

AL MARGEN DE "CARTA SOBRE EL HUMANISMO"

Angelo Papacchini

"La ausencia de patria deviene un destino mundial. Por eso es necesario pensar este destino desde el punto de vista de la historia del Ser. Así lo que Marx, partiendo de Hegel, ha reconocido en un sentido esencial y de gran importancia, como la alienación del hombre, hunde sus raíces en la ausencia de patria del hombre moderno"(1)

Es interesante, antes que todo, subrayar la estrecha relación instaurada aquí entre Hegel y Marx, y en un terreno tan peculiar como la temática de la alienación. Entre los dos no hay rupturas sino un proceso y un

(1) M. HEIDEGGER, La Carta sobre el Humanismo, Buenos Aires, 1958 p.48

desarrollo unitario, lineal en cuanto "Hegel pensó antes que nadie, en la Fenomenología del Espíritu, la esencia metafísica y moderna del trabajo como el proceso organizándose a sí mismo de la producción incondicionada, es decir como la objetivación de lo real por el hombre experimentando él mismo como subjetividad" (2) y así abre la vía a la concepción marxista, cuya esencia Heidegger sitúa en la "determinación metafísica según la cual todo ente aparece como materia de un trabajo dado" (3).

Y las mismas diferencias, aparentemente tan radicales, no pueden ocultar la base y el horizonte común en que ambos se mueven: "por el hecho de que Marx, en contraposición a Hegel, vea la esencia de lo real no en el Espíritu absoluto que se entiende a sí mismo, sino en la actividad productora del hombre (de sí y de sus medios de vida) su antítesis frente a Hegel se extrema, pero aún en esa contraposición se queda Marx dentro de la metafísica hegeliana" (4). Tanto Hegel como Marx se mueven en el ámbito de la metafísica moderna de la subjetividad, caracterizada por la objetivación del Ser, por su reducción a la presencia constante frente a un ente privilegiado, el 'subjetum' que se pone como fundamento

(2) Ibid., pág. 49.

(3) Ibid., pág. 49.

(4) M. HEIDEGGER, "Grundsätze des Denkens", cit. desde K. Axelos, Einführung in ein künftiges Denken, M. Niemeyer, Tübingen, 1966, pág. 32.

absoluto de todo lo real y, con su capacidad de re-presentarlo en cualquier momento, defiende contra la amenaza de la no-presencia su certidumbre y su seguridad, su dominio incontrastado sobre la totalidad de lo existente. Los dos pertenecen a la "Época de la imagen del mundo", que es también la edad de la técnica, puesto que la transformación del mundo en imagen y del hombre en sujeto, que ahora ocupa el lugar que en la ontología antigua correspondía a la sustancia y al acto puro, abre la vía "al imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado", que no encuentra límites puesto que "propia de la esencia de la subjetividad del sujeto y del hombre en cuanto sujeto es la absoluta deslimitación del dominio de la objetivación posible, y el derecho de decidir sobre ésta" (5).

El 'Principio de razón' hace valer todos sus derechos y reclama la reducción de la totalidad del ente a su fundamento: la actividad representadora y transformadora del sujeto.

Este modelo está presente en la lectura heideggeriana de la Introducción a la Fenomenología del Espíritu, en su interpretación de la experiencia de la conciencia como 'parousía' del Absoluto, del Espíritu como "autocertidumbre del representar respecto de sí mismo y de lo por él representado" y del concepto marxista del trabajo como producción

(5) M. HEIDEGGER, "La época de la imagen del mundo", en Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires, 1969, pág. 96.

incondicionada, expresión de la esencia de la técnica.

A esta primera reducción de Marx a Hegel y de los dos a la perspectiva unitaria de la metafísica moderna de la subjetividad, con la buena compañía de Kant, de Fichte y hasta de Nietzsche, la que los hace incapaces de problematizar seriamente la edad de la técnica y de superarla (6), sigue la otra, la reducción de la metafísica moderna y del marxismo, como ejemplo concreto, a un tipo de humanismo.

"Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace fundamento de ella. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del ente sin plantear la cuestión del Ser, es metafísica" (7). Las diferentes concepciones antropológicas y humanistas, aún en la variedad de su caracterización del hombre (religiosa, idealista, materialista) "están sin embargo de acuerdo en este punto: que la humanista del homo humanus está ya determinada a partir de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo es decir del ente en su totalidad" (8).

El humanismo aparece así como una consecuencia del olvido del Ser, lo que caracteriza las diferentes etapas de la historia de la metafísica;

(6) Pues el pensamiento de los dos "tuvo que evolucionar a la sombra de la esencia de la técnica por lo cual no llegaron nunca al campo libre para meditar suficientemente sobre esta esencia". En M. Heidegger, Qué significa pensar? Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 29.

(7) M. HEIDEGGER, La carta sobre el humanismo, ed. cit. pág. 28.

(8) Ibid. pág. 28.

y como esta no sólo "no plantea la pregunta de la verdad del Ser, sino también impide que sea planteada en la medida precisamente en que la metafísica persiste en el olvido del Ser" (9) así se muestra todo humanismo incapaz de preguntarse, bajo una forma más originaria, por la esencia del hombre. "Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo ya sabe lo que es el hombre, y en consecuencia no puede preguntar nunca quien es" (10) ni podrá nunca experimentar su esencia como 'ek-sistencia', como habitación 'ek-statica' en la cercanía del Ser.

Metafísica y humanismo, a causa de su común olvido de la verdad del Ser, son así incapaces de situar "a suficiente altura la dignidad del hombre" (como ente divino, racional, persona, dueño incontrastado del ente) ya que dejan en el olvido su procedencia esencial. Metafísicamente se sitúa al hombre al interior del ente como un ente entre otros, por más privilegiado que se le considere al presuponerse su esencia como comprensible por sí misma; no es pensado en la única dimensión en la cual de verdad él se distingue de los demás entes: como "el lugar de aclaración del Ser".

La relación entre metafísica y humanismo se vuelve aún más clara y evidente en la última etapa del olvido del Ser, en la metafísica de la subjetividad, en la era de la técnica (a la que pertenece Marx), cuando

(9) Ibid. pág. 53.

(10) M. HEIDEGGER, Sendas perdidas, ed. cit. pág. 98.

el hombre se instala como la medida y el centro del Ser, el dueño absoluto e incontrastado de la naturaleza y donde la aparente riqueza de su dominio le impide la apertura a su dimensión más auténtica, a la pobreza de la "ek-sistencia", como guardia y custodia de la morada del Ser.

Resulta ahora claro, cómo esta identificación entre marxismo y metafísica humanista, planteada bajo la apariencia de un diálogo 'fructífero', distinto de las baratas e ingenuas refutaciones del materialismo, trae como consecuencia lógica la necesidad de su superación; y si el marxismo logra evidenciar la falta de hogar y de patria del hombre moderno, su radical alienación, en su horizonte humanista queda necesariamente oculta su raíz profunda, su articulación con la historia del olvido del Ser, como también queda oculta la única manera posible de superarla. "Frente a la esencial ausencia de patria que afecta al hombre y para el pensar histórico-ontológico, el destino futuro del hombre se revela en que él tiene que descubrir la verdad del Ser y ponerse en el camino de su descubrimiento" (11).

Y en este camino toda metafísica y todo humanismo se revelan como un obstáculo en cuanto "ninguna metafísica, sea idealista, materialista o cristiana puede según su esencia ni en virtud de los solos esfuerzos que intenta para desplegarse, juntarse con el destino; quiero decir alcanzar y reunir en el pensar aquello que del Ser está actualmente realizado" (12).

(11) M. HEIDEGGER, Carta sobre el humanismo, ed. cit. pág. 50.

(12) Ibid. pág. 50.

Quizás no sea casual que en las lecturas humanistas de Marx no haya sido extraño, directa o indirectamente, el influjo heideggeriano (Sartre, Lowith, Marcuse, Kostas Axelos). Es interesante detenernos algo sobre éste último, tanto para reencontrar (en forma más simple y trivial) todos los temas de la Carta, como para mostrar la manera en que una lectura humanista de Marx se articula coherentemente con la necesidad de su superación en la confrontación, pretendidamente neutral y objetiva, entre Marx y Heidegger.

"El sentido explosivo, el "meollo" del marxismo hay que buscarlo, según Kostas Axelos, en los Manuscritos del 44 (que "es y sigue siendo el texto más rico en pensamiento de todas las obras marxianas y marxistas") y, concretamente, en el concepto de alienación en sus varios aspectos: religioso, político, económico, humano. Marx parte "del análisis y de la crítica de la alienación del ser del hombre y desemboca en la previsión técnica de la reconciliación universal, reconciliación del hombre con la naturaleza y con su naturaleza" (13).

Todo el marxismo queda así reducido al drama de la pérdida y de la reconquista de la unidad y de la totalidad, drama que, por lo demás, es sólo aparente en cuanto la descripción marxista de la tragedia de la alienación deja ya entrever el feliz término de la reconciliación universal, del nacimiento del hombre total: "cuanto más radical y

(13) K. AXELOS, Marx pensador de la técnica, Fontenella, Barcelona, 1969, pág. 7.

negro es el pesimismo de Marx en lo que concierne al pasado y al presente, más desbocado es su optimismo rosa respecto al nuevo mundo". En este sentido Marx sería "idealista, romántico, anarquizante", sobrevolando proféticamente "la historia universal para desalienarla en el pensamiento" (14).

Este modelo de lectura pretende encontrar el núcleo del marxismo en una concepción hegeliano-fuerbachiana de la alienación, basándose en ciertos pasos de un manuscrito juvenil. Al concebir la alienación como pérdida de la "naturaleza" y "esencia" del hombre, olvidando la ironía contra el "hombre en general" de la Ideología alemana, una tal interpretación, inocente solo en apariencia, revela su verdadera intención al intentar una confrontación entre Marx y Heidegger.

"Marx no trasciende la fase de la metafísica de la subjetividad" repite K. Axelos con Heidegger, y por eso, aunque vea justamente que el hombre moderno "es un ser sin ser, sin lugar alguno", apátrida, desconoce la causa; su inversión de la metafísica de occidente, con la negación del primado de lo suprasensible y privilegiando "lo sensible, lo históricamente físico y material" se queda dentro del horizonte de lo que pretende superar.

Por eso puede concluir que lo que el humanismo marxista "no ve ni puede ver es que tal vez el cosismo, la reificación, el objetivismo (del

(14) Ibid. pág. 100.

malo), el realismo (el sórdido) son las consecuencias necesarias e inevitables de todo el movimiento al que pertenece todavía su propio pensamiento", es decir, a la metafísica, quedando así prisionero de sus esquemas, no superando el humanismo.

En lugar de una refutación directa de esta presentación del marxismo como humanismo y como metafísica, que sería plenamente solidario con Hegel y con toda la metafísica de occidente, intentamos ponernos en otra perspectiva para ensayar un camino que, a través de una lectura unitaria de Hegel y Heidegger, nos permita descubrir, más allá de las evidentes y aparentemente insuperables diferencias, en el fondo de su "lucha amorosa", dos maneras distintas pero coincidentes en su común oposición a una dialéctica materialista.

El tema de las relaciones Hegel-Heidegger, dos pensadores sin duda esenciales para nuestro pensamiento actual, no es inédito, ni pretendemos agotar la complejidad de una problemática que, entre otras cosas, presupondría un estudio exhaustivo de las obras y de los cursos que con interés siempre mayor Heidegger ha dedicado a Hegel (15).

Algunas indicaciones interesantes las encontramos en la primera obra de Marcuse sobre Hegel (16), donde el influjo de la temática heideggeriana

(15) P. CHIODI, relaciona este creciente interés con una "involución romántica" y un caer en el olvido de la temática de la finitud en el último Heidegger. Cfr. La deduzione nell'opera di Kant, Taylor, Torino, 1961 y L'ultimo Heidegger, Taylor, Torino,

(16) Cfr. H. MARCUSE, Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

se refleja claramente en la interpretación de la lógica hegeliana como pregunta por el sentido del Ser. Igualmente este influjo se revela en la interpretación de la dialéctica de lo finito desde el horizonte del anonadamiento y de la trascendencia y en la correspondencia que se insinúa entre intelecto abstracto hegeliano y pensar inauténtico, incapaz de superar el plan óntico, y la razón dialéctica y pensar auténtico, abierto a la Nada y al Ser. Por lo demás esta interpretación deja ya entrever el concepto de una razón anti-positivista, negativa, dialéctica y "revolucionaria" característica del Marcuse maduro.

En cambio ciertas lecturas "existencialistas" de Hegel de los años treinta, donde la confrontación entre Hegel y Heidegger es felizmente resuelta a través de la reducción de ambos a Kierkegaard (17), se revelan sin mayor interés. Estas lecturas se reducen a presentarnos un Hegel "trágico", incapaz de superar la conciencia infeliz, y un Heidegger "existencialista" de tiempo completo, obsesionado por la temática de la angustia y de la libertad como libertad para la muerte. Tampoco resulta muy útil el modelo que nos ofrece Lukács, construido sobre el esquema de la más radical oposición entre la razón dialéctica hegeliana (presuntamente revolucionaria) y la posición heideggeriana presentada como el último eslabón (que sigue a Schelling, Schopenhauer y Nietzsche)

 (17) Cfr. J. WHAL, Historia del existencialismo, Dedalo, Buenos Aires, 1960.

de la lucha contra la razón, que prepara y anticipa ("miércoles de las cenizas") (18) el irracionalismo de la ideología nacional-socialista.

Su violenta acusación ético-política (habla Lukács de filisteísmo, de intelectualidad parasitaria) no logra encubrir del todo la indecisión a nivel teórico entre el motivo de la "búsqueda de una tercera vía" y del irracionalismo y antihumanismo, ni es capaz de explicarnos el porqué de ciertos rasgos comunes entre la misma obra juvenil de Lukács y la temática heideggeriana.

Sin tener que recurrir a la tesis de un influjo directo de Historia y conciencia de clase sobre Ser y tiempo (19) se podría justificar cierto parentesco entre falsa y verdadera conciencia y existencia auténtica e inauténtica; entre "alejamiento y rebasamiento de la inmediatez ... hacia la auténtica forma objetiva del ser" (20) y la temática heideggeriana de la "resolución" a partir del carácter todavía claramente hegeliano de la reificación en el joven Lukács. Por su carácter abstracto, independiente de determinadas y concretas condiciones histó-

(18) Cfr. G. LUKACS, El asalto de la razón, Grijalbo, México, 1972.

(19) L. GOLDMANN, Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants, Europa, Zurich/New York, 1945, págs. 246-7.

(20) LUKACS habla también de la cuantificación como "una cáscara cosificadora y cosificada que se extiende por sobre la esencia verdadera de los objetos". Cfr. Historia y conciencia de clase, Grijalbo, Barcelona, 1975, pág. 218.

ricas, esta alienación-objetivación resulta significativamente parecida a la igualmente a-histórica alienación e inautenticidad de lo impersonal de que nos habla Heidegger.

La temática de la alienación y de la reificación en Historia y conciencia de clase nos ofrece así un hilo conductor para una confrontación entre Hegel y Heidegger. Tanto la vida inauténtica, que se transforma en el último Heidegger en el tema de la falta de patria, como la alienación hegeliana vienen a coincidir en su desconocimiento de los procesos históricos reales. La razón hay que buscarla en el hecho de que, a pesar del interés común de fundar y justificar la historia, ésta queda reducida finalmente a un esquema ontológico y metafísico, sea éste la encarnación y exteriorización del Logos para reencontrarse como Espíritu, o el proceso del olvido y de la reconquista de la verdad del Ser.

"La historia del Ser soporta y determina toda condition et situation humaine" (21); y es precisamente por el hecho de no haber relacionado la alienación con el olvido del Ser que Heidegger hace sus reproches a Marx. La alienación es reducida de este modo, como en Hegel, a la objetivación en lo óntico, en lo empírico que aparecerá como tal, en su totalidad, alienante. Su superación en la intemporal, autotransparente presencia del Espíritu a sí mismo o en el desvelamiento del Ser, consistirá en un superar y trascender lo fáctico como tal; aunque el carácter, en el fondo,

(21) M. HEIDEGGER, Carta sobre el humanismo, Ed. cit. pág. 20.

puramente ideal y concienzual de tal superación deja, finalmente, todo inmutado.

Como consecuencia de lo anterior, se verá desvalorizado cualquier intento de transformación social: tanto la explotación como la lucha para eliminarla serán inauténticas; toda praxis resultará inútil o será condenada como "intervención agresiva"; la violencia deberá ceder el campo a la serenidad, al tranquilo equilibrio del alma frente a las cosas.

La historia, con su materialidad, será sublimada y reducida a un esquema ontológico-metafísico y las causas de la reificación tendrán que ser buscadas en la extraña estructura de la historia del Espíritu (necesidad de la caída, de la exteriorización para una plena 'parousía'), o, en la igualmente enigmática necesidad que empuja al Ser a ocultarse y encubrirse, a negarse al pensamiento del hombre, quedando este ciego frente a la verdad.

En base a estas consideraciones quizás sea posible extender al sistema heideggeriano la crítica que Marx hace, en los mismos Manuscritos del 44, de la dialéctica hegeliana. Marx caracteriza al sistema hegeliano como un juego de idealismo y de positivismo acrítico, donde el desprecio por lo finito, acaba con dejarlo intacto en su materialidad positiva.

En cuanto a caracterizar el idealismo de Hegel no es difícil indicar como motivo central de su obra el tema de la "idealidad de lo finito",

de la naturaleza, de la historia y de la temporalidad, de la necesidad de la superación de la alteridad, de la materia (22), como algo que amenaza la seguridad del Espíritu. Como ya vimos la naturaleza y la historia, lo real y lo empírico, constituyen, como tales, la alienación y objetivación del Logos, y como tales tienen que ser superadas en el seno del Absoluto.

Pero lo que subraya Marx es que en el aire puro, intemporal de la presencia del Espíritu a sí mismo, donde ya toda dialéctica culmina, donde toda alteridad ha sido superada, para eliminar el "riesgo de la inerte soledad", de la mística e inefable identidad hay que reasumir una parte de lo real y de lo empírico. La consecuencia será que lo contingente o profano, será transformado y santificado por la presencia del Espíritu. De aquí la crítica del positivismo acrítico, la santificación del presente en sus varios aspectos (filosofía hegeliana, religión cristiana, estado prusiano) como manifestaciones, como "parousía" del Absoluto.

Pero en cuanto a Heidegger, es posible calificar de idealista a un pensador que ha luchado siempre contra el idealismo, hasta el punto de ser tachado de 'irracionalista' y de 'oscurantista'? El mismo Heidegger nos ayuda a responder una tal objeción cuando nos invita a pensar más allá

(22) La dialéctica de la materia en Hegel no es de ninguna manera "materialista". Cfr. L. COLLETTI, Ideología e società, Laterza, Bari, 1972, págs. 166-7 y La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico, Grijalbo, México, 1977.

de los rótulos corrientes, de los "ismos", de las corrientes y escuelas, deleite clásico de los profesores ocupados en filosofía.

Son muchos efectivamente los rasgos comunes que se dejan entrever entre lo óntico y lo empírico y quizás en Heidegger no sea menos que en Hegel el desprecio por todo contenido real, social, económico, político en cuanto perteneciente al plan óntico; como de otra parte la protesta contra la reificación y la alienación viene a transformarse, como en Hegel, en protesta contra todo contenido real y concreto. "La conciencia social - subraya Adorno - es prohibida como eterodoxia, como ocupación en el mero ente", como algo de por sí inauténtico; y el Ser "se parece enormemente al Espíritu, a pesar de ser su antípoda, no es menos represivo que él; sólo que es más impenetrable" (23).

Sin embargo debemos anotar una diferencia: el Espíritu hegeliano aparece al final de un largo y rico proceso de mediación; el Ser heideggeriano en cambio, en su ascética pobreza, rehúsa toda mediación como un atentado a su pureza inefable. La vía de la analítica existencial es abandonada como impracticable y en su lugar aparecen el poeta y el pensador esencial, únicos a quienes el Ser se revela en su esencia.

Pero esta pureza no impide que ciertas instituciones de poder sean transformadas en algo auténtico y esencial y que concretas y empíricas

(23) T. W. ADORNO, Dialéctica negativa, Taurus, Madrid, 1975, pág. 103.

situaciones históricas como la respuesta afirmativa al llamado del Führer o al destino del pueblo alemán, aparezcan santificadas con la unción del Ser. Al igual que en Hegel, encontramos en Heidegger una santificación y "ontologización de lo óntico", con la consecuencia de que el poderío de ciertas instituciones es enormemente aumentado por el derecho "de poder disfrutar del amparo y de la protección del Ser", y de que su crisis se transforme, como anota justamente Gramsci, en una crisis general de la civilización: "como la forma particular de civilización, de cultura, de moralidad que ellos han presentado está descomponiéndose, ellos proclaman la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moralidad" (24).

"La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos - se lee en la Introducción a la metafísica- que los pueblos están amenazados por perder la última fuerza del espíritu, la que todavía permitiría ver y apreciar la decadencia como tal (pensada en relación con el destino del Ser" (25). Se nos habla también de oscurecimiento del mundo, de la huida de los dioses y de la amenaza que pesa sobre Europa en cuanto su centro espiritual se encuentra bajo la gran tenaza formada por Rusia y por América las cuales representan "la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal".

(24) A. GRAMSCI, Antología, Siglo veintiuno, México, 1977, pág. 283.

(25) M. HEIDEGGER, Introducción a la metafísica, Ed. Nova, Buenos Aires, 1977, pág. 75.

Es interesante subrayar cómo la amenaza y el peligro de destrucción que incumbe a Europa y al mundo sean planteados en términos de "olvido del Ser" y al mismo tiempo de crisis "espiritual": "el oscurecimiento del mundo implica el debilitamiento del espíritu en sí mismo, su disolución" (26) y abre la vía a la era de la masificación y de la técnica, del "predominio de la extensión y del número", de "la sospecha insidiosa contra todo lo creador y lo libre"; lo que vendría a comprobar en parte la existencia de ciertas relaciones entre Ser y Espíritu.

Por otra parte debemos llamar la atención sobre como a la reducción de la historia de occidente y del mundo, de las guerras y destrucciones a algo tan puro como la pérdida de sentido de la pregunta por el Ser, se sigue la intromisión de un elemento tan empírico y contingente como el pueblo alemán, cuyo destino se mezcla extrañamente con el destino del Ser y por lo mismo del mundo. Para Heidegger el pueblo alemán es el único en capacidad de evitar con "el despliegue de nuevas fuerzas histórico-espirituales" el riesgo de una destrucción total.

Finalmente detrás del miedo por la decadencia espiritual, por el "desierto que crece", por el oscurecimiento del mundo, por el encubrimiento de la verdad del Ser, (como detrás de todos los sermones contra la masificación y la técnica) entrevemos el miedo, mucho más real, por un futuro en el cual "en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas

(26) Ibid. pág. 82.

populares", un futuro en el cual el poder no significará más "la capacidad y prodigalidad que parte de cierta elevada superabundancia y del dominio de fuerzas, sino de la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos" (27).

Es preciso anotar aquí que no buscamos de ninguna manera una condena del nacionalismo o del nacional-socialismo de Heidegger, condena que en la mayoría de los casos acaba con afectar únicamente al hombre, víctima de un "desafortunado y trágico extravío" en su infeliz compromiso político (y se subraya al mismo tiempo la 'sinceridad' de su posterior alejamiento del nazismo) dejando intacto su pensamiento, que hasta podría resultar "profundamente subversivo" (28).

Lo que si nos interesa es mostrar como este juego entre lo óntico y lo ontológico que implica al mismo tiempo una superación y un desinterés por lo empírico, y la santificación de una parte privilegiada de ello, se resuelve siempre en favor del poder existente, de la misma manera que el estado prusiano en Hegel y el fascismo en Gentile.

(27) Ibid. pág. 83; y Cfr. el miedo de K. Axelos de que "el fin del reinado de las bellas individualidades trágicas y de los grandes hombres, de un lado y la emancipación de los trabajadores del otro" puedan reducir todo "a un universal término medio, dentro de la grisura mundial", en Marx pensador de la técnica, ed. cit. pág. 290.

(28) Cfr. R. SCHERER, Heidegger, Edaf, Madrid, 1975.

Por eso estamos también de acuerdo con Heidegger cuando nos dice que la pregunta por el Ser no es inútil ni tan "inofensiva" como podría aparecer a una reflexión superficial. La verdadera crisis de la vivienda, más allá de las guerras, de las destrucciones, del crecimiento de la población o de la situación del obrero industrial, reside en que los mortales están siempre a la búsqueda del Ser de la habitación y necesitan, ante todo, aprender a habitar. Sin duda que la capacidad de ocultar y disfrazar las causas reales e históricamente determinadas de la explotación, de hipostasiar ciertas instituciones en el reino del Ser, constituyen un serio obstáculo contra cualquier intento de transformación, una defensa de la estructura de poder existente.

Para regresar al tema específico de la Carta, no se puede ciertamente negar el interés de su crítica al humanismo en tiempos de general glorificación y exaltación de la actividad creadora del hombre, de himnos a la praxis y al hombre como libre artífice de su historia. "La huida a lo suprasensible - dice el autor de Sendas perdidas - es reemplazada por el proceso histórico... Lo creador, otrora propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano". Este humanismo sigue siendo, en su esencia, religioso y sigue siendo plenamente solidario de la "onto-teología", de la metafísica de occidente, de la cual refleja tanto el carácter dualista (hombre como animal racional, ente sensible-intele.

gible y lenguaje como compuesto de alma y cuerpo, estructura y sentido (30) cuanto su desvaloración de lo sensible, del cuerpo y del referente frente al espíritu y significado.

Heidegger puede mostrar cómo el mismo humanismo sartriano no escapa a tal dualismo metafísico, en cuanto la simple inversión de signo ("la inversión de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica"), la valoración de la existencia frente a la esencia no compromete de ninguna manera el dualismo, lo negado sigue condicionando aún con su ausencia y sobre todo no es cuestionado el dominio del concepto del valor (que remite a la "subjetividad", a la última etapa del olvido del Ser).

Pero al mismo tiempo no podemos olvidar nunca la perspectiva general en que se inscribe, coherentemente, esta crítica del humanismo, del historicismo y de la metafísica. El problema se vuelve así algo más complejo que la pregunta escolástica sobre si el pensamiento heideggeriano se encuentra adentro o afuera o en el límite del círculo del logocentrismo y de la metafísica.

(30) "Vemos en la forma vocal y la escritura, el cuerpo de la palabra, en la melodía el ritmo y el alma, en el valor referente, el espíritu del lenguaje. Pensamos de ordinario el lenguaje según la correspondencia con la esencia del hombre en tanto esta esencia está representada como animal racional, es decir como unidad de un cuerpo, de un alma y de un espíritu". En Carta sobre el humanismo, ed. cit. pág. 41.

A diario se nos habla de la "última y definitiva" superación de la metafísica. Se trata de una serie indefinida que, hegelianamente, podríamos llamar "mala infinitud" y que como tal no puede menos que causar molestia y aburrimiento.

Heidegger caracteriza a Nietzsche como "el más grande metafísico de la metafísica consumada"; Derrida hace lo mismo en Heidegger puesto que la presencia de un "significado trascendental" (que no remite sino a sí mismo y rebasa el juego de diferencias y de trazas) en la concepción del Ser, lo mantendría dentro del ámbito del logocentrismo y la 'famosa' tachadura no sería más que la escritura última de una época (31); ni se necesita mucha originalidad y fantasía para hacer lo mismo con Derrida.

El presupuesto no cuestionado sigue siendo la independencia de la metafísica y de su historia frente a la historia real, sus contradicciones y sus luchas; la independencia del dualismo de la metafísica frente al dualismo de una sociedad clasista, con la consecuente ilusión de poder superar el uno sin el otro, olvidando que "el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma" (32).

(31) J. DERRIDA, De la gramatologie, Ed. de Minuit, Paris, 1967, pág.33.

(32) MARX, Tesis sobre Feuerbach, Calden, Buenos Aires, 1969, pág. 157.

Por esto toda la temática de la "deconstrucción" corre el riesgo de quedarse en el vacío e inofensiva y la lucha contra el imperialismo de la "phoné" y del "Logos", que por lo demás presupone mucha metafísica, puede ocultar otros, más serios, imperialismos.