

Situando la *Seinsgeschichte* en el proyecto del heideggerianismo de izquierda¹

Situating the *Seinsgeschichte* within the project of Left-Heideggerianism

KURT C.M. MERTEL

American University of Sharjah

Emiratos Árabes Unidos

km113@queensu.ca

§ 1. Introducción

Quizá el testimonio más importante y perdurable del potencial emancipador del pensamiento de Heidegger sea la tradición del "heideggerianismo de izquierda", la cual engloba tanto el enfoque fenomenológico-marxista como el posmarxista-estructuralista. La obra de Herbert Marcuse *Marxismo heideggeriano* —pionera en esta tradición— conduce la ontología fundamental hacia una ontología social crítica que se ocupa del diagnóstico y de la crítica de la reificación y la alienación que tienen lugar en las sociedades capitalistas. En mis investigaciones recientes (Mertel, 2016, 2017) he intentado promover una recuperación del proyecto abortado de Marcuse que consiste en elaborar una teoría crítica heideggeriana a través de una reconstrucción de los compromisos básicos o de la "lógica" de la ontología fundamental en tanto "ética fundamental" y ontología social crítica. En esta ponencia quisiera desarrollar esta línea de pensamiento abordando un asunto que, por un lado, va más allá de los ámbitos del marxismo fenomenológico y del posmarxismo y que, por otro lado, desafía la lectura tradicional —vigente entre los especialistas en Heidegger— que cercena la ontología fundamental del pensamiento heideggeriano tardío. En otras palabras, ¿qué papel, si alguno, debe desempeñar la *Seinsgeschichte* (historia del ser) en una teoría crítica heideggeriana?

Para poder ocuparme adecuadamente de este asunto, sin embargo, es necesario superar dos importantes problemas: uno a nivel exegético y otro a nivel sistemático. El problema exegético ya ha sido mencionado, a saber, la dicotomía Heidegger temprano/Heidegger tardío, la cual continúa dominando la literatura especializada actual. Al rechazar la posibilidad de una continuidad profunda dentro del corpus, esta dicotomía cercena la *Seinsgeschichte* de la ontología fundamental. De hecho, desde esta perspectiva, la *Seinsgeschichte* es entendida como un proyecto enteramente distinto a la ontología fundamental, un proyecto que supuestamente representaría el repudio o la superación de esta última. Este problema supone un desafío todavía más grande para una posición como la mía, la cual intenta fundar el proyecto de una teoría crítica heideggeriana en la ontología fundamental del *Dasein*.

¹ Ponencia traducida por Alexandra Alván.

El segundo problema, el problema sistemático —el cual se ha vuelto más agudo a la luz de la reciente publicación de los *Cuadernos negros*—, es el modo en el que se ha apelado a la *Seinsgeschichte* para justificar afirmaciones manifiestamente arbitrarias y nocivas acerca del rol histórico de los judíos en una época tecnológica (*Technik*) caracterizada por la maquinación (*Machenschaft*). Adicionalmente, el problema exegético exacerba el sistemático, pues la *Seinsgeschichte*, divorciada de la ontología fundamental, parece validar el quietismo, la resignación, el derrotismo, etcétera. En otras palabras, dado que la distinción activismo/quietismo coincide con la distinción temprano/tardío, la *Seinsgeschichte* se muestra necesariamente inútil para los propósitos de un proyecto emancipador. Estos problemas, el exegético y el sistemático, llevan a la siguiente pregunta: ¿cómo superar estas deficiencias sistemáticas y, al mismo tiempo, defender una continuidad fundamental entre el Heidegger temprano y el tardío?

Sostengo que la respuesta a esta pregunta consiste en leer la obra de Heidegger como animada fundamentalmente por una intención emancipadora, es decir, en rastrear lo que podríamos llamar el “hilo conductor ético” que atraviesa el *corpus*. Desde esta perspectiva, la *Seinsgeschichte* puede comprenderse como complemento y contribución a la realización del impulso emancipador original que subyace a la ontología fundamental, en la medida en que ofrece una esencial dimensión de diagnóstico de los tiempos (*zeitdiagnostisch*). En otras palabras, la *Seinsgeschichte* permite historizar la ontología fundamental con miras a la crítica social precisamente porque el objetivo emancipador de la ontología fundamental —la des-reificación y des-alienación del *Dasein*— no puede realizarse sin una comprensión adecuada del pasado y de la época actual en la que el *Dasein* vive.

Así, en la primera parte de esta conferencia, ofreceré un breve esbozo de la ontología fundamental como proyecto emancipador y mostraré cómo los impulsos originales detrás de ella se expresan de varias maneras en los períodos medio y tardío. De este modo, me haré cargo del problema exegético. Entretanto, mostraré que, una vez entendida adecuadamente la función de la *Seinsgeschichte* dentro de una teoría crítica heideggeriana, se está en posición de rechazar los tipos de afirmaciones y compromisos problemáticos que aquejan la propia concepción heideggeriana de dicha historia del ser. En otras palabras, con ello resulta posible identificar cuáles afirmaciones y compromisos son consistentes con el espíritu de la *Seinsgeschichte* y cuáles no. Esto, a su vez, permitirá tanto aproximar los proyectos de Heidegger y Marx como iluminar la enigmática afirmación de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, según la cual Marx, en la medida en que experimentó el fenómeno de la alienación, logró vislumbrar una dimensión esencial de lo histórico.

§ 2. Solución del problema exegético y del problema sistemático: el hilo conductor ético del corpus heideggeriano

Empecemos la tarea de rastrear el hilo conductor ético del pensamiento heideggeriano remitiendo a su definición de la hermenéutica de la facticidad, precursora de la ontología fundamental, como un proyecto emancipador que aspira a la *des-alienación* del *Dasein específico*:

La hermenéutica tiene la tarea de hacer a cada *Dasein* específico accesible en su carácter-de-ser al *Dasein* mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de la que está afectado el *Dasein*. En la hermenéutica se configura para el *Dasein* una posibilidad de llegar a ser y ser *el que entiende* con respecto a sí mismo. [...] El tema de la investigación hermenéutica es cada *Dasein* específico, en tanto interrogado hermenéuticamente con respecto a su carácter-de-ser con vistas a configurar una arraigada vigilia sobre sí mismo (Heidegger 1999: 15-16; el subrayado es mío).

Subsecuentemente, en *Ser y Tiempo*, nos enteramos de que la des-alienación del *Dasein* requiere la des-reificación del ser: la pregunta por el sentido del ser se convierte en una historia de des-reificación del ser al reformular la pregunta tradicional “¿qué es el ser?” como una pregunta por su *sentido* para un agente ético, dejando de ser un asunto epistémico. En su orientación hacia la pregunta por “el todo”, la ontología fundamental comparte una característica esencial con la crítica social marxista-hegeliana, a saber, la idea de que solamente una aproximación holística que intente captar la totalidad de la existencia humana podría diagnosticar las patologías sociales e indicar las posibilidades emancipadoras de un modo adecuado. De hecho, Herbert Marcuse, quien asistió a las lecciones de Heidegger sobre la *Hermenéutica de la facticidad*, defendió durante su fase heideggeriano-marxista que la ontología fundamental del *Dasein* debía ser previa a la ontología social marxista-hegeliana, en tanto ofrece una perspectiva más amplia y, por tanto, más adecuada para diagnosticar las patologías sociales. Por ello, el tránsito que hace Heidegger en su período medio hacia la pregunta por el “ser como un todo” o los “entes como un todo” no constituye un alejamiento con respecto a la problemática de *Ser y tiempo*, sino más bien una profundización explícita de la misma.

Además del objetivo emancipador básico de la ontología fundamental, las características existencial-ontológicas del *Dasein* esbozadas en *Ser y tiempo* brindan la materia prima para una ontología social crítica: comprensión, interpretación, discurso/habla, *Mitsein*, *das Man*, historicidad, disposición afectiva, etcétera; todos estos términos capturan importantes rasgos de nuestra existencia social. Y, en tanto el *Dasein* puede apropiarse de cada uno de estos existenciales de un modo inauténtico o auténtico en condiciones socio-históricas concretas, es imposible sustraerse a la dimensión crítica o normativa de esta ontología. Más aún —y puede que esto

sea más importante para los objetivos de la crítica social—, dado que el *Dasein* depende esencialmente del mundo social para sus posibilidades de existencia, *das Man* desempeña una función crucial en la determinación de las posibilidades fácticas de la inautenticidad y la autenticidad. Así, es necesario distinguir, al nivel óptico, a las sociedades en función de cuánto promueven o facilitan la autenticidad o la inautenticidad.

Por este motivo, he sostenido en otro contexto que lo que llamo la “diferencia social” entre la sociedad y lo social —lo segundo corresponde a la dimensión ontológica de *das Man* y lo primero a sus instancias ópticas — es un rasgo esencial del proyecto emancipador de Heidegger, incluso si dicha diferencia no fue empleada por Heidegger mismo. En efecto, Heidegger reconoció el modo en que la estructura ontológica de *das Man* se instancia de maneras distintas en circunstancias socio-históricas distintas: *das Man* “tiene (...) diversas posibilidades con respecto a su concreción en tanto *Dasein* <*seiner daseinsmäßigen Konkretion*>. La penetración y la expresividad de su dominio pueden variar históricamente” (1999: 129).

Si bien no es tarea de la ontología fundamental investigar el carácter de las sociedades concretas, ella indica, sin embargo, las estructuras esenciales que deben investigarse a nivel óptico; solo entonces resulta posible captar las posibilidades socio-históricas específicas de emancipación. Esto queda claro cuando Heidegger afirma, en *Ser y tiempo*, que el tiempo del *Dasein* histórico es siempre el tiempo de su *generación*: “En el ser-con-otros en el mismo mundo y en la resolución por determinadas posibilidades han sido ya dirigidas de antemano las fatalidades. Solo en la comunicación y en la lucha se libera el poder del destino. El fatal destino del *Dasein* en y con su “generación” constituye el acaecer pleno y propio del *Dasein*” (Heidegger 1999: 384).

Pero esto equivale a afirmar que, para poder captar en su totalidad las posibilidades de agencia auténtica, es necesario comprender la época en la que uno vive, particularmente, la comprensión predominante del ser, porque —como *Ser y tiempo* demuestra— el modo en que comprendemos el ser tiene *consecuencias prácticas* (por ejemplo, efectos reificantes o alienantes). Es precisamente en este punto que podemos introducir la *Seinsgeschichte* como aquello que realiza la función de ofrecer una comprensión epocal del ser necesaria para la realización definitiva de la promesa emancipadora de la ontología fundamental. De hecho, si consideramos que la *Destruktion* de la tradición metafísica en *Ser y tiempo* ya rastreaba las diferentes comprensiones del ser desde la Antigüedad hasta el período moderno —llegando a su fin con el *Gegenstand* de Kant—, la *Seinsgeschichte* simplemente añade un nuevo capítulo a la historia —es decir, el ser como *Bestand* (reserva disponible) en la edad de la tecnología (*Technik*) y la maquinación o el cálculo (*Machenschaft*)—. Si bien puede objetarse que la *Seinsgeschichte* es “asubjetiva” en tanto supuestamente rastrea los diversos

modos en que el ser se manifiesta a sí mismo, esta es simplemente la otra cara de la moneda, a saber, el correlato objetivo de nuestras varias comprensiones del ser.

Si consideramos que en el período inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger se dedicó en buena medida a responder a las acusaciones de subjetivismo, antropologismo, existencialismo, etcétera, no es sorprendente que intentase corregir la temprana visión “centrada en el *Dasein*” con la visión “centrada en el ser” del período tardío. Sin embargo, las dos perspectivas son interdependientes y, por lo tanto, ninguna de las dos se sostiene por sí sola. Esto se refleja en un concepto central del Heidegger tardío, a saber, el co-responder (*Ent-Sprechen*). Para Heidegger, en la medida en que se trata siempre de cómo debemos *responder* a la llamada del ser —particularmente al retiro del ser en la edad de la tecnología—, no se puede privilegiar una visión sobre la otra: son equiprimordiales. Por esta razón, debemos rechazar la tradicional acusación contra la *Seinsgeschichte*, según la cual esta justificaría una pasividad y un quietismo completos ante nuestra crisis contemporánea. Cabe recordar la afirmación de Heidegger en las lecciones de Bremen y Friburgo, según la cual el ser es tanto el peligro como el *poder salvador*. Se sigue de ello que la *Seinsgeschichte* no anula la posibilidad de la agencia libre, porque lo que está en juego es siempre un *modo de comportamiento*, a saber, la *respuesta* apropiada a la manera predominante en que la existencia es comprendida y se revela a sí misma en la edad de la tecnología.

Es posible defender una posición similar con respecto a otro concepto central del Heidegger tardío: el acontecimiento (*Ereignis*). En *Ser y tiempo*, la atención se centraba en la apropiación *del* ser por parte del *Dasein*; en el período tardío, el énfasis se pone en la apropiación del *Dasein por parte del* ser. Así como la primera perspectiva no supone una forma de voluntarismo acerca de la existencia, la segunda tampoco supone una pasividad o quietismo extremos en relación con la existencia. Sin embargo, esto solo queda claro si tenemos ambas perspectivas igualmente en cuenta, es decir, solo si las comprendemos en su *copertenencia mutua*. Por tanto, es posible comprender estas perspectivas mutuamente interdependientes y complementarias como un modo de reconciliar la perspectiva del sistema y la del mundo de la vida, un problema que aqueja a la tradición marxista-hegeliana hasta el día de hoy y que constituyó el impulso original detrás del proyecto del marxismo fenomenológico. En este contexto, es importante subrayar que la *Seinsgeschichte* tiene aquí el estatus de un marcador de posición vacío o, en términos de Heidegger, indicador formal. Es decir, incluso si no estamos de acuerdo con el constructo particular heideggeriano de la *Seinsgeschichte*, esto no niega la validez de su rol o función. Es por ello posible, en principio, librar al concepto de su contenido problemático en aras del objetivo emancipador original que yace detrás de la ontología fundamental y, por lo tanto, en aras de un paradigma de crítica social más

convinciente. Si tomamos en cuenta el hecho de que Marcuse se alejó del proyecto del marxismo heideggeriano motivado, en parte, por su supuesto formalismo o vacuidad y, por tanto, por su insuficiencia para la crítica social, la introducción de una *Seinsgeschichte* reformulada dota a una teoría crítica heideggeriana de herramientas conceptuales mejoradas que han sido ignoradas hasta ahora por la mayor parte de heideggerianos de izquierda de toda índole.

En efecto, a la luz del hecho de que la des-alienación y la des-reificación apuntan siempre al “*Dasein* específico” —al *Dasein* en sus circunstancias socio-históricas concretas—, parece imposible ofrecer un análisis y una evaluación adecuados de las actuales posibilidades de emancipación humana sin abordar el nivel vinculado a la historia del ser o al diagnóstico de los tiempos (*seinsgeschichtlich/zeitdiagnostisch*), es decir, la tecnología como la manera predominante de entender la realidad. Por ejemplo, es imposible comprender adecuadamente las posibilidades actuales del discurso y el lenguaje auténticos y, por tanto, de la articulación moral sin comprender el modo en que estos se ven influenciados por las diversas redes sociales. De hecho, no solo es posible sino necesario investigar las maneras en que todas las características existenciales-ontológicas del *Dasein* son modificadas al nivel óptico por un mundo de la vida dominado por la tecnología y el pensamiento calculante. También es necesario captar los modos predominantes en que la realidad ha sido entendida en épocas pasadas con el fin de desplegar las posibilidades de una potencial recuperación. Por ello, es importante plantear, entre otras, preguntas como las siguientes: ¿Es posible que *Twitter* o *Facebook* brinden un foro adecuado para la discusión y el debate razonados en torno a tópicos de importancia comunal o global, o fomentan un modo de discurso simplista o reductivista? ¿Existen efectos colaterales de usar estas redes sociales en nuestras interacciones cotidianas y en nuestra participación en la esfera pública? ¿Cuáles son las implicancias de la obliteración de la distancia por medio de la tecnología para nuestras relaciones interpersonales y las posibilidades de intimidad?

En este contexto, Andrew Feenberg, probablemente el más importante teórico crítico de la tecnología hoy en día, sostiene que los “dichos” en sentido heideggeriano —es decir, elocuciones que despliegan un mundo de significado mutuamente compartido— son posibles a través del medio de *Twitter* (2000: 445-450). Como resultado, rechaza la posición de Heidegger con respecto a la tecnología por considerarla exageradamente ingenua y, en última instancia, fatalista. Si bien opino que una teoría crítica de la tecnología no debería ser tan optimista como Feenberg lo es con respecto a las posibilidades del discurso auténtico en las diversas plataformas de redes sociales, no es posible detenerse aquí más sobre este asunto. El punto importante para nuestros propósitos, sin embargo, es simplemente que, si ha de realizarse el objetivo emancipador original que yace detrás de la

ontología fundamental, esta debe ser complementada con una *Seinsgeschichte* de algún tipo. Así, es un serio error aislar al Heidegger temprano del Heidegger tardío; en lugar de cortar el hilo conductor ético prematuramente, deberíamos seguirlo hasta el final para descubrir plenamente sus implicancias con respecto al pensamiento ético, social y político contemporáneo.

Podría argumentarse que el testimonio más importante del hilo conductor ético del corpus y de la interdependencia entre lo ontológico y lo óntico son los *Seminarios de Zollikon*. En estos seminarios, Heidegger dedicó una década de su vida a enseñar las bases de la analítica existencial del *Dasein* y sus implicancias terapéuticas a psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas y médicos. De hecho, poco tiempo antes de morir y solo cinco años después del último seminario, Heidegger contribuyó a la obra de Medard Boss, *Fundamentos existenciales de medicina y psicología*, lo cual muestra su preocupación por las aplicaciones éticas y terapéuticas de la ontología fundamental hasta el final de su vida. Así, es necesario plantearse la siguiente pregunta: si Heidegger había rechazado genuinamente la ontología fundamental en favor de la *Seinsgeschichte*, ¿por qué dedicó tanto tiempo de su carrera a explicar un paradigma inútil a un grupo de médicos? Esto es algo que los defensores de la dicotomía temprano/tardío no pueden explicar. De hecho, el término "*Seinsgeschichte*" no es utilizado nunca en los seminarios de 1964 a 1969.

Más aún, una de las lecciones más importantes que puede extraerse de los seminarios para nuestros propósitos es que la ontología fundamental es un *proyecto falible, dinámico, abierto*, en contraposición a un sistema formal y estático de axiomas y proposiciones: "La relación de la interpretación óntica y la ontología es, desde un punto de vista histórico, siempre correlativa, en la medida en que se descubren nuevos existenciales a partir de la experiencia óntica" (*Zollikoner Seminare*, p. 259, el subrayado es mío). Dado que, como se mencionó anteriormente, la des-reificación y la des-alienación se refieren al *Dasein* "siempre particular", solo son posibles si el *Dasein* es capaz de hacer que su propio ser sea transparente para sí mismo a través de su apropiación de los conceptos ontológicos de la ontología fundamental a la luz de sus circunstancias sociales, culturales e históricas concretas. Es precisamente aquí que la *Seinsgeschichte* puede desempeñar un papel dentro del proyecto emancipador heideggeriano. De este modo, debemos rechazar la atribución que Marcuse le hace a Heidegger de una ontología basada, en última instancia, en "conceptos trascendentales estáticos", de modo que los existenciales sean "inmunes a las condiciones materiales y mentales específicas que constituyen el curso de la historia" (Marcuse 2005: 168).

Finalmente, los seminarios revelan la manera en que las posibilidades de la libertad individual solo pueden ser comprendidas dentro de un marco socio-

ontológico más amplio; este es —como se sostuvo anteriormente— un presupuesto compartido por Heidegger y la tradición marxista-hegeliana. Esto se ve reflejado en la afirmación de Heidegger según la cual, “(...) practicamos la psicología, la sociología y la psicoterapia *para ayudar al ser humano a conquistar la meta de la adaptación y la libertad en el sentido más amplio*. Esto le concierne a médicos y sociólogos por igual, pues *todas las perturbaciones sociológicas y patológicas del ser humano individual son perturbaciones de la adaptación y la libertad*” (*Zollikoner Seminare*, p. 199; las cursivas son mías). Así, es sumamente relevante para nuestros propósitos que Heidegger comprenda la psicología, la psicoterapia y la *sociología* como disciplinas unidas por un objetivo emancipador común. Esto resulta relevante no solo porque subraya aún más el modo en que una teoría crítica heideggeriana debe comprender la subjetividad y la libertad humanas desde una perspectiva socio-ontológica más amplia, sino también porque revela el modo en que esta debe ser una empresa *interdisciplinaria*. Es precisamente este compromiso compartido con una aproximación holística e interdisciplinaria el que ofrece el puente necesario entre Heidegger y la tradición marxista-hegeliana, reivindicando, por tanto, la posibilidad de una aproximación heideggeriana a la crítica social.

De hecho, nos encontramos ahora preparados para aclarar la alusión —mencionada anteriormente— a la misteriosa afirmación de Heidegger según la cual Marx, en la medida en que experimentó la alienación, logró vislumbrar una dimensión esencial de la historia. Heidegger parece querer decir lo siguiente: en tanto el sufrimiento humano es siempre el sufrimiento de un individuo singular en circunstancias socio-históricas concretas y este sufrimiento no puede ser entendido independientemente de dichas circunstancias, captar este sufrimiento nos lleva inevitablemente a una captación de nuestra historicidad y de la urgencia práctica de la pregunta por el sentido de nuestra existencia históricamente condicionada.

§ 3. Conclusión

Para concluir, he sostenido que, para comprender adecuadamente el papel que la *Seinsgeschichte* pueda desempeñar en una teoría crítica heideggeriana, es necesario superar desafíos exegéticos y sistemáticos —a saber, la dicotomía entre el Heidegger temprano y el tardío y la forma abusiva en que Heidegger hace uso de la *Seinsgeschichte* para propósitos moralmente indefendibles—. A continuación, argumenté que esto es posible si se sigue el hilo conductor ético que atraviesa el *corpus*, tomando la ontología fundamental del *Dasein* como el punto de partida esencial de un proyecto emancipador heideggeriano. Teniendo en cuenta algunos de los rasgos centrales de este proyecto así como su objetivo emancipador, fue luego posible situar la *Seinsgeschichte* dentro suyo, asignándole la función de historizar la ontología fundamental con miras a la crítica social. Asignarle a la *Seinsgeschichte* el estatus de un marcador de posición vacío o indicador

formal, a su vez, nos permite rechazar todas las afirmaciones que no conducen a la realización de su propósito emancipador.

Referencias bibliográficas

- Feenberg, Andrew. 2000. The Ontic and the Ontological in Heidegger's Philosophy of Technology. Response to Thomson, *Inquiry* 43 (4), 445-450.
- Heidegger, Martin. 2001. *Zollikon Seminars: Protocols - Conversations - Letters*. Trad. Richard Askay. Evanston: Northwestern University Press.
- Heidegger, Martin. 1999. *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*. Trad. John van Buren. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1996. *Being and time*. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson. New York: SUNY Press.
- Marcuse, Herbert. 2005. *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mertel, Kurt. 2016. Liberating the self-relation from reification and alienation: towards an appropriative approach. Ph.D. dissertation. Evanston: Northwestern University.
- Mertel, Kurt. 2017. Two Ways of Being a Left-Heideggerian: The Crossroads Between Political and Social Ontology. *Philosophy and Social Criticism* 43 (9): 966-984.