuales; todo ello a fin de que ciertos sectores industriales y magnates pudieran tener el control económico de Alemania sin encontrar algún tipo de resistencia individual o colectiva. Esto quiere decir que a la industria pesada alemana le estorbaban la democracia, los derechos civiles, las libertades públicas, la discusión ciudadana, los derechos laborales, el respeto de las libertades individuales, la libertad de prensa, el sufragio universal, el derecho a huelga, el respeto a los sindicatos, la libertad de contratación, así como todas las conquistas sociales y civiles que habían sido logradas hasta entonces.

10.6.- El nazismo y la industria petrolera

A los elementos anteriores que enumeran el carácter belicoso de la industria pesada hay que agregar un elemento principal pero del que casi no se habla: la industria petrolera. Como hemos visto, la industria pesada resultaba ser sumamente belicosa, debido a que una buena parte sus materias primas se encontraban en el exterior. Lo que implicaba necesariamente que la conquista de los espacios territoriales extranjeros con riqueza natural era fundamental para la obtención de energéticos, uno de los cuales era el carbón pero sobre todo el petróleo, del que, como se sabe, Alemania no contaba como recurso nacional, pero que era importantísimo para refinar económicamente la gasolina, la cual ciertamente se podía refinar a partir del carbón, pero cuyo proceso de refinación era significativamente más costoso, en comparación con lo barato que si se obtiene a partir del petróleo. Históricamente el escenario energético en Alemania estuvo marcado siempre por una fuerte dependencia extranjera de la producción de petróleo, puesto que la mayor parte del petróleo provenía del hemisferio occidental. Por esta razón, para los capitalistas monopólicos alemanes se convirtió en un objetivo principal la conquista de territorios petroleros. Contribuir a esta tarea fue una de las labores clave que fue encargada al nazismo de Hitler.

A finales de 1930, el 90% de la energía total de Alemania provenía del carbón, y sólo un 5% del petróleo. Pero Hitler desde 1932 asumió el encargo de los industriales del petróleo de revertir la cifra.¹⁴ No obstante, Alemania no contaba con pozos petroleros. Ello le obligaba a tomar el encargo de los industriales alemanes de ir a la conquista de petróleo con ayuda del ejército nacional, pero haciéndolo bajo la apariencia de que se trataba de una conquista de ampliación territorial, como si fuera una lucha por el “espacio vital” de la nación alemana, como si se tratase de una saga imperial y nacionalista, con miras a fortalecer al pueblo alemán. Nótese que la idea absurda, mistificada, del *Lebensraum* nunca tuvo fines de expansionismo del pueblo alemán, sino más bien el aseguramiento de territorios para su explotación. Para el historiador del petróleo, Daniel Yergin¹⁵, es claro que lo que animó a Hitler en su conquista del Este fue la intención de tomar Bacú, capital de Azerbaiyán, pero que estaba bajo control de la URSS. Bacú fue la capital de la producción soviética de petróleo, y otras zonas petrolíferas del Cáucaso, y hasta antes de segunda mitad del siglo XX la mayor producción petrolera mundial provenía de sus pozos. Adviértase que la historia nacional y tradicional narra la disputa de Hitler con los soviéticos como un conflicto meramente político e ideológico, debido al gran odio personal y subjetivo que Hitler manifestaba contra Stalin y contra el bolchevismo. Pero de acuerdo con la historia energética alemana, el conflicto estaba sustentado por la intención de tomar por la fuerza los pozos petroleros soviéticos que Hitler debía entregar a las industrias alemanas. Éste fue el objetivo principal de la operación Edelweiss, un plan maestro pero ilusoriamente ambicioso con el que Alemania pretendía conquistar la región del Cáucaso, arrebatándola a los soviéticos, para poder explotar los yacimientos de petróleo, y, posteriormente, conquistar Stalingrado.

Hitler no podría sitiar Europa si no hubiera tenido fuentes para la producción de combustibles. La empresa química IG Farben otorgó a Alemania la independencia total en la producción de gasolina por un tiempo, pero había que ir a la conquista de nuevos pozos petroleros. De este modo Alemania se embarcó en una empresa imposible con el objetivo de conquistar la península del Cáucaso. La hazaña fue notable pero fracasó. Los más lejos que pudieron llegar los nazis fue el Monte Elbrus, a más de 2500 kilómetros de Berlín, pero

¹⁴ Daniel Yergin, *La historia del petróleo*, p. 435.

¹⁵ Daniel Yergin, *La historia del petróleo*, p. 442.

a menos de 600 kilómetros de Bakú. Y sería esta falta de combustibles lo que minaría prontamente las fuerzas del ejército alemán.

Como se puede observar, la Alemania de Hitler nunca fue anti-capitalista ni anti-moderna, sino que, al contrario, apostó todo por la industria del petróleo y por la industria química, que como se sabe son el fundamento energético de la sociedad capitalista. La promoción de la investigación química para refinar gasolinas fue el hecho que le salvó la vida a Primo Levi, quien hoy es recordado como escritor, pero cuya profesión era la química. La química al servicio de los nazis hizo que Levi fuera una de las 20 personas que sobrevivieran del grupo total de 600 italianos con los que había llegado originalmente al campo de exterminio de Auschwitz. Levi se salvó de la muerte al ser asignado por sus conocimientos químicos al campo de concentración de Monowitzla, que trabajaba para la empresa IG Farben, encargada de la producción química para los nazis. En *Trilogía de Auschwitz*, Levi se expresaba así del ambiente que se respiraba en esos campos de concentración convertido en laboratorios:

Buna-Monowitzla es desesperada y esencialmente opaca y gris. Este desmesurado enredo de hierro, de cemento, de barro y de humo es la negación de la belleza. Sus calles y sus edificios se llaman como nosotros, con números o letras, o con nombres inhumanos y siniestros. Dentro de su recinto no crece una brizna de hierba, y la tierra está impregnada por los jugos venenosos del carbón y del petróleo, y nada más que las máquinas y los esclavos están vivos: y más aquéllas que éstos.¹⁶

10.7.- Heidegger y la industria pesada

En el nazismo había intereses económicos del imperialismo y del capital monopólico alemán para lograr una acumulación extraordinaria de capital. Éste era uno de sus pilares. Lo difícil es comprender cómo fue que millones de alemanes, al igual que Heidegger, llegaron a absorber y a traducir a sus propios términos una ideología capitalista que siempre fue demagógica, falsa, contradictoria, cambiante y carente de principios, al grado de que en un momento específico de la historia nazi la ideología de este movimiento pudo coincidir

¹⁶ Primo Levi, “Si esto es un hombre”, *Trilogía de Auschwitz*, p. 40.

con la de millones de alemanes, e incluso pudo empatar sus falsos intereses con los intereses de la persona y de la filosofía de un autor como Heidegger.

¿Cuál es la relación de Heidegger con la industria capitalista monopólica? En varias partes de la obra de Heidegger, independientemente de la época de su obra, existe una queja por el hecho de que la industrialización y la técnica transforman a la naturaleza, convirtiéndola en un reservorio energético y provocando el desarraigo de los pueblos. En su obra, este rechazo a la industrialización de Alemania queda manifestado sólo como queja, denuncia o lamento, lo hace cuando Heidegger recurre al ejemplo —que reiterará varias veces— de que el río Rin se convierte en el sitio para la construcción de una planta hidroeléctrica¹⁷: “Pero la naturaleza no debe entenderse aquí como lo puramente presente ni tampoco como la ‘fuerza de la naturaleza’. El bosque es reserva forestal, la montaña es cantera, el río es energía hidráulica”.¹⁸ Se trata de expresiones que aparentemente son inocentes y neutrales en la medida en que Heidegger desconoce qué es lo que está queriendo denunciar en el fondo. Menciona la explotación del carbón del Ruhr, la tala de los troncos de la Selva Negra,¹⁹ la explotación de minerales, la excavación de pozos petroleros.²⁰ En otra parte habla de la naturaleza como la “única estación gigantesca de gasolina”.²¹ En la entrevista de *Der Spiegel* vuelve a mencionar el mismo punto, cuando afirma que la región de Provenza ha sido devastada por la instalación de bases de cohetes militares²². En suma, Heidegger veían claramente la conversión del reino de la tierra en el reino de la industria pesada, pero desconocía el fundamento capitalista de ésta. Lo que se convertirá en una ignorancia de muy graves consecuencias personales y filosóficas.

Hay que reconocer en Heidegger que fue consciente de la devastación de la naturaleza que padecía el mundo; comprendía su relación con la industria y con la necesidad de conseguir nuevas fuentes de energía. La inconformidad que está debajo de su discurso es una queja acerca del modo cómo la industria moderna trata a la naturaleza, a los pueblos y a las *Heimats*. En aquellos años poco se trataba del tema de la naturaleza y de la ecología. Heidegger es un precursor de ello, aunque por muchos años pasó como un pueblerino que

¹⁷ *La pregunta por la técnica*, p. 17-18.

¹⁸ *El ser y el tiempo*, p. 84; *Sein und Zeit*, GA 2, p. 95.

¹⁹ Caminos de bosque, p. 12

²⁰ Heidegger, *Nietzsche*, p. 564.

²¹ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 23.

²² Heidegger, “Entrevista del *Spiegel*”, p. 70.

lamentaba el crecimiento de las urbes. Pero ello no era así. Hoy este tema ha tomado mucha fuerza como denuncia en contra del extractivismo y del despojo, los cuales en aquella época no eran vistos como tal, debido principalmente a que no eran denunciados y, sobre todo, a que la idea de progreso de la industria moderna que había en ese momento era una en la que la explotación de la naturaleza era un hecho positivo. La naturaleza estaba ahí para ser explotada.

El conflicto con Heidegger comienza cuando en su afán de combatir los estragos innegablemente destructivos de una industria que es abiertamente capitalista —aunque, como hemos insistido, este carácter capitalista es ignorado por nuestro pensador—, se suma a Hitler y al movimiento nacional-socialista, y al hacerlo no hace otra cosa sino lo contrario de lo que se había propuesto inicialmente, a saber, lo que irónicamente genera es agudizar la destrucción de la naturaleza y apoyar la destrucción de la *Heimat* alemana. Heidegger, al querer destruir una modernidad tecnificada mediante la propuesta nazi, no hace sino salvar irónicamente al sistema capitalista mismo. No está demás afirmar que cuando Heidegger se desentendió del nazismo, lo hizo animado por otras razones. Él sabía que el nazismo era un movimiento que se estaba volcando a la industria, a la técnica, pero no sabía en qué medida ocurría eso, y es probable que ésta no fuera la principal razón de su abandono en la confianza de la “revolución” nazi. Heidegger se alejó del nazismo pero no descreyó de las capacidades del *Führer*. Parece ser que Heidegger siempre confió en Hitler, no así en el nazismo. A Heidegger le sucedió lo mismo que a millones de alemanes desinformados: todos ellos creían que Hitler estaba siendo traicionado por sus colaboradores, que él estaba siendo engañado. Esta creencia se expresaba bajo el lema pronunciado cotidianamente por las masas alemanas: “¡Si el *Führer* llegara a enterarse de esto!”.²³

10.8.- Conclusión

Heidegger se sumó al nacional-socialismo, y lo debió hacer con total conocimiento de causa, convencido del contenido y de la forma. Se sumó al nazismo y lo hizo en conformidad con la información de la que disponía, aunque, en realidad, debía ser producto de la desinformación de la propaganda nazi, la cual estuvo a la altura de la ignorancia del

²³ Haffner, *Anotaciones sobre Hitler*, p. 48.

filósofo. Esto es necesario suponerlo, porque de otro modo no se explica la adhesión del filósofo al nazismo. Por eso es que Heidegger es un nazi en plena inconsciencia; es producto de su falta de consistencia teórica sobre los problemas de la sociedad capitalista de su época.

A Heidegger le sucedió lo que dice Gumbel que la pasó a todo mundo: “Es muy raro que las personas se dejen convencer por los hechos. En su gran mayoría las personas son arrastradas por los fuertes intereses del gran capital, matrimoniado con los militares, quienes son los que están detrás de la formación de la opinión pública a través de los periódicos, para huir de la dura realidad hacia el dulce reino de los cuentos de hadas”.²⁴

Heidegger, el filósofo que investigamos en este trabajo, no debía tener idea de que el nazismo tenía como fundamento económico a la industria pesada, carbonífera, química y petrolera; si lo advirtió, lo hizo demasiado tarde, quizá cuando poco antes o poco después del inicio de la Segunda Guerra. Su desconocimiento del fundamento capitalista de la modernidad era del mismo tamaño de su calidad filosófica. Heidegger, al igual que casi la totalidad de la población alemana, fue víctima de su propia ignorancia, del irracionalismo, del antisemitismo, de la demagogia, del nacionalismo, pero sobre todo de la mistificación que es inherente al capitalismo. Nunca tuvo la más mínima idea de que él estaba siendo víctima de la peor de las ironías de la época capitalista: él se embarcó en una lucha en contra de la ciencia y de la tecnología, se peleó abiertamente en contra de la modernidad, lo apostó todo por la “grandeza y la verdad interior” del movimiento nazi sin sospechar que el nazismo no tenía que ver con lo que él imaginaba, sino que contrariamente era un movimiento cuya verdad y grandeza se debía a que estaba diseñado para defender esa modernidad capitalista que el filósofo tanto criticaba y detestaba. Pero tampoco se crea que Heidegger fue víctima de la manipulación. En realidad, su error político estuvo a la altura de su propia ignorancia, independientemente de la demagogia y de la manipulación de las masas. En la Alemania nazi cada quien escuchó, vio y pensó lo que quiso escuchar, ver y pensar. Las ideas nazis se correspondían a la altura de las convicciones previas de las personas. De modo que los prejuicios de las personas fueron intitucionalizados por el

²⁴ E. J. Gumbel, *Vier Jahre politischer Mord*, pp. 92-93.

Es ist sehr selten, daß die Menschen sich durch die Tatsachen wirklich überzeugen lassen. Meistens ziehen sie vor, besonders, wenn wie hier, die mächtigen mit dem Militär verschwägerten Interessen des Großkapitals hinter der Bildung der öffentlichen Meinung durch die Zeitung stehen, aus der rauhen Wirklichkeit ins süße Reich der Märchen zu flüchten.

nazismo. Por esta razón, el nazismo estuvo a la altura de las creencias, prejuicios y falsos razonamientos de lo que las personas previamente creían saber del mundo. Así es que las personas se sumaron al nazismo porque en el fondo se trataba de ideas que eran compartidas por ellos mismos, sólo que el nazismo se encargó de sublimarlas con todo el aparato ideológico que podía desplegar. Por ello es que no se puede hablar propiamente de que el nazismo se encargó de engañar a los individuos; sólo les dio la razón públicamente a sus falsos prejuicios. Y Heidegger encontró en el nazismo aquello que él ya debía pensar con anterioridad sobre el mundo mismo y de cómo debía ser su transformación.

Bibliografía:

- Guerin, Daniel, *Fascismo y gran capital*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973, 444 pp., (Colección ciencia. Serie economía, 37).
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2006, 86 pp.
- Marcuse, Herbert, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 15-44.
- Yergin, Daniel, *La historia del petróleo*, trad. de María Elena Aparicio Aldazabal, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992, 1227 pp.

CONCLUSIONES GENERALES

Hemos mostrado, por una parte, la influencia que en el pensamiento de Heidegger desempeñó el ambiente social de su época. Resaltamos aspectos del complejo contexto histórico, económico, cultural y político, de los que en modo alguno estuvieron separados estos aspectos entre sí, sino que resulta muy significativo que los ámbitos de la historia, de lo social, de la cultura y de la política tenían en común una intersección a partir de la cual todos los conflictos, tensiones y contradicciones adquirirían su sentido y significado: el proceso de modernización capitalista de Alemania del último tercio del siglo XIX. Por otra parte, hemos mostrado que el pensamiento de Heidegger nunca fue ajeno a su entorno, sino que fue la ocupación indirecta con los problemas de orden fundamentalmente económico, social, político y cultural —en la medida en que son producto de la modernidad capitalista—, lo que marcó fuertemente algunas de sus preocupaciones filosóficas más conocidas, pues nuestro filósofo tenía ante sí una modernidad destructora a la que quiso hacerle frente al combatir la técnica, la ciencia, el modo de vida moderna, el arrasamiento de su identidad cultural de nacimiento, etc. Heidegger quiso rescatar el mundo tradicional de su comunidad; pero ello ya era imposible, de modo que intentó oponerse al embate de la modernidad, e intentó restituir un lugar para un habitar futuro.

Podemos afirmar que a Heidegger le toca vivir los dolores de parto —para ocupar una metáfora de Marx— de la época capitalista en Alemania, desde su primer proceso fuerte de industrialización, la de la Alemania Guillermina, la del último tercio del XX, pasando por la Alemania de posguerra, sobre todo la de la crisis social que provocó la primera posguerra y que dejó confundida a la mayor parte de la población, especialmente a aquellas personas que se encontraban en total estado de ignorancia y desarmadas para comprender lo que pasaba a su alrededor, y que esto será el elemento principal para que apoyen y se sumen al nazismo, ello aunado a sus prejuicios y sus previas posturas políticas conservadoras, y otras tantas dosis de irracionalismo social. Desde entonces, ya con el nazismo, Heidegger se embarca en una empresa llena de contradicciones a las que no les podrá hacer frente y que, junto con la sociedad alemana, se verá arrastrado a una guerra de consecuencias insólitas, para la que la conciencia social tampoco estará preparada para hacerle frente. Después de la Segunda Guerra, ya en los años 50's, vendrá el retiro de nuestro autor, lo hará a manera de

repliegue, una repliegue tanto asumido personalmente como también forzado por las circunstancias. No obstante, nuestro filósofo seguirá siendo productivo y continuará preparando el otro pensar, el de los poetas y pensadores, el del arte, el de la *Gelassenheit*, el del último dios.

Sostengo que Heidegger, a pesar de vivir en medio de todas estas contradicciones, es incapaz de reconocer el fundamento capitalista de las tensiones de su época. Ciertamente, pretextarán los conocedores del discurso del filósofo, nunca fue la intensión del pensador del Ser determinar la época actual desde el discurso económico y, mucho menos, hacerlo con pretensiones anti-capitalistas, sino que fiel a su labor onto-histórica, el filósofo alemán tenía su discusión en otra parte: comprender el ser de la época moderna en tanto que *Ge-Stell* y haciéndolo a partir de una reflexión acerca del Ser; discusión ésta que nunca se podrá empatar con el análisis que se hace desde el mundo óptico, mucho menos aún si se lleva a cabo en términos de una “modernidad capitalista”. Pero al sostener este punto, nos vemos llevamos al problema inicial del presente trabajo, y que al mismo tiempo representa una acusación que en su momento Marcuse hizo a Heidegger: sus planteamientos sobre la técnica y la modernidad resultarían ser “‘malas’ abstracciones, en el sentido de que no son medios conceptuales para comprender la concreción real dentro de lo aparente”.¹

Ciertamente no es posible poner de pie el pensamiento de Heidegger para hacerlo girar en torno a un eje diferente al de su propio pensamiento. Y ésta no ha sido la intensión de este trabajo. Pero no es posible limitarse a estudiar sólo a las respuestas para las que el pensamiento del filósofo sí está preparado, como tampoco es posible desechar todo su planteamiento ni despedirse de él por no poder dar respuestas concretas a las interrogantes de nuestra época. Sostengo que se debe ubicar a nuestro autor en medio de las contradicciones de la modernidad capitalista; observar cómo fue que la naciente época capitalista en Alemania logró impactar y conformar en alguna medida el propio pensamiento filosófico de Heidegger y, ante ello, notaremos que él no pudo responder a este proceso de modernización sino con su actitud política. Por ello, el estudio del pensamiento de Heidegger no se puede separar del análisis general de la historia de la sociedad.

¹ Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger*, p. 218.

Hemos visto cómo es que hay un conjunto de planteamientos en la obra de Heidegger —planteamientos que tienen que ver con su arraigo al mundo campesino— que son presentados por la academia como si se tratara de un mero dato biográfico curioso, irrelevante, de segundo orden sin mayor relevancia filosófica; pero sostengo que si estos postulados se plantean y se integran en medio un estudio que los hace girar en torno al ambiente económico material de aquel momento, el cual retrate el instante en que se enfrentan dos modos de vida, uno tradicional y pre-moderno, y otro moderno pero abiertamente capitalista; podrá observarse, entonces, que Heidegger está nutriendo involuntariamente su discurso del contexto de la modernidad capitalista.

“No lo saben, pero lo hacen”, escribe Marx en *El capital*, cuando trata sobre el carácter fetichista de la mercancía. Piénsese que el apartado sobre el fetiche es importante porque muestra que la mistificación, como forma de inversión de la realidad, es una característica propia de todo fenómeno mercantil, más aún si la época es capitalista. Esto quiere decir que la mayoría de los seres humanos no tienen conciencia de su situación y de su entorno real. Heidegger, al igual que millones de nosotros, es un ser que desconoce los mecanismos de actuación y de enajenación del capital. Nuestro autor, en este sentido, padece las consecuencias de la mistificación, como forma de inversión de la realidad, que le impedirían ver el origen de los conflictos sociales y, en cambio, lo que él hará será atribuirlos a otro fenómeno.

El conflicto con Heidegger radica en que en él los temas de la ciencia moderna, de la técnica moderna, del industrialismo y del maquinismo aparecen como si fueran la causa de todos los males, como si fueran el origen de los problemas y no el resultado de una consecuencia. Sostenemos aquí que estos fenómenos son provocados por el capitalismo mismo. De modo que el tema del *Ge-Stell* aparecería como una explicación sustitutiva e insatisfactoria para comprender la dinámica de la modernidad. Como hemos visto, Heidegger desconocía el fundamento capitalista de la modernidad, y, a su vez, ignoraba también el fundamento económico y material de la modernidad. Esto es importante, porque será este desconocimiento lo que lo conduzca a una serie de equívocos en sus posturas no sólo políticas sino también filosóficas sobre la modernidad y la técnica.

Sostengo que Heidegger es un típico personaje social del siglo XX, a quien la modernidad le destruye su modo de vida tradicional. Esto hace que Heidegger trate de

temas que se convertirán en fundamentales para el inicio del siglo XXI —la defensa de la tierra, de la naturaleza, del terruño y de los cosmos tradicionales—, y si ello es así fue porque, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, él contaba con su perspectiva anti-moderna, de manera que su conservadurismo y su provincianismo hicieron que él estuviera desengañado de la modernidad y que no tuviera ningún tipo de esperanza depositada en las promesas del siglo XX. En ello no se equivoca Compagnon²: los anti-modernos suelen ser más modernos porque se debaten entre el pre-modernismo y el ultra-modernismo; sus posturas parten de una decepción y desesperanza total acerca de la modernidad en curso y por ello mismo pueden ir más allá de la ingenuidad moderna y trascender la modernidad actuante. De este modo, a la modernidad le es consustancial una anti-modernidad que vive dentro de ella. Es una corriente contraria a la modernidad, invisibilizada y denostada, pero que intenta trabajar en contra de la modernidad pero haciéndolo desde dentro, es decir, no puede estar fuera de ella.

En lo que corresponde a su anti-modernismo, es posible afirmar que la de Heidegger es una reacción, una resistencia al mundo moderno, a todo lo que ella representaba claramente para el siglo XX: científicismo, progreso, capitalismo, racionalismo, ilustración, citadinitismo, técnica, universalismo, etc. Sin embargo, Heidegger, como buen anti-moderno, es él mismo moderno, moderno a su pesar; moderno pero en conflicto con la modernidad. Es alguien que no se quiere dejar llevar ni engañar por la modernidad. El anti-modernismo de Heidegger lo hace ser consciente de uno de los rasgos distintivos de la modernidad, a saber, el desarraigo. El filósofo alemán quiere superar en su conjunto a la época moderna y a la época técnica. Hoy una postura de anti-modernidad como la de Heidegger está destinada a la condena justamente por impracticable, por contener un radicalismo que la expulsa del mundo real y concreto, pero no por su falta de razón.

Su inconformidad ante la modernidad hará de Heidegger un personaje comprometido políticamente. Intentará tanto de forma individual como colectiva reaccionar ante tal destrucción, e intentará recomponer lo destruido; pero hacerlo era imposible. De modo que lo que Heidegger hará por el resto de sus días es improvisar formas de reivindicar su mundo tradicional. Algunas veces lo hará sólo como queja o denuncia, pero otras veces lo hará

² Antonine Compagnon, *Los antimodernos*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 13 y ss.

colectivamente, ello conducirá a que nuestro autor derive en el nazismo, el único proyecto político al que Heidegger pudo sumar esfuerzos, y, como sabemos, fracasará, por el desconocimiento que nuestro autor tenía tanto sobre lo irracional del nazismo como sobre el fundamento capitalista de éste.

El pensamiento de Heidegger es sintomático de la típica actitud reaccionaria ante los estragos de la modernidad. El problema con el pensamiento reaccionario es que es regresivo o retardatario en la medida en que, como escribe Lukács³, convierte el problema en la solución. El conflicto se agrava aún más si se considera que esta actitud reaccionaria, en la época a la que nos estamos refiriendo, se encuentra condicionada específicamente por el capitalismo, de manera que se engarza con su expansión imperialista, con la lucha de clases de la época, la expansión de los monopolios capitalistas, la creación de un Estado autoritario, la consolidación de la derecha y con el ataque a la izquierda, el socialismo y el marxismo, etc. El anti-modernismo de Heidegger, aunque contradictorio y ambivalente, hubiera tenido sentido sino él no hubiera elegido derivar en el nazismo.

Al respecto, es importante insistir en que el compromiso nazi de Heidegger es una consecuencia directa e, incluso, ineludible de su pensamiento. No es un error, como sostienen los heideggerianos o como sostiene el propio Heidegger. Entre 1933 y quizá 1935 hubo una afinidad mutua entre Heidegger y el nazismo. El filósofo comprendió que el nazismo era el único movimiento capaz de salvar y construir una *Heimat* en medio de la destrucción moderna; y, por su parte, el nazismo pensó que Heidegger podría convertirse en un filósofo oficial del movimiento. De esta manera, Heidegger se convierte en un ultra-nazi, que está más allá del nazismo oficial, debido a que está convencido de que el nazismo está en lo correcto pero que su discurso cientificista tiene un vacío ontológico serio, pero que puede remediarse en la medida en que él podría aportar al nazismo su propio discurso ontológico. Heidegger percibe que él puede rendir servicio al movimiento aportando su propio pensamiento. Sin embargo, fue el nazismo el que se dio cuenta de que el pensamiento del filósofo no le servía en lo absoluto y dejó de poner su atención en él. Heidegger, por su parte, tardará en darse cuenta de que había puesto sus esperanzas en el movimiento equivocado; a él le llevará mucho más tiempo, al menos un década, darse

³ Georg Lukács, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 83.

cuenta de que su apuesta había sido equivocada. Quizá se dio cuenta por completo sólo hasta el fracaso del final de la guerra.

La gran ironía en el compromiso político de Heidegger radica en la serie de confusiones y de equívocos que lo hicieron posible. Él, al igual que millones de alemanes, se sumó libre, autónoma y conscientemente al nazismo pero por mera ignorancia, por irracionalismo, por su desconocimiento acerca del compromiso de los nazis con el capitalismo monopólico, porque prefirió pasar por alto el profundo racismo del nazismo, además de que su conciencia estuvo siendo manipulada por la propaganda nazi. Heidegger, al igual que muchos pequeño-burgueses, se sumó al nazismo no sólo porque coincidía en muchas de las ideas de éste, sino también porque había mucha ignorancia en él, lo que posibilitó que fuera azuzado con la idea de que con el marxismo y el comunismo la sociedad alemana sería llevada a una catástrofe.

Heidegger es, pues, en muchos sentidos un pequeño-burgués, pero muy cercano al mundo campesino, como sabemos. Era alguien que se movía fácilmente entre dos grupos sociales, el de la intelectualidad alemana conservadora, ascendente, citadina y “burguesa”; pero predominantemente era alguien que se sentía a sus anchas en el mundo agrícola y tradicional de la primera mitad del siglo XX. Heidegger proviene de una familia artesana de Messkirch, un pequeño poblado enclavado en una región que por aquellos años era pobre en Alemania. No se sabe mucho de sus rasgos más íntimos, pero debía tener las mismas características del ambiente del catolicismo provincial, autoritario y retrograda, del pequeño-burgués de provincia. Como es ampliamente conocido, él mismo reivindicaba este mundo tradicional en su forma de vestir, en su lenguaje filosófico o en su propio pensamiento.

Heidegger quería pasar por ser “gente sencilla”. Conocidas son las expresiones sobre su apariencia. Cuando sus alumnos lo conocían por primera vez, no se imaginaban que se trataba el afamado profesor Heidegger. Sus alumnos coinciden en que su apariencia era la de un campesino. Era de estatura baja y de piel morena; no era rubio ni robusto. Su apariencia física no se correspondía con el porte de un filósofo académico, una profesión que por aquellos años era típicamente burguesa. Al respecto escribe Gadamer lo siguiente:

[...] su aspecto exterior no correspondía a la imagen que se tenía de un filósofo. Me acuerdo cómo lo conocí en la primavera de 1923 [...] Fui a verlo en su locutorio en la Universidad de Friburgo. Justo cuando entré en el pasillo que llevaba a su despacho, vi que alguien salió de él, que fue acompañado hasta la puerta por un hombre bajito y moreno, y me quedé afuera esperando pacientemente porque creí que otra persona estaba aún con Heidegger. Pero este otro era Heidegger mismo. Era, ciertamente, alguien diferente de aquellos que hasta entonces había conocido como profesores de filosofía. Me parecía que más bien tenía aspecto de un ingeniero, de un experto técnico: escueto, cerrado, lleno de energía concentrada y sin la suave elegancia cultivada del *homo literatus*.⁴

Sobre este mismo punto, escribe Safransky sobre Heidegger:

Despide el “olor de la gente sencilla”. Y eso seguirá siendo así. Todavía en los años veinte en Marburgo, cuando ya ha pasado a ser el rey secreto de la filosofía en Alemania, algunos compañeros y estudiantes que no lo conocen, llegan a confundirlo con el instalador de la calefacción o con el conserje.⁵

Esta cita de Gadamer, más allá de redundar en lo anecdótico, habla de una figura que el propio Heidegger se esforzó por construir de sí mismo. Acertadamente escribe Safransky: “¿Mistificación de sí mismo? En todo caso late allí el intento de atribuirse un origen del que sería grato proceder”.⁶ No obstante, los aspectos sociológicos ritualistas de Heidegger se encuentran palpablemente en su filosofía y en actitudes cotidianas.

En lo político Heidegger era una anti-demócrata y no sólo porque, como sabemos, en las democracias liberales las masas pueden tomar decisiones producto de la manipulación, sino porque es un conservador, que cree en la voluntad de un ente llamado “comunidad”. Por otra parte, Heidegger es un conservador, y como todos ellos es antimarxista, sostiene una crítica a la ilustración, se opone al individualismo proveniente del liberalismo económico, critica el carácter progresista del tiempo, y, al igual que otros tantos conservadores de su época crítica el capitalismo pero en la medida en que sólo lo comprende como un sistema monetarista, tecnificante y que explota los suelos de cultivo y destruye el hogar, la *Heimat*. Este último punto lo llevará a leer en la ideología *völkisch* o

⁴ H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 28-29.

⁵ Rüdiger Safransky, *Un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 47.

⁶ Safransky, *Un maestro de Alemania*, p. 27.

nacionalista y patriótica de los nazis un intento de recuperar la *Heimat*, y, como sabemos, se equivocará profundamente.

La actitud de aferrarse a su mundo tradicional fungió para las poblaciones campesinas para garantizar la estabilidad de su mundo. Sin esta actitud de autoprotección y autodefensa, las comunidades hubieran desaparecido más rápidamente de lo que lo hicieron. En efecto, desde siempre las poblaciones campesinas han debido padecer los efectos negativos de vivir en medio relaciones asimétricas de poder, abusos y explotaciones, subalimentación, la necesidad de producir fondos de renta para un superior, relaciones sociales estamentales. Con el capitalismo, el campesinado vio derrumbarse su mundo al no poder satisfacer las exigencias al interior de su sociedad y las demandas del exterior capitalista. Desde entonces el capitalismo sólo ve en el campesinado y en su tierra fuerza de trabajo y medios de producción.

El pensamiento de Heidegger coincide con el momento que las sociedades tradicionales deben renovarse ante los embates de la modernidad. Esto produce ambigüedades y tensiones en nuestra postura sobre Heidegger. En cierta medida, Heidegger ha sido malinterpretado a partir de los presupuestos de la modernidad del siglo XIX y XX. *Heimat* no tiene un significado romántico —en el uso despectivo de la palabra romántico— ni mucho menos se trata de una actitud o sentimiento nostálgico. Para Heidegger el habitar no es un dónde, sino un cómo. Y los terruños tienen una función reproductiva dentro de las llamadas sociedades tradicionales; éste es su objetivo. La *Heimat* en este sentido era para Heidegger un espacio político, cultural, identitario, además de que era es el modo de habitar humano y el lugar donde compartimos con los demás. El problema con Heidegger es que recurre a la *Heimat* como legitimadora de la base de su pensamiento —y de sus acciones—. Ello es comprensible, pero también es un error: hacía falta sólo fundamentar filosóficamente su proyecto, pero Heidegger decide llevarlo a la práctica al adherirse al nacionalsocialismo.

En Heidegger la idea de una “comunidad histórica” tiene al menos dos grandes definiciones, una que podríamos denominar política y otra que podríamos denominar histórico identitaria. La primera acepción de comunidad histórica se relaciona con los años en los que Heidegger estuvo comprometido con el nacional-socialismo; la segunda, que

parte del fracaso del Estado nazi, sostiene que toda comunidad humana posee una historia en la cual se encuentra arraigado el modo de ser de esa comunidad.

En suma, Heidegger interactúa con la modernidad capitalista, de modo que varios aspectos importantes de su pensamiento, resultan ser una consecuencia de las contradicciones de aquella. Lo que hicimos fue ocupar la figura de Heidegger para acceder a un fenómeno social que tuvo lugar en el siglo XX, pero que pocas veces se encuentra reseñado: el desarraigo de la modernidad. Insisto en que nuestro filósofo es un personaje social del siglo XX, que se encuentra ya delineado y trabajado por la sociología o por los estudios culturales, y que representa al mundo campesino ya vencido, a las sociedades tradicionales y conservadoras. .

Heidegger, por otra parte, también nos ayuda a comprender la consistencia contradictoria de la modernidad. La modernidad es un hecho ambiguo, puede aparecer tanto positiva como negativamente. Por ello, en la medida en que la voz de Heidegger se alza desde lo anti-moderno, nos revela las características negativas de la modernidad, particularmente acentuando aquellos fenómenos que hablan de una modernidad destructora de las identidades tradicionales.

Marx ya había hecho notar el hecho catastrófico para las sociedades pre-capitalistas que representaba el capitalismo. El principio básico del capitalismo consiste en apropiarse de todos aquellos ámbitos no capitalistas: de la fuerza de trabajo que aún no está integrada en el mercado, eliminar las relaciones sociales que estorban al principio básico de alcanzar la acumulación de riqueza por encima de todas las cosas; ocupar violentamente las tierras para explotarlas; perfeccionar la tecnología para que produzca plusvalor en el mínimo tiempo y el más bajo costo, etc. Se trata de hechos sociales en lo que Marx pone el acento en el impacto económico, material y tecnológico para el capitalismo y, aun cuando ciertamente denuncia las consecuencias sociales, no enfatizará las consecuencias identitarias de este fenómeno por la naturaleza misma de sus estudios y, sobre todo, por la convicción política de la que parten los comunistas: la creación de una sociedad nueva; no la restauración de las relaciones sociales pasadas.

Pero Heidegger se interesa sólo por el tema de la identidad. En este sentido nos permite observar temas que están trabajándose sobre todo en las dos últimas décadas: las consecuencias del despojo capitalista. El capitalismo posee, pues, una consistencia

destruktiva: la desarticulación de las relaciones sociales, la destrucción de la naturaleza, la precarización del trabajo, el cambio de la conciencia de los individuos, etc. La modernidad capitalista actual es una estructura de subsunción real, de sometimiento total y desesperante no sólo del trabajo sino de la conciencia de los individuos, de las identidades social, de control de la politicidad social, de desarticulación de los valores positivos de las sociedades pre-capitalistas, etc. En suma, hemos conseguido también el beneficio de descubrir la naturaleza misma del capitalismo a través de un estudio sobre Heidegger. Hemos mostrado los resultados de hacer interactuar la desconfianza y la aversión de un anti-moderno con el carácter destructivo de lo social de la modernidad capitalista.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Bauer, Otto, *et al.*, *Fascismo y capitalismo. Teorías sobre los orígenes sociales y la función del fascismo*, selección de W. Abendroth, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972, 193 pp.
- Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, México, Itaca, 2013, 107 pp.
- Echeverría, Bolívar, “Definición de modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, pp. 13-33.
- Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El equilibrista, 1995, 201 pp.
- Echeverría Bolívar, *Modernidad y blaquitud*, México, Era, 2010, 243 pp.
- Georgius Agricola, *De re metallica*, Salisbury House (Londrés), *The mining magazine*, 1912, 640 pp.
- Guerin, Daniel, *Fascismo y gran capital*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973, 444 pp., (Colección ciencia. Serie economía, 37).
- Haffner, Sebastian, *Anotaciones sobre Hitler*, trad. de Ma. Esperanza Romero y Richard Gross, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2002, 215 pp., (Círculo de lectores).
- Haffner, Sebastian, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, trad. de Belén Santana, Barcelona, Booket-Planeta, 2014, 312 pp., (Divulgación. Biografías y Memorias, 3132).
- Haffner, Sebastian, *La dimensión Hitler*, trad. de Josefina Parra, México, Lasser Press Mexicana, 1980, 203 pp.
- Hobsbawm, Eric, *La era del capital (1848-1875)*, 6ª ed., trad. de A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, Buenos Aires, Crítica, 2010, 359 pp.
- Hobsbawm, Eric J., *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Crítica, 2010, 334 pp., (Biblioteca de Bolsillo, 149).
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2006, 86 pp.

- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, 303 pp.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer, 2016, 275 pp.
- Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1967, 707 pp.
- Lukács, Georg, *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, edición de Jürgen Jahn, Berlín-Weimar, Aufbau Verlag, 1989, 461 pp.
- Luxemburgo, Rosa, *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967, 454 pp., (Colección de ciencias económicas).
- Marcuse, Herbert, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 15-44.
- Marcuse, Herbert, *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos*, trad. de Manuel Romero Cuevas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 230 pp., (Clásicos del Pensamiento, 72).
- Marx, Karl, *El capital*, México, Siglo XXI, 2005, t. I, vol. 3, p. 804.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 1992,
- Mumford, Lewis, *El pentágono del poder. El mito de la máquina. Volumen II*, trad. de Javier Rodríguez Hidalgo, Madrid, 2011, Pepitas de Calabaza, 799 pp.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, trad. de Constantino Neumann, Franz, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez, México, FCE, 2005, 583 pp., (Sección de Política y Derecho).
- Reich, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo*, trad. de Roberto Bein, Barcelona, Bru-guera, 1980, 439 pp.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2004, T. I, p. 284
- Sombart, Werner, *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza, 1998, 371 pp.
- Thompson, E. P., *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, 607 pp.
- Yergin, Daniel, *La historia del petróleo*, trad. de María Elena Aparicio Aldazabal, Buenos Aires, Javier Vergara, 1992, 1227 pp.
- Aznar de Acevedo, Madrid, Alianza, 1979, 522 pp., (Alianza Universidad).

Wolff, Eric, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971, 151 pp. (Nueva Colección Labor, 126).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Börsig-Hover, Lina, “Martin Heidegger und die Philosophie: Unterwegs zur Heimat”, en Lina Börsig-Hover (editora), *Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag*, Spaichingen, Börsig Verlag-Fridingen a.D., 1989, pp. 13-23.
- Diaconu, Mădălina, “Die gestaltende Leere bei Chillida und Heidegger”, *Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, pp.285-309, (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, 4).
- Espinet, David y Tobias Keiling (eds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*, Gotinga, Vittorio Klostermann, 2011, 300 pp., (Heidegger Forum, 5).
- Espinet, David y Toni Hildebrandt (eds.), *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*, München, Wilhelm Fink, 2014, 279 pp.
- Faden, Gerhard, *Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1986, 229 pp., (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, XXVI).
- Fistetti, Francesco, *Heidegger und die Utopie der Polis*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, 235 pp., (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen, 50).
- Fritsche, Johannes, *Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus in Heideggers Sein und Zeit*, Baden, Nomos, 2014, 342 pp., (Studien zur Politischen Soziologie, 26).
- Gasché, Rodolphe, “Mal assuré: du dentin de l’Europe”, Gérard Bensussant y Joseph Cohen (eds.), *Heidegger. Le danger et la promesse*, París, Éditions Kimé, 2006, pp. 195-210.
- Gudopp, Wolf-Dieter, *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von „Sein und Zeit“*, Berlin, Akademie Verlagm 1983, 236 pp., (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, 102).
- Guzzoni, Ute, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, München, Verlag Karl Alber, 2009, 179 pp.
- Heidegger, Heinrich y Pierfrancesco Stagi, *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*, Meßkirch, Gmeiner, 2012, 140 pp.

- Helting, Holger, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1999, 715 pp., (Philosophische Schriften).
- Hemming, Laurence Paul, *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Illinois, Northwestern University Press, 2013, 308 pp.
- Herrmann von, Friedrich-Wilhelm, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan Georg*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, 328 pp.
- Herrmann von, Friedrich-Wilhelm, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, 380 pp.
- Ihde, Don, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*, New York, Fordham University Press, 2010, 155 pp., (Perspectives in Continental Philosophy. Philosophy/Media Studies).
- Jamme, Christoph y Karsten Harries (eds.), *Martin Heidegger. Kunst, Politik, Technik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992, 338 pp.
- Kobayashi, Nobuyuki, *Heidegger und die Kunst im Zusammenhang mit dem Ästhetikverständnis in der japanischen Kultur*, Colonia, Edition Chōra, 2003, 238 pp., (Reihe für asiatische und Komparative Philosophie, 7).
- Köchler, Hans, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1978, 157 pp., (Monographien zur philosophischen Forschung, 158).
- Lechner, Jörg-Johannes, *Martin Heidegger — „Ein Denker in dürftiger Zeit“*. *Philosophisch-anthropologische Studien zu Heideggers Fundamentale Ontologie*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2015, 220 pp., (Schriftenreihe. Boethiana. Forschungsergebnisse zur Philosophie, 118).
- Lee, Seu-Kyou, *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, 209 pp., (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, 278).
- Maidika Asana Kalinga, Jules, *Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2013, 239 pp., (Pensée Africaine).
- Mora, Francesco, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Milano, Mimesis Edizioni, 2011, 508 pp., (Mimesis. La scala e l'album).
- Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2007, 592 pp.

Nitsche, Martin, *Die Ortschaft des Seins. Martin Heideggers phänomenologische Topologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, 128 pp., (Orbis Phaenomenologicus. Studien, 33).

Pöggeler, Otto, *Hermeneutik der technischen Welt. Eine Heidegger-Interpretation*, Lüneburg, Unibuch Verlag, 2000, 37 pp., (Lüneburger Universitätsreden, 3).

Riis, Søren, *Zur Neubestimmung der Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, 304 pp., (Basler Studien zur Philosophie, 17).

Vietta, Silvio, *“Etwas rast um den Erdball...” Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015, 222 pp.

Zimmermann, Hans Dieter, *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, München, Verlag C. H. Beck, 2005, 173 pp.

CORRESPONDENCIA

Heidegger, Martin, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwestern (1921-1967)*, edición y comentarios de Jörg Heidegger und Alfred Denker, Friburgo-München, Karl Alber, 2013, 213 pp., (Martin Heidegger Briefausgabe. Abteilung I. Private Korrespondenz. Band 1).

Heidegger, Martin y Ernst Jünger, *Briefwechsel. Briefe 1949-1975*, editados por Simone Maier, Stuttgart, Klett-Cotta/Vittorio Klostermann, 2008, 316 pp.

DICCIONARIOS SOBRE HEIDEGGER

Dahlstrom, Daniel O. *The Heidegger Dictionary*, London, Bloomsbury, 2013, 312 pp.

Vaysee, Jaen-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007, 189 pp.

Luxemburg, Rosa, “Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus”, *Gesammelte Werke*, volumen 5 (*Ökonomische Schriften*), edición del Institut für Marxismus-Leninismus Leipzig, Dietz Verlag Berlin, 1975 (1913), pp. 5-411. [CC 7915 L915 W4-5] Grimm center

OTRAS

Biemel, Walter y Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, 458 pp.

- Givsan, Hassan, *Heidegger — das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, 736 pp.
- Givsan, Hassan, *Zu Heidegger. Ein Nachtrag zu „Heidegger — das Denkender Inhumanität“*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, 185 pp.
- Grosser, Florian, *Revolution denken. Heidegger und das Politische. 1919 bis 1969*, München, Verlag C. H. Beck, 2011, 567 pp.
- Hempel, Hans-Peter, *Heideggers Weg aus der Gefahr*, Messkirch, Armin Gmeiner Verlag, 1993, 152 pp.
- Henschen, Tobias, *Gebraucht oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode*, Tübingen, Mentis Verlag, 2010, 403 pp.
- Hübner, Benno, *Martin Heidegger — ein Seyns-verrückter*, Viena, Passagen Verlag, 2008, 144 pp., (*Passagen Philosophie*).
- Lemke, Anja, *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2002, 596 pp.
- Frommhold, Erhard (ed.), *Kunst im Widerstand. Malerei, Graphik, Plastik. 1922-1945*, Dresden, Verlag der Kunst Dresden, 1968, 584 pp.