

Génesis de la *Sorge* en Heidegger y Kafka. Una aproximación desde el marxismo occidental.

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona (UB)

1. Odradek como objeto de preocupación

Los comentarios de Adorno a propósito del estudio de Benjamin sobre la obra de Franz Kafka sugieren que el alcance filosófico brindado por la enigmática figura de Odradek, objeto de las “preocupaciones de un padre de familia”, según el breve relato publicado por Kafka en 1919, encuentra su forma de expresión más acabada –aunque invertida- en la filosofía del cuidado (*Sorge*) de raíces heideggerianas. El 17 de diciembre de 1934, poco tiempo después de haber releído por segunda vez el ensayo sobre Kafka que Benjamin le remitió, escrito con motivo del décimo aniversario de la muerte del escritor praguense, Adorno redacta una carta a su amigo donde, entre otras anotaciones dispersas, y en vista al tema que nos ocupa aquí, destaca el siguiente comentario:

“¿No tiene su lugar –la superación del “mundo primitivo de la culpa”- junto al padre de familia?, ¿no es precisamente su preocupación (*Sorge*) y su peligro, no se anticipa en él la superación de la relación de culpa de la criatura? ¿No es la preocupación –en verdad un Heidegger puesto en pie-la cifra, la más cierta promesa de la esperanza, precisamente en la superación del hogar? Por supuesto que Odradek, como reverso del mundo objetivo, es signo de la deformación –pero, en cuanto tal, es precisamente un motivo de trascendencia, es decir, de la eliminación del límite entre lo orgánico y lo inorgánico y de su reconciliación, o la superación de la muerte: Odradek sobrevive. Dicho de otro modo: sólo a la vida objetivamente distorsionada se le ha prometido escapar a la causalidad natural.”¹

Tomando esta cita como trasfondo de nuestra discusión, así como la polémica mantenida entre Lukács y Adorno en relación al vanguardismo literario, intentaremos poner en claro el sentido de la multiplicidad de interpretaciones posibles que ofrece el conjunto de la obra de Kafka y si, en el fondo, ésta realmente constituye una trascendencia (*Aufhebung*) de la *Sorge*, “un Heidegger puesto en pie”, o bien una recaída en sus postulados existenciales. Empecemos, pues, con la dispar consideración de la ha sido objeto la obra kafkiana en el marxismo occidental, condicionada en cierto modo por la ya célebre discusión entre Lukács y Adorno.

Como ferviente defensor de la “teoría del reflejo” en literatura, el viejo Lukács desdialéctiza la función de la novela moderna en conexión con la realidad histórico-social de su época, de tal modo que el papel desempeñado por ésta en la destrucción de la realidad cotidiana fetichizada de determinado período histórico -que es también el nuestro-, es desestimado y queda reducido a mero reflejo subjetivo de una realidad que tiende a eternizarse; es decir, “las aspiraciones estilísticas no tienden simplemente a violar la realidad en forma subjetiva, sino a la inversa:

¹ Th. W. Adorno & W. Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)* (trad. J. Muñoz y V. Gómez). Madrid: Trotta, 1998, p.80.

es este estilo el que surge de la realidad del periodo imperialista”². A su juicio, la realidad no es transformable subjetivamente, no hay más opción para el sujeto poético que unirse con la objetividad, a través de una necesaria cadena de mediaciones facilitada por la asunción de determinada concepción del mundo (realismo crítico o socialista) y de perspectiva histórica (según una versión más bien mesiánica de la filosofía de la historia marxiana). Al igual que Hegel, y Kojève le sigue también aquí, Lukács cree firmemente que sin la mediación de la praxis objetiva, que permite concordar el mundo objetivo con la idea subjetiva del mismo, el cambio en el individuo es puramente subjetivo frente a un mundo objetivo que siempre se mantiene invariable. “Ese cambio transforma, pues, al hombre en loco o criminal, quien tarde o temprano será aniquilado por la realidad objetiva natural y social”³. En sus análisis sobre la conciencia desgarrada y la libertad absoluta, Hegel mostró ya la presunta *irreconciliabilidad existente entre la conciencia de una subjetividad libre y la realidad exterior*⁴. Es precisamente en este sentido que Lukács puede establecer la contraposición, sumamente controvertida, entre, por un lado, las múltiples “posibilidades abstractas” en el “arte enfermo” del vanguardismo literario y, por otro, la “posibilidad real” en el “arte sano” del realismo literario. Pero ¿es Kafka un personaje emblemático del nihilismo literario? No compartimos la creencia según la cual la figura de Kafka encaja en el prototipo de escritor “decadente” que, sumido en el nihilismo, llega a “erigir sobre la nada una residencia espiritual enteramente confortable”⁵.

Si Lukács opta por equiparar dos fenómenos tan heterogéneos entre sí como son la vanguardia y la decadencia –concepto el de “decadencia” que, como Adorno se encarga de señalar, posee claras connotaciones socialdarwinistas-, invalida, ya de entrada, cualquier otorgación de sentido “realista” al carácter híbrido y ambiguo de la literatura kafiiana. Ciertamente, la discrepancia existente entre sujeto y mundo fáctico se resuelve en Kafka en el sentido de una subjetivización deshistórica y desocializada, sin embargo dicho proceso de alejamiento o pérdida del mundo es requerido con objeto de guardar cierta distancia respecto a la atmósfera natural, aparentemente inamovible e incuestionada, en que acontece la cotidianidad de los sujetos dentro de las sociedades modernas:

“El mundo de la cotidiana familiaridad no es un mundo notorio y conocido. Para *conducirlo* de nuevo a su propia realidad debe ser arrancado de la familiaridad íntimamente fetichizada y descubierto en su brutalidad enajenada (...) Para que el hombre descubra la verdad de la cotidianeidad enajenada, debe encontrar salida de ésta, debe lograr distinguirse de ella y liberarla de la familiaridad, y ejercer sobre ella cierta violencia.”⁶

² G. Lukács, *Wider den mißverstandenen Realismus*. Hamburg: Claassen, 1958, p. 51.

³ A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (trad. J. J. Sebreli). Buenos Aires: Leviatán, 2006, p. 35.

⁴ “(...) en la libertad absoluta no se establecía una acción mutua ni entre la conciencia hundida en la existencia múltiple o que se fija fines y pensamientos determinados, ni entre un mundo exteriormente valedero, sea el de la realidad o el del pensamiento, sino entre el mundo simplemente en la forma de la conciencia, como voluntad universal, y asimismo la autoconciencia replegada de toda existencia desplegada, de todo fin y juicio multiforme, para condensarse en el simple sí mismo.” (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 2007, p. 349). M. Markovic lo expresa de forma parecida cuando al referirse a la negación de toda explicación causal o progreso histórico, actitudes prevalecientes entre los defensores de la pura contingencia del ser, escribe: “esta clase de crítica rebelde romántica es totalmente impotente e inoperante. La postulada libertad absoluta es sólo libertad de pensamiento; tal como ya lo demostró Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, es la imaginaria libertad de un esclavo.” (M. Markovic, *El Marx contemporáneo*. México: FCE, 1978, p. 31.).

⁵ G. Lukács, *Wider den mißverstandenen Realismus*, op. cit., p. 74.

⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*. (trad. A. Sánchez Vázquez). México: Grijalbo, 1967, p. 102.

Que Gregor Samsa despierte una mañana metarfosado en escarabajo, y que no perciba nada insólito en ello, ya es de por sí un retrato suficientemente significativo y, en ningún caso, una concepción acrítica del mundo, entorno la situación angustiante a la que se ve *arrojado* el sujeto en la “jaula de hierro” de la modernidad. Kafka topa con lo negativo de frente y, sin poder rebasarlo, es capaz de darle forma y contenido estético; tarea, por cierto, nada despreciable. De ahí no se sigue que por una especie de esencialidad fatalista, la soledad plasmada en la literatura kafkiana posea un estatuto ontológico, esto es, que venga caracterizada como una eterna condición humana de validez universal y no, tal como querría Lukács, como una consecuencia de la reificación de las relaciones humanas en las sociedades capitalistas⁷. El sentimiento de soledad expreso en parte significativa de la literatura moderna tiene, en la mayoría de casos, un contenido esencialmente social; no constituye una esencia invariante del hombre, una eterna *condition humaine*, sino una esencia de la modernidad⁸. Lukács permanece anclado en los ataques hegelianos a la “conciencia desgarrada” aplicándolos precipitadamente en su crítica al vanguardismo literario, lo que conlleva un reduccionismo latente de principio cuando pretende elucidar los vínculos entre conciencia y realidad en la literatura moderna. El verdadero artista no huye de la realidad exterior hacia la soledad del sí-mismo, dando así rienda suelta a una subjetividad libre desentendida del mundo social, sino que construye estéticamente una imagen -dialéctica- contra lo meramente factual. Esta imagen que proyecta el sujeto artístico es negación del objeto reificado del mundo alienado, rechazo a identificarse con él o a reproducirlo tal-cual-es. El objeto, sin embargo, es reconciliado en la imagen, puesto que en la exterioridad predomina lo irreconciliado. Así es como el artista critica la realidad: reconstruye como imagen “lo velado por la forma empírica de la realidad”⁹. No obstante, Lukács infravalora el estilo y la forma del arte moderno mostrándose incapaz de reconocer la función objetiva que ejercen estos elementos, intrínsecos al arte en su diferenciación del conocimiento científico, en el propio contenido estético de la obra¹⁰.

G. Anders está en lo cierto cuando arguye que el motivo regulador de la obra kafkiana no es ni la alegoría ni el simbolismo sino la metáfora¹¹; de este modo la reducción de su proyecto literario a una nihilística concepción del “mundo como alegoría de una nada trascendente”¹² no deja de resultarnos un tanto simplista. Contrariamente a las metáforas fabulísticas clásicas, donde el ser humano muta en animal y lo animal adquiere caracteres humanos, la metáfora empleada en la literatura kafkiana consiste, quizás con la excepción de Samsa, en la transformación de lo humano en cosa al tiempo que los *gadgets* más insignificantes e inútiles adquieren propiedades típicamente humanas. Lo metafórico en Kafka reside, pues, en la objetivación del sujeto y en la subjetivación del objeto. Dicha mutación responde al trágico retrato del sujeto moderno que agota su existencia en la coseidad de la profesión, en la prisión del rol social adquirido en base a ésta¹³. Si bien las construcciones religiosas y metafóricas del mundo

⁷ “(...) el principal reproche que hace Lukács es el de ontologismo, con el cual le encantaría hacer responsable de toda la literatura vanguardista a los existenciales del arcaizante Heidegger”. (Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p.259.).

⁸ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, op. cit., p.259-260.

⁹ *Ibid.* p.261 y 264.

¹⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹¹ G. Anders, “Kafka, pro y contra” en *Hombre sin mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 99.

¹² G. Lukács, *Wider den mißverstandenen Realismus*, op. cit., p. 56.

¹³ El aumento en la división social del trabajo –forzada– obliga al sujeto moderno a despersonalizarse asumiendo una función y un rol ya estipulados, con la adquisición de su “carácter máscara” correspondiente. En las novelas “realistas” decimonónicas, “el hombre verdadero-el

primitivo y mágico respondían a la impotencia del ser humano frente a las fuerzas incontroladas de la naturaleza, las construcciones metafóricas de Kafka responden, en cambio, a la impotencia del sujeto frente a fuerzas sociales que, aún siendo creación suya, adquieren vida autónoma independizándose de él.

Es en este contexto donde entra en escena Odradek y la permanente “preocupación del padre de familia” ante sus inesperadas apariciones, aún cuando éste haga acto de presencia en contadas ocasiones. En su relato Kafka describe a Odradek como una criatura escurridiza, con “aspecto de carrete de hilo en forma de estrella plana”, de figura poco razonable y absurda, sin función alguna. Su risa suena como un “crujido de hojas secas”, como “si no tuviera pulmones”. En sus encontronazos intermitentes “bajo la techumbre, en escalera, en los pasillos y en el zaguán” llegan a entablar conversaciones banales: “- ¿Y dónde vives?”; “-Domicilio indeterminado”, responde Odradek. Al padre de familia le “resulta dolorosa” la idea de que Odradek le pueda “sobrevivir”, no sólo a él, sino también a sus hijos y a los hijos de sus hijos¹⁴. Puede afirmarse que en relación a la dotación de sentido del artefacto, Odradek

“(…) nos recuerda todos los tipos de objetos y máquinas con las que ha de vérselas el hombre moderno día sí, día no, a pesar de que sus prestaciones parecen no tener nada que ver directamente con las necesidades humanas. El hombre actual tropieza miles de veces con aparatos cuya naturaleza le es desconocida y con los que sólo puede tener unas relaciones alienadas, porque su relación con el sistema de necesidades del hombre están infinitamente mediatizadas: la alienación, en efecto, no es una artimaña del filósofo o poeta Kafka, sino la apariencia del mundo actual; sólo que la alienación está encubierta en la vida cotidiana por una costumbre vacía. Kafka, con su técnica de la alienación, descubre la alienación encubierta de la vida cotidiana y, en ese sentido, es realista. Su desfiguración configura.”¹⁵

El mundo que esta criatura objetual viene a representar no es creación de un universo imaginario a partir de la “nada” en la conciencia estrictamente subjetiva del escritor, tampoco es un escueto reflejo acrítico del mundo exterior, debe su razón de ser a alteraciones en la propia realidad objetiva y supone, a su vez, una crítica implícita de este mundo, aunque, a decir verdad, Kafka no pretenda responder en ningún momento, ni tan siquiera llegar a preguntarse, qué es –o que debería ser- el hombre.

Uno de los rasgos característicos de la modernidad desde inicios del siglo XX consiste en la asunción, más o menos generalizada, de un difuso tránsito donde el concepto de “trabajo”, categoría con un peso predominante en la filosofía clásica del idealismo alemán, cede su lugar al mero “(pre)ocuparse” (idealismo subjetivo) en cuanto

héroe, el artista- era el hombre fuera de su profesión. Kafka no utiliza esta ocultación; al contrario, presenta la profesión como la forma exclusiva de existencia humana y deja que el hombre sea devorado por su profesión”. (G. Anders, “Kafka, pro y contra” en *Hombre sin mundo*, op. cit., p. 102).

¹⁴ F. Kafka, “Die Sorge des Hausvaters” en *Ein Landarzt*. Frankfurt am Main: Fischer, 2008, pp. 222-223.

¹⁵ G. Anders, “Kafka, pro y contra” en *Hombre sin mundo*, op. cit., p. 80. Benjamin sigue una línea interpretativa similar, en su opinión Odradek sería “el bastardo más singular engendrado por el mundo primitivo kafkiano con la culpa (...) la forma adoptada por las cosas en el olvido.” (W. Benjamin, “Franz Kafka” en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (trad. R. Blatt). Madrid: Taurus, pp.155-156.

aspecto fenoménico cosificado del trabajo abstracto¹⁶. Con la apremiante preocupación del padre de familia como eje temático central de su relato, Kafka confirma también -al menos aparentemente- la asunción de dicha (pseudo)realidad, en tanto generalización, dentro del campo de la literatura. La praxis aparece ya tan fragmentada que la actividad del sujeto acaba asumiendo el carácter supuestamente universal y transhistórico de la *Sorge*. Si dentro del mundo fenoménico del cuidado, la actividad cotidiana de los sujetos se desenvuelve, en efecto, como “preocupación” (*Sorge*), debemos preguntarnos bajo qué condiciones histórico-sociales la *Sorge* logra erigirse como modo de ser propio y universal del *Dasein*. El mundo circundante es para el individuo “preocupado” un universo-de-cosas-inmediatamente-a-la-mano, un mundo de objetos manipulables desvinculados del trabajo humano que les dio origen y sentido. Poco influye aquí si la mundaneidad del mundo, de los entes circundantes, comparece o sale al encuentro del *Dasein* como estando-ahí-presente (*Vorhandensein*) o como estando-a-la-mano (*Zuhandensein*), el trasfondo real sigue siendo el mismo para ambos casos, y la diferenciación establecida por Heidegger para tomar distancia respecto a Husserl pierde importancia en relación al contexto histórico de donde surgen dichos conceptos: el mundo fenoménico de la modernidad capitalista. En Heidegger este mundo fenoménico no es cuestionado y sobre él desarrolla una ontología fundamental, olvidando plantearse la cuestión por la génesis de tal mundo que se da ya por sentado y, además, sin recabar en el hecho de que lo fenoménico no se muestra en este caso como lo que realmente es, en el sentido meramente fenomenológico de fenómeno, sino que se manifiesta en el modo del encubrimiento (*Verdecktheit*) apariencial. Pasemos ahora a ocuparnos del modo cómo han sido recibidas e interpretadas estas y otras ideas típicamente heideggerianas en el seno del marxismo crítico.

2. La *Reichskristallnacht* del idealismo subjetivo

El influjo del pensamiento de Heidegger en la tradición filosófica del “marxismo occidental”, principalmente a través de su célebre obra *Sein und Zeit*, no responde a ningún patrón de asimilación o reformulación acrítica de los postulados que allí se exponen; representa, más bien, un distanciamiento ideológico de tipo apriorístico -en algunos casos- o bien -en otros- un intento por ensanchar los estrechos límites del *Dasein* heideggeriano en su apertura hacia la historia, la intersubjetividad y la praxis emancipadora. Cuando a finales de los años veinte del pasado siglo, el joven Marcuse aboga por una analítica de la existencialidad de la existencia donde el *Dasein* individual y ahistórico (no óntico) de Heidegger permute en un *Dasein* materialista realmente consciente de su historicidad, aún alberga cierta confianza en el potencial inherente a la filosofía concreta heideggeriana¹⁷. A esos intentos primerizos por fusionar el materialismo histórico con el marco conceptual desplegado en *Sein und Zeit*, sin romper la línea de continuidad que enlaza a ambos con el idealismo alemán, y más particularmente con

¹⁶ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 85-86.

¹⁷ Con la reciente traducción del alemán de los ensayos juveniles de Marcuse (*Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929)), la discusión en torno la hipotética posibilidad de un marxismo heideggeriano vuelve a resurgir tímidamente en el panorama filosófico hispanoamericano. Dan testimonio de ello las siguientes publicaciones: J.M. Romero (ed. y trad.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010; R. Wolin y J. Abromeit (ed.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005; y A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. New York: Routledge, 2005.

Hegel, le seguirán, aunque ya desde ópticas e intenciones dispares, las obras de todo un conjunto de autores enmarcados en el amplio espectro de la crítica de inspiración marxiana¹⁸. Aunque la posibilidad de una síntesis entre fenomenología y dialéctica fue desestimada en varias ocasiones por el propio Heidegger¹⁹, ello no impidió a algunos autores, incluyendo antiguos alumnos suyos, conjugar análisis concretos de la existencia humana, de clara impronta heideggeriana, con la teoría dialéctica de la sociedad.

Con motivo de sus semejanzas en el modo de abordar la crítica a la analítica existencial de Heidegger, el ensayo de G. Anders, “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s philosophy”, así como el capítulo que Lukács dedica a Heidegger y Jaspers en su polémica obra *Die Zerstörung der Vernunft*²⁰, merecen una consideración especial, pues constituyen ejemplos clarividentes de esa repulsa ideológica y apriorística a la filosofía existencial de Heidegger, si bien, en el caso de Anders, con mayor fundamentación teórica y menor peso propagandístico. A pesar de ello, sus disertaciones no carecen, al menos en algunos aspectos clave, de interés.

Por otra parte, la recepción de Husserl, como padre del movimiento fenomenológico y mentor del propio Heidegger, no ha sido, en lo esencial, de menor envergadura. Dejando de lado la notoria influencia ejercida en el existencialismo francés, el concepto husserliano de *Lebenswelt*, junto al sentido teleológico de la historia, tal y como éste es formulado en su tardía *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, devienen elementos claves en la comprensión del legado teórico de autores como Enzo Paci; aunque, con toda probabilidad, el caso más distintivo y novedoso de esta recepción crítica lo hallemos en la teoría social del primer Habermas hasta su culminación en la *Theorie des kommunikativen Handelns*. Junto a este vasto conglomerado de aportaciones, hay que añadir, por último, y a modo de pincelada, la tarea divulgativa llevada a cabo por dos importantes publicaciones, vinculadas, al menos en sus inicios, a la *New Left* y al marxismo de cuño fenomenológico: la italiana *Aut-aut* y la norteamericana *Telos*.

No debe sorprender al lector que alguna de las problemáticas planteadas por la escuela fenomenológica haya encontrado un lugar privilegiado, no sin reticencias de distinta índole, dentro del corpus teórico de numerosos autores de filiación marxista heterodoxa. La crítica de Husserl al naturalismo objetivista de la ciencia y a la disgregación y especialización de saberes es compartida por gran parte de las “corrientes cálidas” del marxismo²¹; asimismo, la voluntad por restablecer el significado de verdad del ser y del mundo como totalidad, regresando con tal propósito al sujeto y a lo precategorial, ocultos tras las formas fenoménicas aparentes convertidas objetivamente en realidades, es también un elemento común a ambos movimientos. La confianza depositada por Husserl en la historia como escenario de la realización de la razón según su propia entelequia, entronca con el *telos*

¹⁸ Además de la obra de Kosik, a la que ya hemos hecho referencia aquí, destacan: G. Petrovic, *Filozofija I Marksizam*. Zagreb: Mladost, 1965 (trad. a cargo de Eduardo Subirats, *Marxismo contra Stalinismo*. Barcelona: Seix Barral, 1970) y K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*. París: Les Éditions de Minuit, 1961 (trad. de E. Molina, *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella, 1969 y también *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968).

¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1972, pp. 22, 171, 286 y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2011, pp. 62, 64-68, 82, 137-138.

²⁰ G. Anders, “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s philosophy”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, 1948. Una traducción actualizada al español se encuentra en F. Volpi (ed.). *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 65-111 y G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Luchterhand, 1962, pp. 428-458.

²¹ Un excelente análisis en este sentido en: Vajda, M. “Lukács’ and Husserl’s critique of science”, *Telos*, n° 38 winter 1978-9, pp. 104-118.

de la teoría crítica, encaminado hacia la consecución de un “universal racional” en tanto que forma de autorrealización individual ligada a una praxis común de carácter intersubjetivo.

La obra de Marx se ha interpretado a menudo, ya sea de un modo implícito o de forma claramente explícita, como una dialéctica de lo abstracto a lo concreto, de lo fenoménico apariencial a la realidad²². Y, en efecto, en su crítica de la economía política, Marx descifra continuamente la génesis de aquellas categorías abstractas que operan como reales y concretas dentro de este modelo abstracto como totalidad que es la sociedad capitalista. Dichas categorías funcionan a través de formas fenoménicas aparentes, de tal modo que en la forma fenoménica cristalizada del valor de cambio en mercancía, el trabajo vivo es ocultado y acaba degenerando en trabajo muerto, al tiempo que los sujetos constituyentes son ignorados por completo. Aquí el naturalismo consiste, paradójicamente, en desconocer la naturaleza histórico-dialéctica de las actuales formas de relaciones sociales, en eternizar y fijar fenomenicamente determinadas formas en que la actividad de los individuos concretos es solidificada en la forma-mercancía. Tanto Marx como Husserl buscan lo precategorial y el retorno al sujeto mediante la crítica a este movimiento de cuantificación universal, por tanto, “el regresar a la concreción es la negación del operar real del capital como categoría abstracta: así pues, es un regreso a lo precategorial y al hombre”²³. Si la apariencia es negación y alienación del sujeto, en él reside, a su vez, la capacidad de negar esta negación que es la apariencia y tornar así las formas fenoménicas en formas fenomenológicas; y ello no sólo mediante la *epoché* husserliana, a saber, con la vuelta al sujeto intencionante que rechaza todo prejuicio objetivista y pone al mundo entre paréntesis, sino también, y sobre todo, con la praxis negadora y reconstitutiva, con la transformación de este mundo de apariencias.

Llegados a este punto conviene preguntarse qué elementos inciden en el hecho de que el “provinciano” Heidegger sea acogido por la heterodoxia marxista con más recelo que el último Husserl. Siendo las trayectorias personales y políticas de ambos autores un elemento a tener presente, no son, sin embargo, el factor determinante. La discrepancia aludida no debería buscarse más allá de las implicaciones filosóficas emanadas de los propios análisis existenciales de Heidegger. Sabemos que en *Sein und Zeit* la configuración primordial del *Dasein* es definida por Heidegger como *das-In-der-Welt-Sein* (ser-en-el-mundo). En la vida del *Dasein* existen dos variantes eternamente inmutables: la existencia auténtica (o el ser-sí-mismo en el ser-para-la-muerte) y la existencia inauténtica (el “Se” o *das Man*, el ser-caído en la publicidad del “uno”²⁴). Autenticidad (*Eigentlichsein*) e inautenticidad (*Uneigentlichsein*) se compenetran de tal modo que al Ser del *Dasein* sólo le resulta viable adoptar la forma de la angustia o la *Sorge*. Heidegger sostiene, además, que una clarificación definitiva del Ser deberá pensarse en contraposición -o precisamente *gracias a*- al tiempo: las demás contraposiciones mediante las cuales otros autores ha intentado esclarecer, con mayor o menor fortuna, el sentido del Ser, han quedado ya obsoletas (ser

²² Esta interpretación la hallamos explícitamente en E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore, 1963, pp. 440-464 y en N. Kohan, “El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto”, *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*, año I, nº 2, octubre 1992, pp. 1-19.

²³ E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, op. cit., p. 455.

²⁴ Los modos de ser del “uno” (*das Man*) en “la publicidad” (*die Öffentlichkeit*), son la distancialidad, medianía y nivelación. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 127.

y apariencia, ser y devenir, ser y deber, ser y pensamiento). Así pues, el sentido del Ser del *Dasein* es la *Zeitlichkeit* (temporalidad) –para Marx, por el contrario, el sentido del Ser del hombre es la praxis–.

La esfera del *das Man* o de la existencia inauténtica es para Heidegger la esfera de la cotidianidad media, dominada por la habladería (*das Gerede*), la curiosidad (*die Neugier*) y la ambigüedad (*die Zweideutigkeit*)²⁵. Como escenario de la inmediata utilización o ser-a-la-mano (*Zuhandensein*), esta esfera aparece dominada por el sentido común, por la obvia experiencia inmediata de lo dado y, en definitiva, por la “actitud natural”. El sujeto se pierde en la mundanidad de lo cotidiano, en un mundo práctico-utilitario de objetos que ya están-ahí, desligados de toda praxis constituyente, dispuestos para su inmediata utilización. Ahora bien, tanto la *Zuhandenheit* como la “actitud natural” es justamente lo que la *epoché* husserliana ponía entre paréntesis, de modo que el mundo y los objetos de este mundo se ordenaban “según un significado, según un proyecto racional, para un fin unitario”²⁶. Que en ese proceso de “pérdida del mundo” se objetiven necesariamente las vivencias de un modo puramente teórico, y se caiga así en la concepción de la “simple presencia” (*Vorhandenheit*), es algo cuestionable que no podemos entrar a discutir en detalle aquí.

Odradek es un ente atípico por no encajar ni en la *Zuhandenheit* ni en la *Vorhandenheit* o, como escribe Benjamin, Odradek sería “la forma adoptada por las cosas en el olvido”²⁷. En su relato Kafka proporciona una concepción intermedia entre ambos modos de darse el ser del ente. Odradek no sale al encuentro del padre de familia como un útil (*Zeug*) inmediatamente-a-la-mano; no se le conoce ninguna utilidad, está roto, no puede ubicarse en ninguna totalidad referencial de significatividades y tampoco se ajusta a los distintos modos inherentes al para-algo (*Um-zu*) de cualquier otro útil (utilizabilidad, empleabilidad y perjudicialidad²⁸). No obstante, Odradek tampoco es un mero objeto respecto al cual el padre de familia adopte la distancia propia de lo que está simplemente-presente, en tanto no asume ante su aparición un comportamiento teórico ni contemplativo sino que Odradek interpela, preocupa y angustia al padre de familia. Al no sentirse cómodo con la insistente “preocupación” infligida por Odradek, el padre de familia anhela, aún de modo no plenamente consciente, un horizonte de sentido según el significado-de-verdad; entrevemos en él un viraje tendencial hacia la modificación de una existencia alienada, aunque, como veremos, en un sentido distinto, incluso opuesto, a la solución heideggeriana orientada al ser-para-la-muerte.

3. Ser-en-el-mundo de la pseudoconcreción

Resulta significativo que Agnes Heller, al escribir su *Sociología de la vida cotidiana*, citara como influencias positivas a Husserl, Lukács o Lefèbvre y como negativas al propio Heidegger y a Hegel. La autora húngara

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 134.

²⁶ E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, op. cit., p. 471.

²⁷ Benjamin se refiere aquí al olvido del Ser y a su sentido constitutivo (la praxis) en la *Zuhandenheit*. W. Benjamin, “Franz Kafka” en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (trad. R. Blatt), op. cit., pp. 155-156.

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 144. La *Abträglichkeit* (perjudicialidad) del útil a-la-mano podría entenderse como un elemento distorsionador que impide el acceso a una comprensión originaria del ser de los entes y, en este sentido, este modo del para-algo (*Um-zu*) sería aplicable a Odradek. Pero en Heidegger los tres modos son inseparables y se dan en su unidad como característicos de todo útil.

comenta, no sin razón, que en Heidegger la vida cotidiana viene alienada por principio, mientras que en Hegel la cotidianeidad transcurre al margen de la Historia -ahistoricidad de lo cotidiano y historicidad de la Historia-²⁹. Sin duda alguna, la alienación constituye un fenómeno de primer orden en los análisis de Heidegger, sin embargo cuando “aparece lo hace bajo un aspecto inofensivo, como una ‘alienación metafísica’ ”³⁰, pues, según él, ésta representa una condición estructural ineludible de toda existencia humana³¹.

Abrir el *Dasein* a la historicidad concreta implica iniciar un cuestionamiento paralelo acerca de las condiciones de posibilidad gracias a las cuales puede surgir y perpetuarse la *Sorge*. En este sentido, la génesis de este mundo práctico-utilitario, donde cobra sentido y razón de ser la “preocupación”, es algo que Heidegger no alcanza a contemplar en su obra. El *Dasein* heideggeriano se pierde a sí mismo en la existencia cotidiana de un mundo “ya hecho” porque el autor suplanta

“(…) la cotidianidad de determinada realidad por la cotidianidad en general, con lo cual no se hace distinción alguna entre la cotidianidad y la “religión” del día laborable, o sea, la cotidianidad enajenada. La cotidianidad es para ella -para la filosofía de la preocupación- historicidad inauténtica, y el paso a la autenticidad es la negación de la vida diaria.”

y prosigue Kosík más adelante:

“Tanto la experiencia acrítica e ingenua de la vida cotidiana en cuanto ambiente humano, natural (posición acrítica), como la posición crítica del nihilismo filosófico (sentimiento de lo absurdo), presentan un rasgo común esencial en el hecho de *considerar determinado aspecto histórico de la cotidianidad como fundamento natural e invariable de cualquier convivencia humana.* ”³²

Cuando la banalidad aparece como un concepto análogo al de cotidianidad (Heidegger utiliza la expresión, ya citada, de “cotidianidad de término medio” o “medianía”), el espacio vital en que ésta acontece no tiene, en efecto, otra función más allá de entorpecer la realización del sí-mismo. Es por este motivo que en lugar de aspirar a “construir un mundo moral” o a “ser morales en el mundo dado y reconocido”, la postura de Heidegger apunta a “volverse morales sin considerar el mundo” o el ser social³³. Si desea vivir en autenticidad, el *Dasein* fáctico debe asumir la *herencia* del pasado y atendiendo la llamada de la conciencia que lo interpela por su ser-culpable, esto es, por la culpabilidad de vivir irremediamente en la medianía de una cotidianidad alienada por principio, debe optar finalmente por la *resolución*. Este devenir-auténtico del *Dasein* sólo está al alcance de una élite heroico-espiritual, preocupada exclusivamente de sí-misma en dirección a la muerte, a la angustia frente a la nada, o bien, junto a ello, preocupada por un místico destino-común de rasgos totalitarios, construido con las “fuerzas de la sangre y de la tierra”.

No obstante, el devenir histórico del *Dasein* consiste en percatarse de que es precisamente en el tiempo

²⁹ A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana* (trad. J. F. Ivars y E. Pérez). Barcelona: Península, 2002. p. 28-31.

³⁰ G. Anders, “Heidegger, esteta de la inacción” en F. Volpi (ed.), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p.75.

³¹ A lo largo de toda la obra de Heidegger encontramos numerosas referencias a la inevitabilidad de la “impropiedad” y de esta alienación *a priori*. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 42,43, 44, 129, 130, 176, 177 e igualmente en M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., p. 52.

³² K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 96 y 102. (paréntesis y cursiva a cargo del autor).

³³ G. Anders, “Heidegger, esteta de la inacción” en F. Volpi (ed.), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, op. cit., p. 99.

real, en un lugar y en un momento histórico concretos, ónticamente situados, donde se conforma la existencia de los entes. El acto resolutorio no atañe a *Daseins* individuales, perfectamente intercambiables dentro de un ilusorio mundo circundante común, sino a un *Dasein* colectivo desgarrado por múltiples conflictos de clase, género, etc³⁴. Ahora bien, este percatarse lo es en un doble sentido; conlleva, a su vez, el descubrimiento, de índole trascendente, según el cual “el ser-del-mundo no está en su ser-ahí, en su *Dasein*, sino en su sentido de verdad, para el cual el verdadero ser-del-mundo es su progresivo revelarse como verdad, como fenómeno”³⁵, partiendo siempre de una teleología intencional-universal de carácter histórico e intersubjetivo. El significado de la temporalidad no se encuentra, pues, en el ser, sino en la verdad. El ser-ahí (*Dasein*) es el ser-en-el-mundo de la pseudoconcreción, el ser como verdad intencional y como praxis transformadora –creación de un mundo humano– es el ser-en-el-mundo de la concreción. Restablecer el carácter activo del *Dasein* en la “relación de constitución” es ya trascenderlo. Puesto que la temporalidad y la autosuperación son elementos inherentes a la vida, y dado que ésta se racionaliza, se esclarece o se oculta en un proceso histórico infinito, y no necesariamente progresivo al estilo hegeliano, el ser nunca puede ser posesión última del hombre³⁶, ni ocultarse dependiendo de un incierto destino en la “historia del ser”, siempre pendiente de una superación, postergada *ad infinitum*, de la metafísica tradicional y de la filosofía misma.

Lo que ocurre en Heidegger, y en adelante nos basamos en algunas observaciones de Lukács³⁷, es que la historia “real” viene degradada al plano de la historia “impropia”, al tiempo “vulgar”, esto es, al ser-caído en el “uno” (*das Man*), mientras que la historia “propia” o tiempo “real” conciernen sólo al desarrollo del alma (a través de la angustia y la *Sorge* en cuanto “trasposición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo”³⁸). Al parecer de Heidegger, el “ser verdadero” es el ser elevado por encima de la cotidianidad media y de sus semejantes y el “ser oculto” es, en cambio, el ser que se finitiza temporalmente en el mundo y se multiplica en la vida intersubjetiva de la *Lebenswelt*, a saber, en la medianía de la cotidianidad dispersa y perdida del impersonal “uno” (*das Man*). La postura de Heidegger es, también en este punto, diametralmente opuesta a la de Husserl.

Sin considerar la significación de la dimensión temporal en el relato de Kafka, no es posible vislumbrar la razón por la cual al padre de familia le resulta dolorosa la idea que Odradek (“la vida objetivamente distorsionada”) pueda sobrevivirle. En *Sein und Zeit*, la *Sorge* ejerce la función de agrupar en sí los tres elementos de la existencialidad (*Existenzialität*), de la facticidad (*Faktizität*) y de la caída (*Verfallen*) del *Dasein*, y cada uno de estos elementos hace referencia a una dimensión del tiempo humano (pasado-presente-futuro). De modo que la existencialidad posibilita la apertura proyectiva al futuro en el “anticiparse-a-sí”, la facticidad remite al pasado como un “estando-ya” y la caída nos sitúa en el presente, “en medio del” mundo circundante de los entes. Si la *Sorge*, como anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-de, es el ser del *Dasein*, la temporalidad es para Heidegger el sentido del ser del *Dasein*. Pero, ¿por qué motivo Heidegger, ya en su etapa posterior a *Sein und Zeit*, abandona

³⁴ Esta es precisamente una de las principales objeciones del joven Marcuse a Heidegger en sus primeros artículos: “Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico” y “Sobre filosofía concreta”.

³⁵ E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, op. cit., p. 83.

³⁶ E. Paci, *La filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Eudeba, 1966, pp.197-198.

³⁷ Véase G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., pp. 437, 443, 446 y 452.

³⁸ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 83.

todo intento de comprender la temporaneidad (*Temporalität*) del ser a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*? En mi opinión, dicho intento estaba condenado de antemano y no se debe tanto a factores externos como a la limitada concepción heideggeriana en torno la temporalidad del *Dasein*.

Un elemento común en las diversas interpretaciones existencialistas de la temporalidad, en las que, a su pesar, debe incluirse también a Heidegger, estriba en ignorar la función de la praxis objetiva -y del trabajo- como elemento mediador fundamental en la constitución de la tridimensionalidad del tiempo humano. El existencialismo relega la objetivación a una forma de huida de la autenticidad del *Dasein*, negándose a reconocer que la temporalidad y la tridimensionalidad del tiempo humano no serían concebibles sin la objetivación del ser humano mediante su trabajo³⁹. El sujeto se objetiva y el objeto es humanizado arrancándolo de su inmediatez natural. Es en la acción objetiva, entendida como mediación dialéctica, donde el ser humano supera la inmediatez de la pura animalidad posibilitando la apertura a un futuro dominado por él, en lugar de ser dominado por el tiempo como le sucede al animal. Sin la mediación de la praxis objetiva como creadora de la realidad humano-social, el ser humano sería incapaz de distribuir el tiempo en su tridimensionalidad constitutiva y no podría tampoco, como el animal, ser consciente de su propia mortalidad. La idea de finitud y el “ser-para-la muerte” asociados por Heidegger a la temporalidad propia y a la existencia auténtica del *Dasein* no deberían pensarse, pues, como movimientos ajenos a cualquier forma de objetivación⁴⁰.

El contraste fundamental entre la “preocupación del padre de familia” y la “preocupación” heideggeriana como estructura ontológica del *Dasein* radica justamente en este punto decisivo: el mundo de Odradek no preocuparía a un heideggeriano consecuente por representar la vida objetivamente distorsionada o el reverso del mundo objetivo como sucede en el relato de Kafka, donde el sistema de manipulabilidad universal de los entes y el fetichismo de la mercancía generan formas de praxis patológicas trastocando el sentido de la temporalidad del *Dasein* e impidiendo que Odradek pueda ser apropiado y reconocido por el padre de familia como resultado de la praxis objetiva de la humanidad, sino por ser el fundamento natural del mundo, eterna *condition humaine*, y esa preocupación concerniría únicamente al sí-mismo (*Selbstheit*). El reproche según el cual la diferencia establecida aquí entre ambos modos de la *Sorge* radicaría más bien en un error de interpretación, por tratarse en Kafka de una preocupación al modo óntico (explícitamente rechazada por Heidegger⁴¹) y en Heidegger al modo ontológico-existencial, se desvanece si tenemos en cuenta el análisis subyacente de la génesis del mundo fenoménico de lo práctico-utilitario, que precisamente sirve de fundamento a la *Sorge* heideggeriana como estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Nótese, por último, que al padre de familia no sólo le inquieta el hecho de que Odradek le sobreviva a él-mismo, sino, como ya se ha remarcado, a sus hijos y a los hijos de sus hijos. La “preocupación” por

³⁹ No podemos detenernos a mostrar las limitaciones inherentes al paradigma de la producción-trabajo (del trabajo desenajenado como esencia probatoria del hombre, como actividad genérica libre y creadora) dentro de la filosofía marxista. Baste mencionar, muy *grosso modo*, que en su revisión del marco categorial del materialismo histórico, J. Habermas, K. O. Apel y A. Wellmer, se encargaron de explicitar, de forma ciertamente reduccionista, las razones por las cuales el concepto marxiano de praxis descuidaba la *dimensión simbólica* de la existencia humana –relaciones de producción- integrándola en la *dimensión tecnológica* -fuerzas productivas-. Nada impide, empero, sustituir el concepto de equivalencia “praxis-trabajo” por la praxis entendida en un sentido más amplio, abarcando también las consecuencias que la fragmentación capitalista imprime a la praxis intersubjetiva propia de las relaciones de producción, esto es, de la dimensión simbólica.

⁴⁰ He seguido, en líneas generales, la argumentación de Kosik en *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 220-224, donde el autor contrapone la concepción materialista y existencialista de la temporalidad.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp.192 y 197.

“los hijos de sus hijos” se hace extensible en Kafka a toda la humanidad. No es otro el sentido de la “esperanza en la superación del hogar” a la que se refiere Adorno en su carta a Benjamin, idea que enlaza con el acto resolutorio de un *Dasein* colectivo al estilo de Marcuse y no a la resolución individual de una élite heroico-espiritual.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. W. 1974: *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, Th. W. & BENJAMIN, W. 1998: *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid: Trotta.
- ANDERS, G. 2007: *Hombre sin mundo*, Valencia: Pre-Textos.
- BENJAMIN, W. 1998: *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.
- HEGEL, G. W. F. 2007: *Fenomenología del espíritu*, México: FCE.
- HEIDEGGER, M. 1972: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- 2011: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza.
- HELLER, A. 2002: *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona: Península.
- KAFKA, F. 2008: *Ein Landarzt*, Frankfurt am Main: Fischer.
- KOJÈVE, A. 2006: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán.**
- KOSÍK, K. 1967: *Dialéctica de lo concreto*, México: Grijalbo.
- LUKÁCS, G. 1958: *Wider den mißverstandenen realismus*, **Hamburg: Claassen.**
- 1962: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Luchterhand.
- MARKOVIC, M. 1978: *El Marx contemporáneo*, México: FCE.
- PACI, E. 1963: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano: Il Saggiatore.
- 1966: *La filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Eudeba.
- VOLPI, F. (ed.). 2008: *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial.