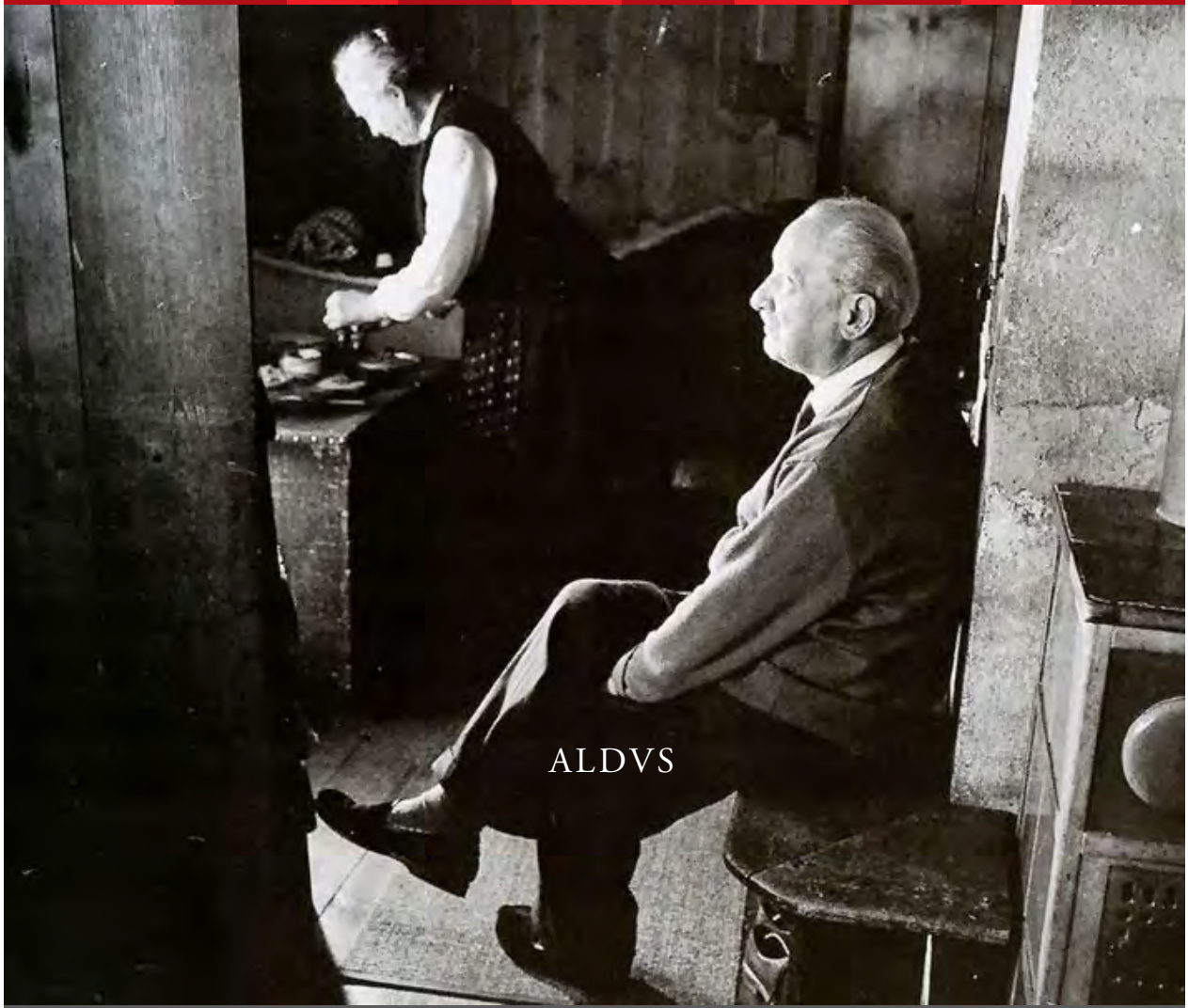


LA FRAGILIDAD DE LA POLÍTICA
ENSAYOS FENOMENOLÓGICOS
Y HERMENÉUTICOS

Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y J. Rodolfo Santander
(coordinadores)



ALDVS

LA FRAGILIDAD DE LA POLÍTICA
ENSAYOS FENOMENOLÓGICOS
Y HERMENÉUTICOS

La publicación de esta obra ha sido resultado del trabajo de investigación del Cuerpo Académico Consolidado "Fenomenología, hermenéutica y ontología" con el apoyo de la Dirección General de Planeación Institucional de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Las investigaciones que la conforman, arbitradas por pares académicos, se privilegian con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, 2015

DR © 2015, Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, J. Rodolfo Santander

DR © 2015, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
5 Oriente 202-A, Centro Histórico
C. P. 72000, Puebla, Puebla

DR © 2015, Casa Aldo Manuzio, S. de R. L. de C.V.
Tennessee 6, Colonia Nápoles
C. P. 03810, México, D.F.
Tel. 56821911, 56828583
alduseditorial.com

Directora general: Fernanda Sordo
Director editorial: Gerardo González
Director comercial: Juan Manuel Hernández

ISBN: 978-607-9457-04-4

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Impreso en México / Printed in Mexico

LA FRAGILIDAD DE LA POLÍTICA

ENSAYOS FENOMENOLÓGICOS Y HERMENÉUTICOS

Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y J. Rodolfo Santander
(coordinadores)



ALDVS

LA FRAGILIDAD DE LA POLÍTICA
ENSAYOS FENOMENOLÓGICOS
Y HERMENÉUTICOS

Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y J. Rodolfo Santander
(coordinadores)

PRESENTACIÓN

Ya en 1928 el gran contrincante interpretativo de la filosofía griega para Martin Heidegger era Werner Jäger. Éste caracterizaba el movimiento del pensamiento griego a partir de una oscilación entre la vida contemplativa y la vida política. Entre los primeros estarían Parménides, Anaxágoras y Pitágoras, mientras que los sofistas representaban el otro grupo. De acuerdo con Jäger, sería Sócrates el primero en intentar conciliar el ideal práctico de la vida política sobre una base pensante. A partir de ahí, no es difícil entrever que las soluciones platónicas hallaban su justificación en este inicio socrático, ya que a lo largo de los *Diálogos* queda claro para Platón que la vida política se fundamenta en la dimensión ideal, concretamente en la idea del Bien. En esta dirección y siguiendo a Jäger, será Aristóteles el que comience una disociación de este proceder al separarse de la visión “teológica” de su maestro Platón. Se sabe que, de acuerdo con Jäger, Aristóteles presenta en su obra dos momentos importantes: uno teológico y otro ontológico. Al cuestionar Aristóteles la dimensión ideal platónica que conformaba su fase teológica, se lleva a cabo una escisión entre la *prote philosophia* y la *ethica*, es decir entre lo que después se nombrará la razón teórica y la razón práctica. Más allá de encontrar adecuada o cuestionable la interpretación de Jäger, Heidegger coincide en el hecho de que efectivamente en Platón inicia la filosofía como tal en forma de una unidad teórico-práctica. Eso, como sabemos, conducirá a Platón a destacar la figura de aquél que conoce la dimensión ideal, es decir el filósofo, como el más adecuado para guiar a los otros. Los resultados ya los conocemos: Platón fracasa en los diversos intentos por colocar al filósofo en el gobierno.

Si, como dice Jäger, después de Platón se da una escisión paulatina entre la vida teórica y la práctica, la filosofía, a lo largo de su

tradición, buscará en varios momentos llevar a cabo tal reconciliación, ya sea de modo teórico o de manera práctica.

Quizás uno de los casos más recientes en esta empresa es el de Martin Heidegger, quien, como se sabe, participó activamente con el régimen nacionalsocialista en un tramo de su vida. Muchos otros filósofos han intentado conciliar sus intereses teóricos con visiones prácticas del poder; sin embargo, la gravedad y cercanía del asunto hace del “caso Heidegger” un evento problemático para pensar la relación entre filosofía y política.

Más allá de Heidegger, las problemáticas filosófico-políticas pueden ser desplegadas desde diversos ámbitos y autores como son el mismo Edmund Husserl, Hannah Arendt, Eugen Fink, Jan Patočka, etc. Asimismo, hay elementos, pensados por estos, que entran en diálogo con tradiciones cercanas como son los trabajos de Ortega, Levinas o Derrida. También hay temáticas tratadas en esta dimensión que sirven de base para discusiones posteriores, como es el caso del “mundo-de-vida” (*Lebenswelt*) propuesto por Husserl y retomado por Habermas o Blumenberg.

El texto que aquí presentamos busca profundizar en todas estas dimensiones mediante el ejercicio pensante del quehacer filosófico. Las reflexiones aquí expuestas forman parte del trabajo coordinado por el Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología”.

Agradecemos a los autores su entusiasta participación así como a aquellos que han colaborado en la preparación del presente volumen, especialmente a Carmina C. Ortega y a Jorge Luis Quintana. El apoyo para la presente coedición ha surgido del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP) y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ángel Xolocotzi
Ricardo Gibu
Jesús R. Santander

I. HEIDEGGER Y LA POLÍTICA

HEIDEGGER Y EL NACIONALSOCIALISMO. CRÓNICA, PANORAMA Y PROBLEMAS

Ángel Xolocotzi Yáñez

Facultad de Filosofía y Letras/BUAP

I. INTRODUCCIÓN: BREVE HISTORIA DEL "CASO HEIDEGGER"

La cuestión de Heidegger y el nacionalsocialismo ha mantenido abierta la discusión entre filosofía y política por un lado y entre vida y obra por otro. Heidegger fue rector de la universidad de Friburgo del 21 de abril de 1933 al 28 de abril de 1934. En mayo de 1933 ingresó al partido nacionalsocialista y permaneció miembro hasta el final de la guerra. La discusión respecto de su papel como filósofo y su intervención política salió a la luz por lo menos desde 1946, al concluir la Segunda Guerra Mundial, cuando Karl Löwith publicó desde Japón un artículo en *Le temps modernes*, dirigida por Sartre. Ahí Löwith hablaba de “las implicaciones políticas de la filosofía existencial” de su maestro. Tales aseveraciones desataron la discusión en la que participaron en los siguientes números de la revista tanto Alphonse de Waelhens como Eric Weil. Unos años después, en 1953, se reavivó la discusión a partir de la reseña de la lección de Heidegger “Introducción a la metafísica” que databa de 1935. La reseña la publicó el joven Habermas en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. La controversia giraba en torno a algunos renglones en donde Heidegger habla de la verdad y grandeza internas del movimiento nacionalsocialista. Entre 1959 y 1964 se publican varios libros que destacan diversos aspectos de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Quizás el más relevante es la documentación presentada por Guido Schneeberger en 1962 en donde publica documentos hasta ese momento desconocidos. Eso bastó para desatar la polémica especialmente en Francia en donde François Fedier, ex alumno de Jean Beaufret, el gran amigo de Heidegger, abanderó

la defensa, principalmente mediante la revista *Critique*. A pesar de varias publicaciones posteriores, quizás una de las más esperadas en torno a esto fue la aparición de la famosa entrevista del *Spiegel* después de la muerte de Heidegger en 1976. Unos años después, en 1983, se publica nuevamente el discurso del rectorado y se añade el texto de anotaciones del mismo Heidegger en torno a su rectorado. Eso motivará la investigación por parte del historiador Hugo Ott, quien documentará la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo en diversos artículos que finalmente serán compilados en su texto de 1988 *Heidegger, de camino a su biografía*.

Sin embargo, un año antes aparecía en Francia el texto *Heidegger y el nazismo* del chileno Víctor Farías. Se trata de un trabajo pseudointelectual que se apoya en gran medida en lo investigado por Ott, sin darle el crédito correspondiente [Xolocotzi y Tamaño, 2012:32, nota]. La premura de su publicación era precisamente por ganar protagonismo y novedad. Sin embargo, tal investigación, que en 2009 se publicó en su segunda edición ampliada, muestra más bien un camino fantasioso con múltiples conclusiones injustificadas. El trabajo de Farías busca mostrar que en Heidegger hay un racismo espiritual que lo liga indiscutiblemente con el nacionalsocialismo y a partir del cual puede entenderse su pensamiento. En este sentido, la filosofía de Heidegger se apoya en la ideología nacionalsocialista. Evidentemente estas tesis revivieron la discusión al respecto y a lo largo de las décadas siguientes se amplía la participación de seguidores y detractores en múltiples direcciones. No sólo intervienen “heideggerianos” de la talla de Gadamer o Derrida, sino que en algunas regiones se configuran bloques más o menos delimitados a favor o en contra, como ha sido el caso de Francia. Precisamente ahí será donde a partir de 2005 se renueve la discusión con la publicación del libro de Emmanuel Faye *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*. A diferencia de Farías, a Faye no le interesa tanto “estudiar el compromiso político de Martin Heidegger cuanto analizar la cuestión de los fundamentos sobre los que reposa el conjunto de su obra” [Faye, 2009: 15]. Eso llevará a Faye

a señalar que la obra de Heidegger no contiene filosofía sino que es un trabajo de divulgación de los fundamentos del nazismo [Faye, 2009: 8]. Por ello, señala Faye en sus conclusiones que “una obra de esta naturaleza no puede continuar figurando en las bibliotecas de filosofía: debería ser reubicada en los fondos de historia del nazismo y del hitlerismo” [Faye, 2009: 523].

Así como Farías, Faye revivió la discusión en torno a Heidegger, pero ahora a un nivel que resumía cuestiones tratadas ya en múltiples sentidos y que remitían nuevamente no sólo a la relación entre filosofía y política, sino entre la vida y la obra de los filósofos. En su conclusión Faye resume esto de la siguiente forma: “Un autor que, tanto en sus escritos como en sus actos, destruyó toda moral, recusó el entendimiento y la razón, arruinó a la metafísica confundiéndola con el “nihilismo” y relacionó la “verdad del ser” con un principio racista no merece el calificativo de “filósofo” [Faye, 2009: 526].

Lo que aquí resume Faye es algo problematizado a lo largo de décadas a raíz de este caso, el llamado “Caso Heidegger”. Las preguntas al respecto se han dispersado con múltiples matices: ¿Cómo debe entenderse la relación entre vida y obra? ¿En dónde yace el parámetro de congruencia? ¿Todo filósofo debe ser ejemplar en su vida? ¿Hasta donde son permisibles los límites? ¿Todo lo que el filósofo escriba o diga debe ser tomado al mismo nivel de sus planteamientos filosóficos? ¿Debe darse una diferenciación epocal al respecto? ¿Los planteamientos filosóficos determinan la vida del filósofo o la vida determina los planteamientos filosóficos? ¿Qué valor debe otorgarse a elementos históricos concretos en una filosofía determinada? ¿Acaso la filosofía es completamente independiente de los acontecimientos o esta determinada por ellos? Estas y muchas preguntas más han estado en la discusión sobre Heidegger a lo largo de miles de páginas.

La gama interpretativa abarca tantas posibilidades en este caso que van desde la experiencia de un “affaire” hasta el gran error pasando por la constancia de una “falta”, tal como lo interpreta Lacoue-Labarthe. Incluso había intenciones apologéticas guiadas principal-

mente por el hijo no biológico de Heidegger, Hermann Heidegger, que llegaban a proponer la idea de que la intervención de Heidegger representaba una especie de resistencia espiritual que buscaba evitar males mayores.

El camino de estas interpretaciones ha estado marcado principalmente por el carácter de bandos opuestos congregados más bien por cuestiones personales que científicas. Por un lado se trataba de defender a Heidegger frente a todo ataque ignorando el papel y el nivel de sus compromisos; por otra parte se trataba de “acabar” con Heidegger sustrayéndole incluso el adjetivo de filósofo.

Sin embargo, y apoyándome en los términos del mismo Heidegger, aquí se trata de una historia, pero se ha dado el inicio de otra. Esta nueva historia deja ver en primer lugar que el agrupamiento en bandos privilegiaba un lado del asunto y negaba el otro: los seguidores privilegiaban la obra; mientras que los detractores privilegiaban la vida. El otro inicio de esta historia no pretende ser unilateral, sino copensar la vida y la obra en su intrínseca correspondencia. En segundo lugar se trata de una lectura de carácter científico y no tanto de rabieta personal a partir de ciertas preferencias. La historia intelectual del siglo XX ha mostrado ya de sobra que no es necesario justificar el papel de Heidegger como filósofo. Basta revisar las grandes propuestas para ver ahí su huella. Sólo si se acepta la tesis de Faye, se estaría hablando de la transmisión de los fundamentos del nazismo en todas las reflexiones que se apoyan en Heidegger, como Gadamer, Derrida, Foucault, Arendt, Jonas, etc. y al parecer esto es absurdo.

La lectura de carácter científico que persigue este nuevo inicio interpretativo se apoya entonces en los cánones de investigación que debe regir a todo trabajo serio. Uno de esos elementos es precisamente contar con la documentación requerida para la investigación. En sentido estricto, esta nueva vía abre por primera vez la investigación sobre Heidegger, ya que previamente sólo se daba ésta en forma parcial.

Tal investigación ha sido posible debido principalmente a la publicación de fuentes como son los textos contenidos en la *Gesa-*

mtausgabe y en la *Briefausgabe*. Ya desde hace varios años han salido algunas interpretaciones que de forma documentada abordan el asunto. En 2010 el texto de Zaborowski, en 2011 el texto de Grosser y a partir de 2011 la publicación de una primera crónica de la vida y obra de Heidegger por mi parte. El gran reto de esta nueva historia se halla en erradicar aquella vieja idea de que con lo publicado hasta el momento ya se tiene lo esencial de lo que dijo e hizo Heidegger. Esta aseveración es tan ingenua que ni siquiera ella misma alcanza a ver sus alcances: ¿Qué significa lo publicado hasta el momento?, ¿lo publicado en alemán o las traducciones con las que contamos?, ¿se sostiene científicamente la interpretación de toda una obra, inconclusa en su publicación, a partir de unos cuantos renglones?

Precisamente una publicación fundamental en esta dirección lo constituye la aparición de los tres primeros volúmenes de los *Cuadernos negros* de Heidegger, publicados a principios de este año en la editorial Klostermann bajo la edición de Peter Trawny, aquí presente. No voy a profundizar en esto, aunque sí me gustaría indicar sólo de qué clase de textos estamos hablando.

Ya en 2003 von Herrmann, el principal editor de la *Gesamtausgabe*, me había indicado en una entrevista que estos cuadernos ocupaban un lugar especial en el corpus de la *Gesamtausgabe*. Así indica von Hermann la importancia de estos textos:

Lo que aquí hay es una densificación pensativa con respecto al lenguaje de lo que pensaba y escribía en el transcurso de décadas. No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia. Sólo cuando estos volúmenes sean publicados y cuando uno se los haya apropiado leyéndolos y reflexionándolos, es cuando se tendrá una imagen final del pensador Martin Heidegger [Xolocotzi, 2009: 162].

Al igual que su editor, Peter Trawny, considero también que estos textos son imprescindibles para la lectura futura de la obra de Heidegger en general. Evidentemente esta publicación proporciona

herramientas fundamentales para repensar la relación vida-obra y el consecuente compromiso político por parte de Heidegger. Para ello expondré en forma de crónica aspectos de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo.

2. CRÓNICA

En un apunte de 1932 en uno de sus *Cuadernos negros*, Heidegger liga el final de *Ser y tiempo* con una reflexión sobre su camino posterior. Ahí cuestiona el haber dejado abierta la expresión “de camino”, la cual, desde la perspectiva de 1932 no indica en qué dirección continuaría. ¿Qué tal si ese “de camino” se extravía en la marcha?, ¿y qué pasa si este camino ya de entrada es un camino errado? Precisamente esa perspectiva de la errancia del camino determinará gran parte de su pensar ontohistórico, es decir, ese pensar que se articula a partir de una posible autocrítica a lo planteado en *Ser y tiempo*.

La errancia del pensar encuentra, me parece, dos justificaciones: la propia propuesta filosófica y la situación contemporánea. Para entender mejor esta coincidencia es necesario remitirnos a ciertos elementos previos que dejan ver las inquietudes e intereses del filósofo de la Selva Negra.

Por lo menos desde 1918, es decir, antes de ser asistente de Husserl, Heidegger ya indicaba en cartas su inquietud por el presente:

Luego querría [...] durante el primer decenio de posguerra y tal vez por siempre, dictar un curso de una hora sobre la esencia de la Universidad y del estudio académico [...] tengo la íntima convicción de que los jóvenes despertarían así, se verían fortalecidos y formarían parte de la vida futura de nuestro pueblo y de nuestro estado, como un “fermento” –una disposición sin reservas a lo creativo-positivo–, un abandono de lo efímero y lo condicionado por el ambiente social –para eso, el ejercicio de una ingente *crítica* de los principios. [...] He sondeado el terreno entre mis camaradas y he intentado hacerles un bosquejo, tosco y no filosófico, sobre cuáles serían las nuevas exigencias del espíritu –me ha dado de narices con un

medio aterrador— una mediocridad burguesa y una valoración de la vida que no me esperaba.

Es seguro que nuestra acción se limitará al principio a un pequeño círculo, y desde allí seguirá creciendo espontáneamente; en los comienzos no importa en absoluto la cantidad, sino el ímpetu y la constancia del imponerse [Heidegger, 2008: 104-s.].

En 1920, al conocer a Jaspers en casa de Husserl, Heidegger de inmediato simpatiza con él ya que según éste se encuentran en la misma tonalidad de reformar la filosofía. Tal idea se extiende a una reforma universitaria y social que a lo largo de varios años se mantendrá en vilo como “comunidad de lucha” entre Heidegger y Jaspers. En ese mismo año se forma un primer círculo de alumnos en torno a Heidegger, con Karl Löwith, Oskar Becker, Afra Geiger y otros, cuyas pretensiones de acuerdo con el mismo Heidegger eran no sólo filosofar, sino impactar socialmente. Ahí la filosofía sería solamente “un momento no destacado” [Xolocotzi, 2011: 66].

Ese mismo año escribe a Löwith sobre su trabajo: “no maquillo mi trabajo filosófico como tarea cultural para un ‘hoy general’ [...] Yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi ‘yo soy’ —a partir de mi procedencia—, ambiente —nexos de vida espiritual, de todo fáctico, a partir de aquello que me es accesible como experiencia viva de aquel lugar en el que vivo [Xolocotzi, 2011:70]. Esta experiencia incluye, por supuesto la universidad: En ello se basa una determinada científicidad radical [...] y yo lo soy en el nexo vital de la universidad. [...] Lo que la filosofía en la universidad sea, sólo lo puede uno comprobar mediante su vida [...] [Xolocotzi, 2011, 71].

En 1923, cuando obtiene una cátedra en Marburgo, a pesar de que se mudan con él 16 alumnos, Heidegger enfatiza que no quiere un grupo asociado a una nueva corriente, sino que espera que colaboren con él “en un renacimiento de la existencia científica en la universidad” [Xolocotzi, 2011: 89]. Ese año Jaspers publica su *Idea de la universidad* que causará en Heidegger gran entusiasmo. Dos años después éste propone leer el texto en el Círculo Académico de Marburgo [Xolocotzi, 2011: 104] que lo asemeja a “antiguos gue-

rrilleros” de cuyas veladas científicas se encargaba Heidegger. En esos años incluso comparará a Jaspers con Husserl, describiendo al primero como “la entrada en escena de la persona y la atmósfera de un hombre verdaderamente activo” [Xolocotzi, 2011: 103].

El punto de acuerdo entre Jaspers y Heidegger fue, como ya han notado múltiples investigadores, la crítica a la situación de la universidad alemana, cuya medida era la universidad humboldtiana de 1810 en donde se defendían fundamentalmente tres puntos: la autonomía de la universidad tanto frente al Estado como frente a la Iglesia, la libertad de cátedra del profesorado y la libertad del alumnado frente a controles externos. La guía de la universidad no debía ser otra que la vida científica. Si las ciencias debían ser el centro de la universidad, entonces la filosofía desempeña un papel central en tanto origen de las ciencias y así fundamento de la universidad. Por ello tanto para Jaspers como para Heidegger, la renovación de la universidad significaba también una reforma de la filosofía.

Lo que se deja ver tanto en el libro de Jaspers como en las diversas lecciones que Heidegger sostuvo sobre el estudio académico indican que la universidad, comparada con el proyecto humboldtiano, había perdido su “unidad espiritual” y se convertía cada vez más en una escuela para la formación de profesionistas que se adaptaba a necesidades tanto económicas como políticas.

La reforma que se requería cuestionaba estos aspectos generales, aunque se dirigía a la situación particular en la que se hallaban. Por ello a pesar del carácter universal que se presupone al hablar de universidad, tanto Jaspers como Heidegger enfatizaban que se trataba de la expresión de un pueblo.

En el semestre de verano de 1929, Heidegger dicta el curso “Introducción al estudio académico”. En él se centran las críticas ya señaladas en torno a la situación de la universidad alemana. Sin embargo, la contribución filosófica al respecto yace en la reflexión en torno al carácter teórico que deben tener las ciencias y la filosofía. Heidegger recuerda ahí que para los griegos no había oposición entre *praxis* y *theoria* en la medida en que ésta constituía la práctica

más elevada [1997: 350]. El análisis de la Caverna de Platón que ahí realiza, se mueve en esa dirección interpretativa y será algo que expondrá precisamente en los años de su compromiso político, por ejemplo en la lección de invierno de 1931/32 y 1933/34.

La preocupación por la situación de la universidad se mantendrá vigente e, incluso, Heidegger participará en la política universitaria al ser miembro del Senado. Quizás por ello, ya en 1930, indicará a Bultmann que el problema de la universidad lo tiene ocupado “con más fuerza que nunca” [Xolocotzi, 2013: 73].

En marzo de 1930 Heidegger recibe el primer llamado a Berlín, que rechazará definitivamente en mayo, después de varias cavilaciones. Unos meses después, en verano, se intensifica el diálogo con el filólogo Julius Stenzel y profundiza en la lectura de Platón. Ese mismo año, Heidegger redacta su conferencia “De la esencia de la verdad” que será leída en diversos lugares. De acuerdo con lo que escribe al editor Klostermann, las preguntas contenidas en la conferencia serían “ampliamente fundamentadas en la segunda parte de *Ser y tiempo*” [Xolocotzi, 2013: 84], sobre lo que Heidegger trabajaba todavía en esos años, por lo menos hasta 1931.

A principios de 1931 expresa nuevamente su crítica a la universidad que la ve en real decadencia: “El único camino posible es la fundación real de una academia libre, aristocrática en el sentido intelectual y ejemplar, lo cual exige que se halle arraigada en la tierra. Una cuestión diferente es si la ejecución práctica de esa fundación será posible en tiempo próximo.” [Xolocotzi, 2013: 85]. En la universidad ve Heidegger la posibilidad de preparar una transformación hacia algo nuevamente originario y concluye estas reflexiones hechas a Bultmann con lo siguiente: “El tiempo y la tranquilidad instruirán sobre lo que debe hacerse prácticamente”.

Será a partir de septiembre que Heidegger tendrá tranquilidad para su trabajo. Precisamente ahí retoma su lectura de la antigüedad: “Constato una y otra vez qué raquítico es lo poco que entendemos realmente de la filosofía ya establecida; y a ese respecto pienso especialmente en la Antigüedad” [Xolocotzi, 2013: 91]. A finales de

ese año indica lo siguiente: “Cada vez se me hace más claro que y de qué manera el inicio de nuestra filosofía occidental debe convertirse nuevamente en presente para nosotros. [...] No creo que nos vamos a reencontrar en tanto andemos tras la “situación actual” en lugar de darle la espalda al saber que eso que podemos ser en tanto existentes debe decirlo el inicio de la historia de nuestra esencia en la Antigüedad” [Xolocotzi, 2013: 92].

Así, para estas fechas Heidegger llega a un punto en el que se cruzan tres cuestiones: 1) el intento de redactar la segunda parte de *Ser y tiempo*, 2) sus intereses cada vez más claros en torno a la filosofía griega y 3) la necesidad de pensar la “situación actual”, incluyendo la decadencia universitaria, a la luz de la historia de Occidente.

1932 será un año en el que de estos tres factores sólo quedarán dos de manera vigente, ya que la importancia del inicio griego conducirá a suspender la continuación del proyecto de *Ser y tiempo*. Sin embargo, el interés por la situación actual y la necesidad de remitir a su historia se harán cada vez más patentes.

A mediados de año, Heidegger así lo indica: “En definitiva, lo que tengo que hacer no puede producir sus efectos mediante un contacto directo, sino a través de grados intermedios para los que puede ser de gran ayuda la actividad docente” [Xolocotzi, 2013: 97].

En ese periodo ve en el ascenso del nacionalsocialismo las primeras señales de un cambio. Así lo expresa a su esposa Elfride:

[...] aun cuando el esfuerzo que exigen los nazis es grande, será siempre mejor que este pernicioso envenenamiento al que hemos sido expuestos durante las décadas pasadas bajo el lema de “cultura” y “espíritu”. Por cierto, será arduo llevar a cabo lo otro. Ante todo es preciso que exista; la universidad, por ejemplo, hace tiempo que ha perdido el derecho sobre sí misma como institución, y no lo recobrará hasta que no se transforme desde dentro. Pero ya no creo que eso ocurra [Xolocotzi, 2013: 98].

A partir de agosto de 1932 Heidegger no tendrá el acostumbrado contacto académico y social, ya que pasará casi todo el tiempo en su cabaña de Todtnauberg y esas estancias se extenderán al solicitar

un semestre sabático en invierno de 1932/33: “Trabajo muy bien aquí, rodeado de montañas y bosques, lejos de toda contingencia, entre praderas y arroyos, con profunda indiferencia por todo lo prescindible” [Xolocotzi, 2013: 99].

A pesar del trabajo en soledad, en algunos epistolarios deja ver su preocupación por cuestiones políticas: “Es muy incierto lo que será de la llamada política cultural [...] Se confirmará la sospecha de que los nazis no poseen entre sus filas personas formadas ni experimentadas” [octubre 1932; Xolocotzi, 2013: 101]. El 6 de noviembre de ese año, Heidegger vota en las Elecciones Parlamentarias por el Partido Nacionalsocialista, pero rechaza ingresar al mismo. Y para finales de ese año, Heidegger confiesa a Bultmann parte de sus intereses:

Sin duda, los impulsos del Círculo de la Acción y del periódico *Tägliche Rundschau*, que persigo con celo y leo con fuerte asentimiento, me hacen concebir esperanzas en lo que se refiere a la nueva generación. Y en definitiva son éstos los hombres para los que trabajamos y queremos salvar y despertar la grandeza de un pasado imperecedero desde un saber más profundo. [...] *No soy miembro de este partido* y nunca lo seré, lo mismo que antes no he sido miembro de ningún otro partido. / Pero sí cultivo una actitud muy positiva en relación con muchos aspectos [...] Todas esas manifestaciones no pueden alejarme de apoyar el movimiento, entre otras cosas, dándole el voto en las elecciones, un apoyo que no viene de ayer [Heidegger, 2011: 230-s.].

Sin embargo, este interés político se conjuga con una de las determinaciones filosóficas que marcarán el rumbo de su pensar posterior: *Mientras más me meta en mi propio trabajo, más seguro estoy esta vez de retornar obligadamente al gran inicio en los griegos* [Xolocotzi, 2013: 103].

En ese periodo Heidegger escribe la famosa carta a Hannah Arendt en donde aclara su actitud ante ciertos reproches antisemitas y después de enlistar los apoyos prestados a alumnos judíos concluye con las siguientes palabras “Quien quiera llamarlo ‘antisemitismo furibundo’, que lo haga” [Xolocotzi, 2013: 104].

A pesar de que casi todo el tiempo Heidegger se mantiene en su

cabaña, en los primeros meses de 1933 participa en la celebración del aniversario de oro del doctorado de Husserl y en un congreso en Fráncfort. En esas fechas vacila sobre si debe intervenir de modo directo, a partir del contacto que ya tiene con Ernst Krieck. Para finales de marzo, Heidegger ya tendrá claridad sobre su papel:

Se incrementa el deseo y la seguridad de actuar al servicio de una gran misión y colaborar en la construcción de un mundo fundado nacionalmente (*volklich*). Desde hace mucho tiempo se han hundido en la futilidad para mí la palidez y lo sombrío de una simple “cultura” y la irrealidad de los así llamados “valores” y me permite buscar en el *Dasein* el nuevo suelo. Esto y el llamado de los alemanes en la historia de Occidente lo encontraremos solamente cuando nosotros nos abandonemos al ser mismo en una nueva forma y apropiación. Así, yo experimento lo presente por completo a partir del futuro [Xolocotzi, 2013: 106-s.].

El 21 de abril de 1933, Heidegger es elegido rector de la universidad de Friburgo. Precisamente en una anotación de los *Cuadernos negros*, poco después de la elección, Heidegger escribe lo siguiente: “Empujado a asumir el rectorado actúo por primera vez *contra* la voz más interior. En este cargo, cuando lo tome, podré en todo caso *impedir* esto o lo otro. Para la construcción, suponiendo que todavía sea posible, faltan las personas” [2014a: 110].

Sin embargo, el entusiasmo por el Führer también ahí lo expresa de modo muy claro: “La gran experiencia y dicha, que el Führer ha despertado una nueva realidad, que da a nuestro pensar el rumbo y empuje correctos. De lo contrario se hubiera perdido en toda la minuciosidad y sólo hubiese surtido efecto difícilmente” [2014a: 111].

Ya en su primera circular Heidegger indicaba sus intenciones: “La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán llegará a ser la tarea futura más esencial de la universidad alemana” [2000: 82].

Los *Cuadernos negros* dejan ver los dos objetivos concretos que Heidegger persigue con su intervención política: “Suponiendo que las fuerzas espirituales alcancen, entonces sólo podrán ayudar a ir

hacia delante dos cosas: 1) construir nuevamente una única universidad 2) en unión con ella una escuela para docentes” [2014a: 118].

El 3 de mayo, Heidegger ingresa al partido nacionalsocialista:

Ayer ingresé al Partido no sólo por convicción interior, sino también por la conciencia de que sólo de esa forma es posible una clarificación y aclaración de todo el movimiento. [...] mediante la asunción del rectorado de repente metido en nuevas tareas y por el momento debo dejar por completo mi trabajo de trasfondo. Pero ahora uno no debe pensar en sí mismo, sino sólo en el todo y en el destino del pueblo alemán que es lo que está en juego [4 de mayo, Martín Heidegger a Fritz Heidegger, 2000: 93].

Un mes después de haber asumido la rectoría, varios colegas se referían al rectorado de Heidegger como una “gran decepción” en tanto procedía, como dirá Gerhard Ritter, “con las velas completamente extendidas en el canal nacionalsocialista” [Xolocotzi, 2013: 114].

El 27 de mayo Heidegger asumirá oficialmente la rectoría y leerá su famoso discurso inaugural “la autodeterminación de la universidad alemana”.

El 30 de junio dicta su conferencia “la universidad en el nuevo Reich” y tiene el último encuentro con Jaspers, quien narra posteriormente tanto la famosa escena de las manos de Hitler y la única referencia al posible conocimiento por parte de Heidegger de los protocolos de los sabios de Sion:

Hablé de la cuestión judía, del malicioso absurdo de los sabios de Sión, a lo que él replicó que había, sin embargo, una peligrosa asociación internacional de judíos. En la mesa dijo con un tono algo enrabiado que había tantos profesores de filosofía que era una extravagancia, en Alemania no debería mantenerse más que a dos o tres. ‘¿Cuáles, entonces?’, pregunté. Ninguna respuesta. ‘¿Cómo puede un hombre tan inculto como Hitler gobernar Alemania?’ ‘La cultura es totalmente indiferente’, respondió. ‘¡Mire sólo sus maravillosas manos!’ [Xolocotzi, 2013: 119-s.].

En septiembre Heidegger recibe el llamado por segunda vez de Berlín y por primera vez de Múnich para ocupar una cátedra. El 1 de

octubre Heidegger es nombrado oficialmente rector por parte del Ministerio de Cultura en Karlsruhe. Hasta el momento había sido sólo rector designado.

En noviembre Heidegger leerá el famoso discurso de apoyo a Hitler, en donde se deja ver todavía su confianza en el proyecto nacionalsocialista:

La revolución nacionalsocialista anuncia la transformación completa de nuestra existencia alemana. / A ustedes incumbe participar de este suceso, a ustedes que quieren ir cada vez más adelante, que están siempre dispuestos, que son tenaces y no dejan de crecer. / Su voluntad de saber busca experimentar lo esencial, lo simple y lo grande [...] El propio Führer y sólo él es la realidad alemana de hoy pero también del porvenir y su ley. Aprendan siempre a saber más profundamente. A partir de ahora cada hecho requiere decisión y toda acción exige responsabilidad [Heidegger, 2000:184-s.].

En la entrevista del *Spiegel* y en otros documentos se indica que Heidegger habló ya de una posible renuncia en febrero de 1934, aunque las cavilaciones respecto del fracaso en la aventura política venían ya de diciembre de 1933. Finalmente el 14 de abril envía su renuncia, la cual es aceptada el 28 del mismo mes.

El fracaso de su rectorado es documentado por el mismo Heidegger en una especie de discurso de despedida, redactado el 28 de abril de 1934. Ahí habla de un año perdido. Y más adelante señala: “Mi rectorado estaba bajo el grave error de que yo quería que los colegas vieran y sintieran preguntas, de las cuales mejor quedaban fuera para su desarrollo, y ruina” [2014a: 162].

Después del rectorado y de modo paulatino, Heidegger ya no mantendrá su confianza en la nueva realidad y más bien criticará el rumbo que tomaba la actualidad. Especialmente se intensificará la crítica a criterios de raza a partir de una base biológica. Por ejemplo así lo señala en sus Reflexiones V, alrededor de 1936: “Las grandes épocas de la creación no impulsaron ni una “política cultural” ni hicieron una “cosmovisión” de la meditación en torno a la “herencia”

ni de los fundamentos raciales. Todo eso sólo es un “subjetivismo” llevado a lo masivo, es el último vástago del *cogito, ergo sum...*” [2014a: 350].

Posteriormente la crítica a la fundamentación racial se asociará en la historia del ser a la *brutalitas* como manifestación de la esencia metafísica del ser humano en tanto animal racional. En sus Reflexiones XI así lo señala: “La *brutalitas* del ser tiene como consecuencia —no como fundamento— que el ser humano se convierte él mismo en tanto ente propiamente y por completo en *factum brutum* y “fundamenta” su animalidad mediante la doctrina de la raza” [Heidegger, 2014b: 396].

Ya para 1939 encontramos las siguientes afirmaciones en sus “Cuadernos negros”:

El bolchevismo (en el sentido del poder soviético despótico-proletario) no es ni “asiático” ni ruso —sino que pertenece al acabamiento de la modernidad, determinada en su comienzo como occidental (*westlich*). Análogamente el “socialismo” *autoritario* (en las derivaciones del facismo y nacionalsocialismo) es una forma correspondiente (no igual) del acabamiento de la modernidad. El bolchevismo y el socialismo autoritario son metafísicamente lo mismo y se fundan en el predominio de la entidad del ente. [...] El nombre “socialismo” designa, sólo según parece todavía y para el “pueblo”, un socialismo sentimental en el sentido de la solicitud social; lo que se mienta es la organización político-militar-económica de las masas. Rango: nivel dominante [Heidegger, 2014c: 109].

Más adelante señalará que “el papel de los nacionalismos de diverso tipo es la incitación del imperialismo. El papel del socialismo es la expansión del imperialismo. La incitación llega a ser estímulo de lo despótico” [Heidegger, 2014c: 132].

El intento realizado al iniciar la década de los 30, lo reconoce Heidegger más tarde alrededor de 1939: “Pensando de forma puramente ‘metafísica’ consideré en los años 1930-1934 al nacionalsocialismo como la posibilidad de un tránsito hacia el otro inicio y así lo interpreté” [2014b: 408].

3. CONCLUSIÓN

Lo indicado aquí deja ver algunos aspectos interesantes de la relación de Heidegger con la política. Frente a la antigua defensa por parte de algunos, Heidegger, a pesar de continuar su trabajo en la soledad de la cabaña, no era apolítico. La confesión que hace a Bultmann respecto de que su apoyo a los nacionalsocialistas no es de “ayer”, indica un seguimiento previo.

El interés político de Heidegger lo hemos rastreado por lo menos desde 1918 cuando expresa su crítica a la situación del momento y su deseo de actuar de alguna forma. Como hemos visto, el terreno en el que se coloca como punto de partida para cualquier transformación, será el ámbito académico mediante la posible renovación de la universidad.

El hilo conductor para ello será su entusiasmo por el nacionalsocialismo y por Hitler, el cual desde 1932 ya mostraba algunas dudas en cuanto a lo que podrían lograr. Sin embargo, en 1933 se elevará su confianza en el nacionalsocialismo. Queda claro que Heidegger ve en Hitler el despertar de una realidad que poco a poco se mostrará distante a la idea de renovación que tenía. Como hemos visto, de modo paulatino, Heidegger acrecentará las críticas al nacionalsocialismo hasta incluirlo en una de las figuras del acabamiento de la modernidad.

Finalmente se deja ver que el nacionalsocialismo real que vio Heidegger sería una manifestación del despliegue de la “maniobra” [*Machenschaft*] en tanto determinación esencial del abandono del ser que se muestra en la historia misma de la metafísica. Heidegger divisa la necesidad de otro inicio de la metafísica lo que exige, empero, el acabamiento del primer inicio. Y ahí es en donde se inserta no sólo el nacionalsocialismo, sino lo que él llama el americanismo y el socialismo real (bolchevismo). La posibilidad del otro inicio estaría pues condicionada a la experimentación del nacionalsocialismo.

Con lo que acabo de exponer no se da una respuesta final al “Caso Heidegger”. Sin embargo, sí aparece un modo diferente de

abordar el problema. Ya no se permiten las generalizaciones burdas sino que se exige un trabajo histórico e historiográfico en donde salgan a la luz también los matices y cambios en todo el proceso. La breve revisión que acabamos de hacer permite ver que la historia de su participación no se instala en 1933, sino que yace en las inquietudes anteriores. El hilo conductor de tales problemáticas yacía en la reforma de la universidad que, aunado con el ascenso del nacionalsocialismo, llegará a concreciones como la de la rectoría. Sin embargo, debe quedar claro el alcance de tal labor. Efectivamente, Heidegger se mantuvo activo ese año mediante discursos y actos proselitistas a favor del nacionalsocialismo. No obstante, el fracaso de su participación también significó su alejamiento y el retorno cada vez más intenso a su trabajo pensante. Hay muchas críticas sobre lo que hizo o dejó de hacer. Efectivamente, en ningún momento puede ser disculpado de su compromiso. Sin embargo, sí considero justo que se asimile el nivel de su intervención.

Más allá de las múltiples interpretaciones que se le han dado a su idea de nacionalsocialismo, queda claro, me parece, que su propuesta no concuerda con lo experimentado como “nacionalsocialismo real”. Quizás por ello algunos intérpretes le asignaron la misión de haber querido guiar al *Führer*, ya que éste se habría desviado de la grandeza del movimiento. Pero ¿en qué consiste tal pretensión? Lo que vemos es un cuestionamiento a las expresiones más centrales de lo que puede llamarse nacionalsocialismo, como es la justificación racial. ¿Qué queda pues?, ¿la primacía del lenguaje?, ¿la primacía de lo alemán?, ¿la supuesta familiaridad directa con los griegos?, ¿el apego a la tierra natal?

Será tiempo de ir abordando todas estas preguntas, pero ahora con una nueva visión a partir de la publicación de textos centrales como son los *Cuadernos negros*. Sólo así obtendremos una imagen justa del pensador Martin Heidegger.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

- Heidegger, Martin, 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 1997. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, GA 28. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, GA 29/30. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 1998. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 1989. *Besinnung*, GA 66. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 2014a. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 2014b. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA 95. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- , 2014c. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin y Arendt, Hannah, 2000. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, A. Kovacsics (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin y Jaspers Karl, 2003. *Correspondencia (1920-1963)*, J.J García Norro (trad). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, Martin y Bultmann, Rudolf, 2011. *Correspondencia 1925-1975*, R. Gabás (trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin, 2008. *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, S. Sfriso (trad). Buenos Aires: Manantial.

SECUNDARIA

- Biemel, W., 1977. "Erinnerungen an Heidegger", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1.
- Farías Víctor, 2009. *Heidegger y el nazismo*, Mallorca: Objeto perdido.
- , 2010. *Heidegger y su herencia*, Madrid: Tecnos.
- Faye, E., 2009. *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid: Akal.
- France-Lanord, 2007. *Paul Celan und Martin Heidegger: vom Sinn eines Gesprächs*. Freiburg, Br.: Rombach.
- Grosser, F., 2011. *Revolution denken. Heidegger und das Politische, 1919 bis 1969*. München: C.H. Beck Verlag.
- Klostermann, V. (ed.), 2000. *Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1930-2000*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Ott, Hugo, 1992. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid: Alianza.
- Petzet, H. W., 1983. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt a. M.: Societäts-Verlag.
- Schneeberger Guido, 1962. *Nachlese zu Heidegger*, Berna.
- Trawny, P., 2014. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Xolocotzi, Ángel y Heidegger, Hermann, 2007. "Martin Heidegger, mio padre", en *Micromega. Almanaco di filosofia* 3/2007, pp. 72-82.
- Xolocotzi, Ángel, 2009. *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP.
- , 2009a. *Facetas heideggerianas*. México: Los libros de Homero.
- , 2011. *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Ítaca-BUAP.
- Xolocotzi Ángel y Tamayo, Luis, 2012. *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.
- Xolocotzi, Ángel, 2013. *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Madrid: Plaza y Valdés.

Xolocotzi, *et al.* 2014. *Heidegger, del sentido a la historia*. Madrid: Plaza y Valdés.

Zaborowski, H. 2010. *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer.

HEIDEGGER Y LOS *CUADERNOS NEGROS*.
ANTISEMITISMO Y LA CONTROVERSA
NACIONALSOCIALISTA¹

Jesús Adrián Escudero
Universidad Autónoma de Barcelona

I. INTRODUCCIÓN

El silencio de Heidegger tras el descubrimiento de los horrores del nazismo fue notorio. En la actualidad, todavía se intentan encontrar las razones últimas que le llevaron a simpatizar con el movimiento nacionalsocialista. Sin embargo, Heidegger no permaneció en silencio. Un número importante de documentos —algunos de ellos de reciente publicación— plasman con claridad su opinión personal y política. En ellos admite que apoyó al partido nazi, que se equivocó y cometió errores y que no supo ver lo que iba a suceder después de dejar el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo en el año 1934. Pero también se apresura a añadir excusas y minimizar el grado de su involucramiento. Afortunadamente, la reciente edición de su diario filosófico en la primavera de 2014 —conocido en el marco de los estudios heideggerianos como *Cuadernos negros (Schwarze Hefte)*— permiten ahora arrojar nueva luz sobre su nivel de compromiso personal con el nacionalsocialismo y reevaluar la dimensión política de su pensamiento.²

1. El presente trabajo se ha realizado en el marco del *Senior Fellowship* otorgado por la Fundación Humboldt y el proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte con el número de referencia FFI2013-44418-P.

2. Llegará el momento en que se sabrá cada cosa que Heidegger dijo y escribió, en que se conocerán cada aspecto concreto de su vida y cada detalle de su obra. Llegado ese momento, ¿quizá?!, se logrará establecer una nueva

Sin duda, la publicación de los tres primeros volúmenes de los llamados *Cuadernos negros* ha encendido nuevamente la polémica. La controversia arrancó incluso antes de la publicación de esos cuadernos. La circulación de algunos extractos del libro generó una ácida discusión en diferentes revistas alemanas, francesas e italianas entre defensores y detractores del pensamiento y de la figura de Heidegger.³ Es incuestionable que los *Cuadernos negros* contienen algunas afirmaciones polémicas y ambivalentes en torno al tema de los judíos y el judaísmo. Un hecho que ha vuelto a despertar la espinosa cuestión del antisemitismo y provocado una reapertura del llamado “Caso Heidegger”.

Frente a la abundancia de materiales y evidencias documentales de las que se dispone en la actualidad hay que ser prudentes y cautelosos a la hora de replantear el problema de Heidegger, la política

relación con su herencia filosófica, liberada del escrutinio político y la búsqueda constante de huellas nacionalsocialistas en su pensamiento [Cf. Beistegui, 1998: 3-4].

3. A este respecto cabe mencionar las palabras de Eric Aeschmann en *Le Nouvel Observateur* comentando la polémica entre François Fédier, Hadrien France-Lanord y Peter Trawny (7 de diciembre de 2013). También merece la pena destacar las opiniones de Donatella di Cesare, Vice-presidenta de la Heidegger Gesellschaft y miembro de la comunidad hebrea de Roma, emitidas en una entrevista publicada en *La Repubblica* (18 de diciembre de 2013), los comentarios de Jürg Altweg sobre la debacle para la filosofía francesa aparecidos en la *Frankfurter Allgemeine Zeitschrift* (13 de diciembre de 2013) y las réplicas del editor alemán de los *Cuadernos negros*, Peter Trawny, publicadas en la revista alemana *Die Zeit-Online* (27 de diciembre de 2013). Para una contrarréplica del co-editor de las *Obras completas*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, véase el suplemento cultural de la revista italiana *Avvenire* (17 de julio de 2014). Otros intérpretes alemanes de la obra de Heidegger –como el biógrafo Rüdiger Safranski y los profesores Günther Figal y Klaus Held– han escrito y participado en programas radiofónicos y televisivos para discutir el asunto. De igual manera, la prensa internacional ha tomado parte en el debate, recurriendo a frases y citas hace tiempo publicadas, en las que Heidegger expresa abiertamente su postura ante el nacionalsocialismo y el judaísmo.

y el antisemitismo. Más que preguntar “¿Fue Heidegger un nazi?”, “¿Fue Heidegger un antisemita?”, nos parece más adecuado interrogarnos por el tipo de nacionalsocialismo que él aspiró a establecer durante su período como rector de la Universidad de Friburgo. Además, sus discursos políticos de los años treinta no se pueden leer al margen del contexto socio-histórico alemán, caracterizado por la caída de la República de Weimar y el ascenso al poder del partido nacionalsocialista. Para Heidegger, la identidad alemana se fundamenta en el arraigo en la propia tierra natal. A partir de esta idea de fondo, el presente trabajo aborda las siguientes cuatro cuestiones.

En primer lugar, se explica qué son los *Cuadernos negros*. En segundo lugar, se ofrece una breve descripción del llamado “Caso Heidegger” y una revisión del estado actual de la investigación en torno a la vinculación heideggeriana con el nacionalsocialismo. En tercer lugar, se analizan la función y el significado espiritual que Heidegger otorga al arraigo (*Bodenständigkeit*), a la tierra natal (*Heimat*) y al pueblo (*Volk*) como elementos vertebradores de la identidad alemana. Este análisis se realiza desde la influencia que ejercen sus lecturas de Yorck, Spengler y otros representantes del movimiento conservador de la derecha alemana contrarios a la República de Weimar. Y, en cuarto lugar, se dirime la espinosa cuestión del antisemitismo en Heidegger.

2. ¿QUÉ SON LOS *CUADERNOS NEGROS*?

Alrededor del año 1930, momento en el que se inicia el conocido viraje (*Kehre*), Heidegger emprendió la redacción de textos que intentaban aclarar elementos centrales de su pensamiento más esotérico, en especial los experimentos filosóficos y conceptuales en torno al pensamiento del acontecimiento apropiador (*Ereignis-denken*) que empieza a aflorar en *Contribuciones a la filosofía* (1936/38). Su hermano Fritz Heidegger ya aludía a estos cuadernos en una carta a Hugo Friedrich en 1950: “Heidegger es completamente él mismo en los manuscrito

propios (no en las lecciones y conferencias); estos propios manuscritos están aquí casi intactos, sólo pocos han sido transcritos. Aquí aparece aquella actitud fundamental que debería ser principio y fin de todo filosofar; yo la llamo desde hace tiempo humildad. Aquí, en estos manuscritos se hallan ocultas las preciosidades y delicias del pensar heideggeriano. Espero que permanezcan ocultas largo tiempo.”⁴

El propio Heidegger dispuso en un gesto —por cierto muy nietzscheano— que estos manuscritos debían mantenerse clausurados por lo menos cien años, tal y como se desprende de los testimonios de su hijo Hermann Heidegger: “Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante cien años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme.”⁵ Ya sabemos las reservas que mostraba Heidegger ante la elaboración de unas Obras completas. Todavía en 1972 escribe a su editor Vittorio Klostermann: “Lamentablemente no puedo aceptar su deseo de editar una edición integral de mis trabajos.”⁶ Sin embargo, el editor logra convencer a Hermann Heidegger para formar un frente común. Y, finalmente, en 1973 Heidegger accede a la propuesta de una edición integral.

Los *Cuadernos negros*, por deseo del propio Heidegger, deberían

4. Esta carta se encuentra en el Archivo de la Universidad de Friburgo. Aquí la citamos a partir de Xolocotzi, 2009: 66.

5. Entrevista a Hermann Heidegger, cit. Xolocotzi, 2009: 66.

6. Citado en Xolocotzi, 2009: 66. Para más detalles sobre la historia de la *Gesamtausgabe* y de los esfuerzos por conservar los manuscritos ante el temor de perderlos justo al final de la Segunda Guerra Mundial, consultar el citado libro de Xolocotzi (especialmente las páginas 67-70). Heidegger presiente el peligro que corren sus manuscritos por lo menos desde agosto de 1944. Su intranquilidad lo llevará a guardarlos en una gruta a orillas del Danubio cerca de Beuron (véase la carta del 15 de abril de 1945 dirigida a su esposa en Heidegger, 2008: 244s). Por lo que sabemos, este plan no se llegó a ejecutar y los manuscritos retornaron a Meßkirch con Fritz Heidegger y, finalmente, fueron depositados en el *Literaturarchiv Marbach*.

haberse publicado una vez editos los 102 volúmenes que componen las *Obras completas* (*Gesamtausgabe*). Sin embargo, dicho deseo no se cumplió al pie de la letra. Ante el gran interés generado por estos cuadernos, tres de los nueve volúmenes se publicaron en la pasada primavera de 2014 en la editorial alemana Vittorio Klostermann.

Ahora bien, ¿en qué consisten los *Cuadernos Negros*? Desde hace décadas estos textos constituyen uno de los mitos en torno a la figura de Heidegger, uno de los secretos mejor guardados en el “Archivo Heidegger” de Marbach. A juicio de los pocos que han tenido acceso a ellos, se trata del concentrado de su filosofía. El coeditor de la *Gesamtausgabe* y último ayudante de Martin Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, expresa la importancia de estos *Cuadernos negros* en los siguientes términos: “Cosa aparte son los volúmenes 94-102 de la cuarta sección. Esos volúmenes contienen los así llamados *Cuadernos negros* y *Cuadernos de trabajo*, como los llamaba Heidegger. Empiezan con el año 1931, es decir, justamente al inicio del pensamiento de la historia del ser y terminan el año de su muerte. Esos *Cuadernos negros* acompañan todo su caminar desde 1931 hasta 1976. En este sentido forman un manuscrito abundante y, temporalmente, contextual, pese a ser apuntes que nuevamente iniciaban, cada semana, cada mes, cada año [...] Lo que aquí hay es una densificación pensativa [...] No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia” [Cit. Xolocotzi, 2009: 68].

En definitiva, los *Cuadernos negros* se componen de treinta y cuatro cuadernillos con cubiertas enceradas de color negro, en los que Heidegger redactó una serie de apuntes entre 1931 y 1976. Los primeros catorce cuadernillos —los que ahora se han publicado— se titulaban *Reflexiones* (*Überlegungen*) y abarcan los años transcurridos entre 1931 y 1941 [Cf. Heidegger, 2014a, 2014b y 2014c]. Los otros veinte están en proceso de edición y se distribuyen de la siguiente manera: nueve corresponden a *Observaciones* (*Anmerkun-*

gen), dos a *Cuadernos cuádruples (Vier Hefte)*, otros dos a *Vigilias (Vigilae)*, uno a *Nocturno (Notturno)*, dos a *Guiños (Winke)* y cuatro a *Provisionales (Vorläufiges)*. En los últimos años han aparecido otros dos cuadernos, *Megistón (Megiston)* y *Palabras fundamentales (Grundworte)*. Por el momento no está previsto que estos dos últimos cuadernos se publiquen en el marco de la *Gesamtausgabe*.

¿A qué se debe toda la expectativa generada alrededor de dichos textos? Hasta hace poco se pensaba que los *Cuadernos negros* constituían una especie de diario filosófico, una bitácora pensante que nos proporcionaría la clave de lectura de la obra heideggeriana. Sin embargo, Heidegger nos sorprende una vez más. Como él mismo afirma no se trata de aforismos y de ningún tipo de literatura sapiencial, sino de “sencillas avanzadillas que en general intentan conquistar el camino de una reflexión todavía indecible para un preguntar inicial, que a diferencia del pensamiento metafísico se llama *onto-histórico*.” [Heidegger, 2014b: 274] Las diferentes representaciones que encontramos en la historia de la metafísica son irrelevantes. Lo que aquí resulta decisivo es cómo se pregunta por el ser, no lo que se dice sobre él. En su escrito *Mirada retrospectiva (1936/38)*, Heidegger se refiere a sus cuadernos, sobre todo a las *Reflexiones II, IV y V*, recordando que en ellos se conservan “los estados anímicos fundamentales del preguntar y las consignas a los horizontes más extremos de todo intento pensante” [Heidegger, 1997: 426]. El hecho de subrayar “los estados anímicos fundamentales del preguntar” refuerzan la idea de que en estas reflexiones se trata de “intentos pensantes”. En este sentido, el editor de los cuadernos decide colocar una indicación que probablemente se remonta al inicio de los años setenta, en la que se dice que los *Cuadernos negros* “no son apuntes para un sistema planificado, sino que en el fondo se trata de intentos de un nombrar sencillo” [Heidegger, 2014a: 1]. No deja de sorprender que en todos estos casos los *Cuadernos negros* se consideren simples intentos, aproximaciones a un pensar más inicial, tanteos de un decir lo indecible, tentativas de pensar lo impensado. Si lo que resulta “decisivo” es “cómo se pregunta”, esto es, como se trae a palabra el

sentido del ser, entonces nos encontramos en los *Cuadernos negros* con un nuevo estilo de escritura. Junto a sus lecciones, libros, conferencias, tratados y discursos, nos encontramos con un estilo peculiar que se aproxima bastante a lo que podríamos denominar un “diario pensante” (*Denktagebuch*).

En general nos encontramos con reflexiones filosóficas mezcladas con anotaciones sobre sucesos del momento. Así, en las más de mil doscientas páginas encontramos indicaciones sobre el rumbo que tomó su filosofía después de *Ser y tiempo* y precisiones sobre su segunda obra fundamental, *Contribuciones a la filosofía*. También hallamos opiniones acerca del período del rectorado en Friburgo y múltiples reflexiones sobre los peligrosos signos de la creciente maquinización de la vida cotidiana y la consumación de la técnica como expresión de la voluntad de poder, cuyo “último acto” se producirá cuando “la tierra misma explote en el aire” y “la humanidad contemporánea desaparezca” [Heidegger, 2014c: 238].⁷ Pero junto a estas interesantes observaciones sobre el itinerario de su pensamiento y su diagnóstico del devenir de la historia de la metafísica, llaman la atención algunos juicios contundentes sobre el nacionalsocialismo y, a partir de 1938, sus severos comentarios sobre el judaísmo.

Como bien observa el editor alemán de los cuadernos, Peter Trawny [2014: 23 ss], no hay evidencia de que Heidegger hubiera leído los *Protocolos de los sabios de Sión*, que difundían la tesis de una

7. A juicio de Heidegger, esto no es una desgracia, sino más bien la ocasión para una primera “purificación del ser (*Reinung des Seins*) de sus más profundas desfiguraciones provocadas por la hegemonía del ente.” [Heidegger, 2014c: 238]. Heidegger se distancia claramente de los principios de purificación racial del nacionalsocialismo. Pero, al mismo tiempo, interpreta el judaísmo mundial (*Weltjudentum*) como la cúspide de la manifestación onto-histórica de la calcubalidad y la maquinización [Heidegger, 2014c: 46]. Hay que tener claro que las manifestaciones de Heidegger no deben interpretarse en términos *políticos*. Se trata, más bien, de su particular interpretación *filosófica* de la historia del ser. Dicho en otras palabras, el judaísmo –junto con el bolchevismo, el americanismo y el nacionalsocialismo– es un fenómeno onto-histórico.

conspiración mundial judía. No obstante, una parte de los discursos de Hitler difundían los estereotipos ahí planteados, que Heidegger asimiló y asoció a su problemática filosófica en diversos momentos de su obra. Hablamos aquí de la asociación entre la calculabilidad y el modo de pensar de la época contemporánea y la cosmovisión judía que, de acuerdo con Heidegger, se identifica con el espíritu del cálculo. De esta manera, la crítica de la modernidad se une y se extiende a la del judaísmo. Así, en *Reflexiones* VIII, 5 escribe: “Una de las figuras más ocultas de lo *gigantesco* y quizá la más antigua sea la de la historicidad del cálculo, el empuje y la mezcla confusa mediante la cual se funda la ausencia de mundo del judaísmo” [Heidegger, 2014b: 97]. Y en *Reflexiones* XII, 24 sostiene que: “El actual aumento de poder del judaísmo tiene su fundamento en el hecho de que la metafísica de Occidente, sobre todo en su desarrollo moderno, proporciona el punto de partida que hace visible una racionalidad vacía y una capacidad de cálculo que de otro modo pasaría inadvertida” [Heidegger, 2014c: 46]. Afirmaciones de este tipo han vuelto a despertar la cuestión del antisemitismo y reavivado el famoso “Caso Heidegger”. Estos primeros tres volúmenes recién publicados brindan elementos suficientes para derribar la imagen de un Heidegger apolítico y rural recluido en su cabaña, que desatendía la realidad sociopolítica de su tiempo.

3. EL “CASO HEIDEGGER”: NUEVAS EVIDENCIAS DOCUMENTALES Y ESTADO ACTUAL DE LA INVESTIGACIÓN

La recepción de la obra heideggeriana ha mostrado profundas dudas acerca de la viabilidad política de su pensamiento. Esas dudas se remontan al escándalo político —el llamado “Caso Heidegger”— que desembocó en la publicación de los trabajos pioneros de Derrida (1987), Farías (1987), Lyotard (1988) y Ott (1989) en torno a la implicación de Heidegger con el nacionalsocialismo. A estos primeros trabajos sobre la dimensión política de la obra heideggeriana, le

siguieron los de Nolte (1992), Pöggeler (1990), Rockmore (1991), Sluga (1993), Young (1997) y Wolin (1993), entre otros. A la luz de este escándalo se tomó conciencia de que Heidegger ya no puede ser leído de la misma manera y que sus lazos con el nacionalsocialismo eran innegables.

Por otra parte, tenemos la *historia oficial* contada por el mismo Heidegger en diferentes momentos de su vida: desde su ensayo retrospectivo *El rectorado 1933/34: hechos y reflexiones*, y su carta del 4 de noviembre de 1945 dirigida al Comité de Depuración de la Universidad de Friburgo, hasta su conocida entrevista con la revista *Der Spiegel* en 1966 [Cf. respectivamente, Heidegger 2000a, 2000b y 200c]. A ello se suman la reciente publicación de discursos políticos, actos académicos y entrevistas radiofónicas de los años treinta en el volumen 16 de las *Obras completas*, el conocido *Discurso del Rectorado*, el controvertido texto de 1933/34 sobre el Estado, la historia y la naturaleza, las reflexiones entre 1936 y 1938 y los comentarios desperdigados sobre el pueblo judío que encontramos en *Contribuciones a la filosofía* [Cf. respectivamente, Heidegger 2000d, 2009 y 1997]. Asimismo, se dispone de las autorizadas opiniones expresadas por contemporáneos de Heidegger, como las de Karl Löwith (1986), Hermann Mörchen (1981), Hans Jonas (2003), Karl Jaspers (1978) y Heinrich Petzet (1977).

Después de unos años de silencio, el "Caso Heidegger" se reavivó con los libros de Farías (2009) y Faye (2005), que desvelaron nuevos documentos y escritos políticos que pretenden demostrar el nazismo de Heidegger. También se editó el volumen coordinado por Tauereck (2008), que establece una comunidad de intereses entre Heidegger y el nacionalismo. Sin embargo, este tipo de interpretación extremadamente politizada muestra algunos errores documentales y un elevado grado de unilateralidad,⁸ como han puesto de manifiesto las últimas investigaciones de Denker y Zaborowski

8. El caso más flagrante es el de Julio Quesada (2008), quien ignora muchos textos publicados en el volumen 16 de las *Obras completas*.

(2009), Grosser (2011), Xolocotzi (2013) y Zaborowski (2010).

A pesar del amplio consenso que existe en el ámbito de los estudios heideggerianos en torno a la filiación política de Heidegger, el debate continúa abierto, especialmente tras la publicación de nuevos documentos y discursos políticos depositados en el "Archivo Heidegger" y, por supuesto, la reciente edición de los *Cuadernos negros*. Estos cuadernos contienen información biográfica y política decisiva acerca de las turbulencias del periodo nazi. Entre otras cosas, queda claro que Heidegger rechaza la ideología nacionalsocialista de la dominación racial y biológica. Los *Cuadernos Negros* muestran que Heidegger intenta pensar filosóficamente algunas de las cuestiones planteadas por el nacionalsocialismo, en particular la cuestión de qué es lo que define al pueblo alemán (*Volk*). Apenas se dice nada sobre asuntos políticos concretos. Su interés se dirige hacia el significado espiritual y simbólico de la revolución nacionalsocialista más que a sus efectos concretos.

Los estudios de Farías, Sheehan, Ott y otros han demostrado con claridad las conexiones entre Heidegger y el nacionalsocialismo. Pero, con frecuencia, la discusión en torno a la postura política de Heidegger descansa en una concepción *ahistórica* del nazismo, que se tiende a concebir más como un mal moral que un complejo movimiento político, ideológico y social que desembocó en un holocausto sin parangón en la moderna historia europea [Cf. Bambach, 2003]. El nacionalsocialismo no es algo monolítico, sino un movimiento —especialmente en sus inicios— que aspira a una revolución política y social que se transformó de manera dramática en un régimen de devastación humana.

De ahí la necesidad de situar los textos heideggerianos en el contexto de la caída de la República de Weimar y la subida al poder del partido nacionalsocialista. En los últimos años el tema de la República de Weimar ha recobrado un interés inusitado, tal y como muestran algunas de las publicaciones más recientes. Entre ellas destacan la clásica aproximación cultural de Gay (1968), la radiografía de las consecuencias económicas tras el Pacto de Versa-

lles de Fergusson (1975), el análisis sociológico de Weitz (2007), el estudio jurídico de la constitución de Weimar ofrecido por Jelinek (2010), la aproximación sociológica de Möller (2010) y la explicación histórica de Jay (1994). A ello cabe añadir los estudios sobre la ideología nacionalsocialista de Benz (1993) y los análisis históricos del específico contexto académico de la universidad alemana de los años treinta compilados por Leaman (1993) y Martin (1991).

En definitiva, por una parte, hay que analizar lo que Heidegger dijo —sus *reflexiones*— e hizo —sus *hechos*— durante el periodo del régimen nacionalsocialista; y, por otra, ver cómo esos hechos han de ser interpretados en relación con su filosofía y su contexto histórico. En otras palabras, tanto la “historia oficial” contada por el propio Heidegger como el “Caso Heidegger” tienen que completarse —y, en parte, corregirse— sobre la base de investigaciones archivísticas, documentales, históricas y filosóficas. Aquí nos interesa centrar la atención en una lectura de las reflexiones heideggerianas en torno al judaísmo profundamente enraizada en el contexto social e histórico de la Alemania conservadora, una Alemania muy crítica con la República de Weimar.

4. ¿QUÉ ES ALEMANIA? ARRAIGO, TIERRA NATAL Y PUEBLO

4.1. La política de la tierra

Heidegger tiene una particular visión de la historia del ser, en la que se establece una relación de privilegio entre los griegos y los alemanes —en concreto, entre los pensadores griegos y los poetas alemanes. Desde su perspectiva, la identidad alemana se forja lingüística, histórica y culturalmente en torno a la noción de “tierra natal” (*Heimat* o *Heimatland*). El espíritu alemán no se define a partir del modelo territorial del Estado nación, sino por el arraigo que los alemanes establecen con los lazos de su comunidad y su historia. Como se sabe, Heidegger rechazó con insistencia el biologismo de la ideología nazi y su retórica racista. Él parece estar más interesa-

do en pensar filosóficamente algunos de los principales problemas del nacionalsocialismo, en particular la cuestión de qué significa ser un pueblo (*Volk*).⁹ Aquí pueblo no se piensa en términos racistas y biológicos. El pueblo se identifica con el espíritu de una nación. El Estado —como señala Heidegger— es el modo de ser del pueblo.¹⁰

Heidegger está convencido de que la filosofía en sentido originario solo puede llevarse a cabo en diálogo con la política. Pero se trata de una noción muy particular de política. En su caso no se trata tanto de política en un sentido institucional, legal y socio-económico como de una política de la tierra, de una geopolítica, de una archi-política [Cf. Bambach, 2003: 14]. Esta política de la tierra representa el espacio histórico y ontológico en el que el *Dasein* lucha por encontrar su lugar. Su propio sentido de ser está enraizado en la comunidad, en la tradición, en la historia. La tierra tiene

9. Obviamente lo político también juega un papel importante en el pensamiento de Heidegger durante los años del rectorado. En 1933/34, el Estado nacionalsocialista encarna para él una continuación y realización del Estado prusiano. A juicio de Heidegger, Bismarck cometió el error de no incluir al proletariado en el Estado. De ahí su interés y fascinación por el nacionalsocialismo: “nacional” expresa el elemento popular (*völkisch*); “socialismo” remite a la integración del trabajador. En ese contexto, Hitler es el *Führer*, la persona que representa y lleva a cabo la voluntad del pueblo (*Volkswillen*). En 1933/34, el *Führer* y el *Führerprinzip* tienen una presencia recurrente en la filosofía heideggeriana del Estado. Pero ya en 1934/35 se empiezan a detectar síntomas de distanciamiento y desilusión con el régimen nacionalsocialista y un creciente interés por la poesía de Hölderlin y la filosofía de Nietzsche. Para un análisis detallado de las estaciones del pensamiento heideggeriano durante el régimen nacionalsocialista véase el trabajo de Grosser [2011: 66-98].

10. Véase al respecto las interesantes observaciones de Zaborowski sobre el intento heideggeriano de formular una ontología de lo político, una metapolítica a partir de una concepción espiritual del pueblo que nada tiene que ver con criterios biológicos y racistas [Cf. Zaborowski, 2010: 414-420]. Sin duda, aquí se deja notar la influencia de la *Filosofía del derecho* de Hegel, a la que Heidegger dedicó varias sesiones de trabajo en el semestre de 1934/35 [Cf. Heidegger, 2011: 59-185].

aquí un significado ontológico.¹¹ Ella se convierte en el espacio que permite desplegar las posibilidades humanas básicas, esto es, constituye la matriz, el ahí (*Da*) en el que y contra el que el *Dasein* se auto-realiza como un determinado ente político. En la medida en que los seres humanos habitan sobre la tierra, estos crean espacios cuyos bordes no coinciden necesariamente con los límites territoriales y/o geográficos. La tierra constituye lo que los griegos llaman *chton*: el lugar donde los humanos permanecen y crean una tierra natal (*Heimatland*).¹²

¿Cuál es el momento adecuado para llevar a cabo este tipo de política? Los turbulentos años de la República Weimar presentan la oportunidad esperada —no solo para Heidegger sino para gran parte del mundo académico alemán.¹³ La inestabilidad económica, la dislocación social y la agitación política del período de Weimar parecen presentar la ocasión propicia (*kairós*) para liberar a la filosofía del cosmopolitismo, el liberalismo y, por ende, la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*) característicos de la cultura urbana de Weimar. Para combatir esa falta de arraigo Heidegger intenta recuperar el acceso a las raíces profundas de Alemania y la tradición filosófica occidental. Eso explica la estrecha relación que se establece entre los poetas alemanes (Hölderlin, George, Trakl, Rilke) y los pensadores griegos

11. Por ejemplo, el concepto de “tierra” empleado en *El origen de la obra de arte* no remite a una naturaleza idealizada y dada antes de la aparición de la cultura. La tierra, más bien, es una dimensión de la existencia del individuo que se manifiesta en la lucha con la cultura y el mundo. La tierra no es un fundamento estable, sino un espacio de realización de posibilidades de existencia creativas [Cf. Heidegger, 1997b: 35s].

12. Esto se deja ver con claridad en las interpretaciones de algunos himnos de Hölderlin de las lecciones del semestre de invierno de 1934/35 [Cf. Heidegger, 1999: 167ss].

13. Para un estudio detallado de las implicaciones de la Universidad de Friburgo con el nacionalsocialismo y, en particular, del rectorado de Heidegger véase Martin [1991: 9-23].

(Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles). Ya en las lecciones del semestre de verano de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Heidegger recuerda a sus estudiantes la necesidad de recuperar el suelo que mantiene vivo a la ciencia griega [Cf. Heidegger, 2002: 36-37]. A lo que alude Heidegger no es otra cosa que el mantenimiento en el suelo, la constancia (*Ständigkeit*) en la tierra (*Boden*). Este regreso a los orígenes alemanes de la tierra natal es una reivindicación común del ala conservadora del llamado “movimiento popular” (*Volkstum*). Autores como el conde Yorck de Wartenburg y Oswald Spengler son dos representantes de este movimiento que, entre otros, ejercieron una fuerte influencia sobre Heidegger.

4.2. Yorck y el arraigo en la propia tierra natal

Durante los mismos años en que Heidegger dedicaba un gran esfuerzo interpretativo a los textos de filosofía práctica y política de Aristóteles (1924/25), también están marcados por una lectura atenta de la correspondencia entre el conde Yorck de Wartenburg y Wilhelm Dilthey publicada en 1923. En las cartas de Yorck a Dilthey, que influyen de manera decisiva en el sentido de la historicidad de *Ser y tiempo*, Heidegger encuentra una importante fuente de inspiración para su concepto de “tierra natal” (*Heimatland*). En muchas de esas cartas, Yorck vuelve y una otra vez sobre el tema de la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*) de Alemania y defiende un tipo de vida enraizada en el suelo propio y en la tradición histórica. La permanencia en la propia tierra natal constituye un elemento primordial de la estabilidad (*Ständigkeit*) —tanto de la del individuo como la de la comunidad. Aquellos que abandonan su propio suelo en favor del flujo de capital y la vida urbana han perdido sus lazos con su propia identidad histórica. Yorck señala aquí a los judíos como ejemplo de este tipo de vida gobernada por el dinero y el afán de lucro: “Los judíos, toda esa tribu que carece de cualquier sentimiento hacia el suelo físico y psíquico” [Yorck, 1970: 174-175].

El interés que Yorck muestra por el lugar de nacimiento y por una vida asentada en la tierra natal genera una gran influencia en el pensamiento de Heidegger. Al reconfigurar la identidad alemana en términos de arraigo y autoctonía en lugar de criterios estrictamente económicos y territoriales, Yorck destaca una dimensión fundamental de la existencia alemana: su asentamiento en una tierra, cuyo verdadero sentido es histórico más que topográfico. La comprensión que Yorck tiene de la tierra natal y del paisaje local como fuerzas que dan forma al destino histórico alemán proveen a Heidegger con un modelo que le permite pensar la conexión entre arraigo (*Bodens-tändigkeit*) y destino (*Geschick*). En los párrafos 73-77 de *Ser y tiempo*, Heidegger retoma el análisis de Yorck y despliega una particular lectura del destino de la existencia humana: el *Dasein*, en cuanto determinado por el cuidado (*Sorge*), nunca existe en solitario y desconectado de la herencia de su tradición. La lectura de Yorck le permite reconceptualizar el papel constitutivo de la tradición y del arraigo en la propia tierra natal como dos elementos fundamentales que determinan la existencia individual y colectiva. Esa existencia —tanto la de los individuos como la de las comunidades— es algo dinámico y sometido a un constante proceso de revisión y reinterpretación.

Yorck resalta la necesidad de comprender al *Dasein* no como un sujeto aislado, monádico y burgués, sino como un ente cuyo ser está constituido por su generación. Eso significa que el destino de todo individuo (*Schicksal*) está estrechamente entrelazado con el destino colectivo del pueblo (*Volksgeschick*) al que pertenece. El destino colectivo, el *Ge-schick*, no es algo dado de antemano. Se trata, más bien, de una búsqueda en común (*Ge-*) de las posibilidades históricas que la tradición envía (*schicken*) a una comunidad; posibilidades que en cada caso deben ser realizadas y apropiadas en confrontación con sus raíces históricas.

A juicio de Heidegger, el arraigo está ligado con la historicidad. El *Dasein* —entendido de manera colectiva como pueblo— sólo se convierte en lo que es (esto es, alemán) en la lucha y el esfuerzo por

recuperar sus raíces en la historia, en el lenguaje y en la tierra natal. Sin embargo, durante los años veinte y el periodo de la República de Weimar, Heidegger nunca aborda explícitamente el significado de qué es ser alemán. Eso no se producirá hasta el estallido eufórico del nacionalsocialismo en 1933, momento en el que Heidegger muestra un creciente interés por la cuestión del arraigo popular (*völkische Bodenständigkeit*) en diálogo abierto con la política de la revolución conservadora.¹⁴ La irrupción nacionalsocialista de 1933 proporcionó a Heidegger lo que Maquiavelo llamó *l'occasione*: la ocasión política, el momento kairológico, el instante oportuno para el pueblo alemán y el rol de liderazgo de su *Führer*. Más allá de los escritos, manifiestos y palabras de Heidegger, más allá de sus intenciones políticas, hay que comprender su postura política en el marco del conservadurismo académico de la época, uno de cuyos propósitos consiste en restablecer las raíces históricas del pueblo alemán. Ese

14. Ferdinand Tönnies es uno de los principales representantes de este movimiento popular (*völkisch*). De acuerdo con él, Occidente está marcado por tipos de organización social: la sociedad (*Gesellschaft*) y la comunidad (*Gemeinschaft*). La primera es una asociación artificial que se basa en la idea de un contrato libre entre individuos motivado por el interés, mientras que la segunda se caracteriza por lazos familiares y de sangre, por compartir un lugar y una tierra comunes, por tener un mismo espíritu de pueblo. Las sociedades están gobernadas por el cálculo, la codicia, el poder, la ambición, la vanidad, el beneficio, la falta de espíritu y la explotación de la naturaleza y de los individuos. Las comunidades, en cambio, se mueven por la pasión, la sensualidad, el coraje, la piedad, la imaginación, el respeto de la naturaleza y la permanencia en la tierra natal. En palabras de Tönnies, “en el curso de la historia, la cultura del pueblo (*Kultur des Volkstum*) se ha transformado en una civilización del Estado (*Zivilisation des Staatstum*).” [Tönnies, 1963: 251]. En Spengler puede encontrarse una elaboración más profunda de las tesis de Tönnies en torno a la decadencia de la cultura y a los peligros del auge de la civilización. Heidegger entró en contacto con los motivos de la “comunidad”, el “pueblo” y la “cultura” expresados por Tönnies a través de su lectura del libro de Spengler *La decadencia de Occidente*, lectura al que dedicó algunas clases durante los primeros cursos de Friburgo al inicio de los años veinte.

espíritu de renovación se palpa muy bien en el famoso discurso del rectorado de mayo de 1933 *La auto-afirmación de la universidad alemana*.

4.3. La cuestión alemana

Cuando afirmamos que Heidegger elabora conceptos como el de “tierra natal”, “comunidad” y “pueblo” a partir de sus lecturas de Yorck y Spengler, no estamos sugiriendo que el uso de tal vocabulario explique por sí mismo su participación con el nazismo, aunque tampoco se puede negar que ello allana y facilita el camino para una interpretación positiva del movimiento nacionalsocialista. En nuestra opinión, el uso de tales términos en el contexto intelectual de la época no es meramente incidental. Ese trasfondo ideológico impensado se moviliza con facilidad en el momento de afirmar la alemanidad (*Deutschtum*), reivindicar los lazos de sangre, defender la pertenencia a un mismo suelo e invocar el sacrificio, el patriotismo y el nacionalismo.

En las postrimerías de los años veinte encontramos en Max Müller y Hans Jonas testimonios que confirman la inclinación heideggeriana hacia la nación alemana (*deutsche Volkstum*) y sus simpatías hacia la ideología de la sangre y el suelo (*Blut und Boden*). Max Müller describe al Heidegger de Friburgo de 1928/29 de la siguiente manera: “Heidegger cultivaba con sus estudiantes un estilo completamente diferente al de otros profesores. Realizamos muchas excursiones. Por supuesto, la relación con el pueblo (*Volk*), la naturaleza y el movimiento estudiantil eran un tema recurrente de conversación. La palabra “nacional” (*völkisch*) le era muy cercana, si bien nunca la conectó con ningún partido político” [Müller, 1986: 18]. Y Hans Jonas nos ofrece el siguiente relato: “Es cierto que en Heidegger siempre se podía detectar cierto punto de vista marcado por la idea de “la sangre y el suelo”. Para él, su origen de la Selva Negra tenía una gran importancia. Eso se debe no sólo al hecho de

que amaba el esquí y las montañas, sino que también tenía algo que ver con su posición ideológica: uno debía mantenerse cercano a la naturaleza. Algunas de sus observaciones mostraban una suerte de nacionalismo primitivo” [Jonas, 1990: 200].

Heidegger estaba realmente convencido de la necesidad de un cambio profundo y duradero de la realidad alemana cuando en la primavera de 1933 escribe una carta a Elisabeth Blochmann en la que se detecta un lenguaje revolucionario que marca el momento decisivo de su entrada en el reino de la política: “Para mí, la situación presente exige actuar al servicio de un gran cometido y participar en la construcción de un mundo fundado en el pueblo. Podemos descubrir esto, al igual que la vocación de los alemanes, en la historia de Occidente, pero sólo si nosotros mismos nos exponemos a y apropiamos de ella de una manera nueva. El tiempo para un primer despertar ha llegado” [Heidegger y Blochman, 1990: 60].

El diagnóstico heideggeriano de la sociedad alemana contemporánea concluye con una invitación al cambio, un cambio que debe desembocar en una reforma de la universidad. Ese es uno de los mensajes expresados en el *Discurso del Rectorado*. Por cierto, encontramos proclamaciones similares en rectores de otras universidades alemanas de la misma época. Por ejemplo, las de Hans Heyse en la Universidad de Königsberg y las de Ernst Krieck en la Universidad de Frankfurt. Heyse, Krieck y Bäumlér, entre otros muchos, estaban convencidos de que el camino de la transformación de la sociedad alemana pasaba por una reforma universitaria y un retorno a la cultura griega. Una reforma sazonada con una intensa retórica patriótica, marcial, nacional y heroica; una reforma que invoca la dureza y la severidad. En este contexto, Heidegger se ve a sí mismo como un filósofo de transición en un tiempo de transición que se enfrenta heroicamente a los peligros que acechan a la universidad y, por ende, a Alemania en una era dominada por el nihilismo.

Aquí también se dejan sentir con fuerza las huellas de Ernst Jünger y Friedrich Nietzsche. Ambos ayudaron a Heidegger a com-

prender las profundas implicaciones metafísicas de su tiempo. A partir de sus lecturas de Nietzsche y de Jünger, iniciadas a principios de los años treinta, Heidegger empieza a tomar conciencia de que la maquinización y el nihilismo son las fuerzas que animan el destino de Occidente. Las causas políticas y metafísicas del nihilismo son la voluntad de poder y la falta de arraigo del mundo moderno. Heidegger quiere sacudir las conciencias adormecidas de sus contemporáneos a través de un mensaje de revelación (*Offenbarung*); una revelación que consiste en un salto (*Sprung*) hacia el origen (*Ursprung*).

En el centro del creciente interés que Heidegger empieza a mostrar por Jünger, Nietzsche, George y Hölderlin se encuentra la pregunta fundamental: “¿Qué es Alemania?”. Alemania puede determinar su destino de tres maneras:

—Al estilo de Jünger, que habla de una “Alemania de los trabajadores” en el marco de un nuevo nacionalismo de tintes sociales y militares;

—Al estilo del nacionalsocialismo, que concibe una “Alemania sometida al *Führerprinzip* y la teoría racial”;

—Al estilo de Stefan George, que poetiza la idea de Hölderlin de una “Alemania entendida como patria y tierra natal”. La patria alemana (*deutsche Vaterland*) es el origen silente y oculto que todavía está a la espera de ser descubierto en el momento adecuado. De nuevo nos encontramos con la elaboración del mito de la tierra natal (*Heimatland*) que responde a una clara estructura kairológica del tiempo.

De hecho, los *Cuadernos negros* arrancan con una observación sobre la esencia de los alemanes: “Ser alemán: la carga más íntima de la historia de Occidente a la que se está arrojada y que hay que cargar sobre las espaldas” [Heidegger, 2014b: 1]. Una de las preguntas centrales que vertebrá muchas de las reflexiones heideggerinas contenidas en los *Cuadernos negros* es la de “¿Quiénes somos nosotros?” Aquí se produce un paso de la *Jeweiligkeit*, del conocido ser-en-cada-caso-mío del *Dasein* analizado en *Ser y tiempo*, a la *Jeunsrigkeit* del segundo Heidegger, al ser-en-cada-caso-nuestro, es

decir, se da un paso del destino individual al destino colectivo de la nación alemana. Más allá de los legítimos juicios morales y políticos que se puedan formular contra la implicación heideggeriana con el nacionalsocialismo, ese nos parece el marco desde el que cabe interpretar filosóficamente los pasajes de Heidegger sobre el judaísmo que, como se sabe, se integran en su crítica de la modernidad y en sus reiterados ataques al americanismo y bolchevismo.

Retomando la relación que Hölderlin establece entre los alemanes y los griegos, Heidegger encuentra una fuente de inspiración para su ideal de una tierra natal alemana. Los alemanes —como escribe a Schworer para recomendar a uno de sus estudiantes— deben reafirmar su legado o sufrir el destino de una “creciente judaización” (*Verjudung*) [Cf. Sieg, 1989]. La carta a Schworer concluye situando la diferencia entre alemanes y judíos en el lenguaje de la tierra natal. Los alemanes están profundamente arraigados a su tierra natal (*Heimatland*), a su suelo patrio (*Vaterland*), mientras que los judíos son un pueblo marcado por la diáspora, la migración, el éxodo, esto es, por la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*). La forma de vida urbana y desarraigada de los judíos puede llegar a representar un peligro para la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*). Desde la perspectiva de Heidegger, según el cual la autoctonía se basa en el arraigo en la tierra natal, los judíos son un pueblo desarraigado. Como comenta Derrida (2002), la única forma de arraigo que conocen los judíos es la de la palabra y la escritura. De ahí que no nos deba sorprender que en 1933 Heidegger advirtiera a Jaspers [1997: 101] de la “peligrosa red internacional de los judíos” o que en *Contribuciones a la filosofía* declare que “el bolchevismo es judío” [Heidegger, 1979: 54].¹⁵ Sin embargo, hay que ser cautelosos a la hora de descifrar el sentido de las afirmaciones heideggerianas. Heidegger no es un típico antisemita racista. En repetidas ocasiones rechaza el racismo biológico [Cf. Polt, 2009: 156, 159, 169 y 171].

15. Pero eso no significa aniquilar a los judíos. Heidegger rechaza la idea de un dominio de la raza y el control político [Heidegger, 1979: 397].

5. ¿ANTISEMITISMO O ANTIJUDAÍSMO?

Cada vez que se habla de la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo se suele plantear la pregunta de si Heidegger fue antisemita o si se dejan detectar tendencias antisemitas en su obra filosófica. La respuesta a este tipo de preguntas no es nada fácil por las implicaciones políticas y las ramificaciones morales que trae consigo. Desde luego, no se puede responder con un simple “sí” o “no”. Antes de responder a la pregunta de si Heidegger y su obra son antisemitas hay que tener claro qué se entiende por antisemitismo y, por ende, qué se entiende por antijudaísmo.¹⁶ Hay que tener claras las diferencias entre ambos fenómenos para no caer presos de juicios rápidos.

Así, por ejemplo, se habla de un antijudaísmo de orden religioso y cultural y de un antisemitismo de orden biológico y racista. Por una parte, hay que distinguir entre una tradición de hostilidad contra los judíos como miembros de una comunidad religiosa que se remonta al siglo I y, por otra, un movimiento político-social de rechazo y discriminación de la “raza judía”. Evidentemente, no se trata de minimizar la culpa de Heidegger. En la discusión con el antisemitismo nacionalsocialista resulta difícil encontrar las palabras adecuadas para describir los sucesos acontecidos, en particular cuando se intenta explicar el holocausto. Tampoco es fácil distinguir con claridad las fronteras entre “antisemitismo” y “antijudaísmo”. El uno no se puede entender sin el otro. Las fronteras entre ambos fenómenos son fluctuantes.

¿Se puede acaso distinguir con tanta claridad entre dos tipos de enemistad contra los judíos? ¿No significaría eso una exculpación del antijudaísmo en comparación con el antisemitismo y su

16. Para una historia del antisemitismo resulta obligada la referencia al trabajo de Benz [2004: 9-26]. También resultan interesantes los estudios de Benz *et al.* (1997), Schoeps y Schlör (1995), Claussen (1987). Finalmente, remitimos a la instructiva historia conceptual de la entrada “antisemitismo” en Schmitz-Berning [2000: 34-39].

búsqueda de una “solución final” a la cuestión judía? Con todas las dificultades implicadas en la diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo y siendo conscientes de la precaución que hay que mostrar en el uso de esa diferenciación, no se puede perder de vista que existieron y existen diferencias de peso entre: a) un prejuicio ideológico condicionado por motivos culturales y religiosos contra los judíos y b) el propósito justificado de manera pseudocientífica de exterminar a toda la “raza judía”. Como comenta Zaborowski [2010: 603-604], incluso si prescindimos distinguir entre antijudaísmo y antisemitismo y optamos por el uso del concepto general “antisemitismo”, nos veríamos obligados a distinguir entre diferentes tipos de antisemitismo —al menos con respecto a la posición social de los judíos y al uso de la violencia contra ellos. Cuando se discute la relación de Heidegger con los judíos hay que tener en cuenta una serie de diferenciaciones y matizaciones en torno a lo que se quiere decir con el término “antisemitismo”. No nos podemos limitar a unas cuantas fuentes.¹⁷ El camino del pensar y la vida de Heidegger también deben ser consideradas desde su particular contexto histórico.

A nuestro juicio, hay que establecer una clara diferencia entre antisemitismo entendido como animosidad racial y biológica contra los judíos y antijudaísmo como reflejo de una larga tradición europea contra el pueblo y la religión judíos. Al tenor de la evidencia documental disponible, resulta difícil hablar de un antisemitis-

17. En su obra, en particular en los múltiples volúmenes que integran la *Gesamtausgabe*, no se detecta un antisemitismo *sistemático* que nos permita hablar de un antisemitismo filosófico o, como afirma Faye, de una introducción del nazismo en la filosofía. Otra cosa es valorar las afirmaciones heideggerianas sobre el judaísmo desde la óptica de su proyecto filosófico. Esa labor, por supuesto, puede realizarse al mismo tiempo que uno se sigue interrogando por la actitud personal y política de Heidegger y sus simpatías por ciertos aspectos de la ideología nacionalsocialista. Véase en este contexto el trabajo de Roubach sobre la recepción heideggeriana en Israel [Cf. Roubach, 2009: 419-432].

mo sistemático en la filosofía de Heidegger.¹⁸ Lo que sí podemos detectar en Heidegger son huellas profundas de un antijudaísmo espiritual y cultural, particularmente presente en las esferas universitarias y académicas. No cabe duda de que la relación de Heidegger con el judaísmo es altamente problemática y ambivalente, pero no podemos describir su posición como unilateralmente antisemita, si por antisemitismo entendemos la persecución racial y aniquilación sistemática de los judíos.

¿Cómo debe responderse entonces a la pregunta de si Heidegger fue antisemita o no? Ya a finales de los años veinte circulaba el rumor de que Heidegger era antisemita. Toni Cassirer, la mujer de Ernst Cassirer, reconoce en su autobiografía que “la inclinación [de Heidegger] hacia al antisemitismo no nos era extraña” [2003: 187]. Y a principios de los años treinta —como señala Bultmann— se extendió el rumor de que Heidegger había ingresado en el Partido Nacionalsocialista [Heidegger y Bultmann 2009: 187s y 191s].¹⁹ Incluso su antiguo amigo y colega, Karl Jaspers, mostraba en su informe redactado en 1945 para la Universidad de Friburgo sus reticencias respecto a la actitud que Heidegger mostraba hacia los judíos [Cf. Heidegger y Jaspers, 1990: 270]. Y en las cartas a su mujer, Elfriede Petri, publicadas en 2005, Heidegger ya hablaba en 1916 de la “judaización de nuestra cultura y de las universidades” [Heidegger y Petri, 2005: 51].²⁰ Heidegger vuelve a hablar de la “judaización”

18. En este sentido nos sentimos más próximos a las posturas más moderadas de Grosser, Martin, Safranski, Sluga, Thöma, Xolocotzi y Zaborowski, que a las acusaciones de Faye y Farías. A este respecto se puede mencionar la carta que Herbert Marcuse escribe a Heidegger en agosto de 1947, en la que éste le acusa de una total falta de sensibilidad más que de un antisemitismo malvado y perverso [Cf. Marcuse, 1989: 156].

19. El propio Heidegger confirma la existencia de tales rumores en una carta a Hannah Arendt del invierno de 1932/33 [Cf. Heidegger y Arendt, 1999: 68].

20. Sin embargo, doce años más tarde escribe a su mujer que “sin duda,

(*Verjudung*) en unos términos similares en una carta dirigida en 1929 a Victor Schworer, vicepresidente de la Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft [Cf. Sieg, 1989]. En el caso de las cartas a su esposa y a Schworer se trata de dos casos que parecen mostrar con claridad cierto antisemitismo racista.

De nuevo, se suscita la misma cuestión planteada al inicio: ¿qué tipo de antisemitismo sostiene Heidegger? A la luz de la documentación disponible, parece difícil hablar de un antisemitismo racista o biológico en Heidegger. También en los *Cuadernos negros* y otros escritos encontramos pasajes en los que Heidegger se muestra extremadamente crítico con este tipo de antisemitismo. Es cierto que Heidegger establece una diferencia entre judíos y no judíos, pero esa diferencia no se sustenta en criterios biológicos. Sus comentarios sobre los judíos se realizan desde la perspectiva del espíritu y no de la raza. Así, por ejemplo, en su libro sobre Nietzsche deja claro que “la biología como tal nunca decide sobre lo *qué* es la vida” [Heidegger, 1989: 520]. La verdadera cuestión relativa a la relación heideggeriana con los judíos no se puede dirimir de esta manera. Más bien hay que tomar en consideración cómo su aproximación filosófica a la tradición hebraica constituye un momento decisivo en la forma que interpreta la entera historia de la filosofía. Heidegger no está interesado —al menos filosóficamente hablando— en legitimar el exterminio de los judíos, sino en alcanzar una comprensión crítica de su presente. Su diagnóstico del presente se ve fuertemente influenciado por su interpretación del nihilismo nietzscheano: el presente es un tiempo dominado por el principio metafísico de la voluntad de poder. La introducción de una “selección y cría racial” (*Rassenzüchtung*) de la que habla Heidegger en sus lecciones de los años treinta sobre Nietzsche [Cf. Heidegger, 1997c: 309], no tiene nada que ver

los ‘judíos’ son ‘los mejores.’” [Heidegger y Petri, 2005: 156]. Resulta difícil sostener la tesis de que Heidegger era una antisemita espiritual en los años veinte. Esa situación cambia al principio de los años treinta con la creciente importancia concedida a las cuestiones del pueblo y la nación alemanas.

—como afirma Faye— con “una selección de la raza como la que en esos tiempos se pone sangrientamente en marcha con el nacionalsocialismo” [2008: 53]. No se trata de una legitimación ontológica del racismo nacionalsocialista. La “cría del ser humano” (*Züchtung des Menschen*) es la culminación de la metafísica de la subjetividad, es la expresión máxima de la técnica moderna en su intento de explotar los recursos naturales y humanos, es un producto de la maquinización (*Machinalisierung*) que gobierna el presente. Heidegger opina que Nietzsche es el primero en reconocer el carácter metafísico de la máquina, que convierte al ser humano en un tipo (*Typ*), en una simple figura (*Gestalt*) a la que se le puede imprimir una forma, en un material de experimentación (*Versuchsmaterial*) [Cf. Heidegger, 2007: 55s].

A este respecto, se suele citar el pasaje de las *Conferencias de Bremen* para sostener la tesis de que el pensamiento heideggeriano es en el fondo antisemita. Este es el caso de Wolin y Faye, entre otros. En la conferencia de 1949 intitulada *El engranaje (Das Gestell)* se dice: “La agricultura es ahora una industria alimentaria mecanizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que bloquear y matar de hambre a países, lo mismo que la fabricación de bombas hidrógenas” [Heidegger, 2005: 27].²¹ ¿Cómo se puede colocar la “fabricación de cadáveres” junto a la “industria alimentaria mecanizada”? Más allá de la insensibilidad heideggeriana y de la discusión moral sobre el holocausto, Heidegger quería pensar filosóficamente los motivos profundos de la “fabricación de cadáveres en las cámaras de gas”. Desde la perspectiva de la crítica heideggeriana de la técnica que se extiende de manera planetaria, la fabricación de cadáveres es la expresión y la consecuencia de la desertización espiritual inherente a la voluntad de poder. Esta voluntad reduce cualquier cosa, incluso cualquier persona o colectivo, a simple objeto de uso y de

21. Para una interpretación crítica de este pasaje, véase Thöma [1990: 626ss.].

explotación allende cualesquieras consideraciones humanas, sociales, políticas, religiosas o morales. Uno puede estremecerse ante la insensibilidad y la “supuesta” ignorancia de Heidegger, pero con ello no se hace justicia a su pensamiento. Por una parte, las interpretaciones de Faye y Farías y, en menor parte, las de Taureck, extraen pasajes fuera de su contexto y, por otra, no parecen establecer la necesaria diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo.

En el caso de Heidegger, nos encontramos ante un tipo de antisemitismo que podemos calificar de “religioso”, “cultural” o “espiritual”. En una carta dirigida a Arendt, en la que comenta la existencia de rumores sobre su antisemitismo, leemos que: “Por lo demás, en cuestiones relacionadas con la universidad soy igual de antisemita que hace diez años en Marburgo. Este antisemitismo incluso encontró el apoyo de Jacobstahl y Friedländer. Esto no tiene nada que ver con relaciones personales (por ejemplo, Husserl, Misch, Cassirer y otros)” [Heidegger y Arendt, 1999: 69]. Cuando Heidegger habla de la “judaización” (*Verjudung*) lo hace desde un determinado contexto cultural. Nuevamente hay que andarse con cuidado y evitar exculpar a Heidegger como un producto del espíritu de su época. Pero, por otra parte, tampoco puede caerse en acusaciones generalizadas. Parece que para cada prueba de antisemitismo encontramos otra prueba en contra.²² También se da el caso de que los documentos existentes pueden interpretarse de diversa manera. Sin duda, este antisemitismo cultural o espiritual se vio reforzado por el antisemi-

22. Por ejemplo, encontramos testimonios de la ambivalente relación heideggeriana con los judíos en una carta a su mujer del año 1932. En ella expresa su desencanto con las capacidades filosóficas de Baeumler, aunque ensalza su valor como historiador [Cf. Heidegger y Petri, 2005: 176]. De esta ambivalencia también de cuenta una carta de Jaspers de 1945 dirigida a la Comisión de Depuración: “En los años veinte Heidegger no era un antisemita. Sus palabras sobre el judío Fraenckel demuestran que, al menos en 1933, mostraba ciertas conexiones antisemitas. Eso no excluye, como asumo, que en otros casos el antisemitismo era contrario a su conciencia y a su gusto.” [Heidegger y Jaspers, 1990: 271]

tismo pseudo-científico del nacionalsocialismo. Una vez más: no se trata de quitar importancia al antisemitismo de Heidegger. Pero tampoco cabe deducir una relación directa con la *Shoah* como la que muestra la radicalizada ideología racista del nazismo.

La cuestión de la culpa y de la relación heideggeriana con el judaísmo es ciertamente problemática y, a tenor de las últimas afirmaciones contenidas en los *Cuadernos negros*, muy espinosa. Una relación que nada tiene que ver con cuestiones políticas, sino que más bien parecen enmarcarse en su interpretación del destino metafísico de un Occidente dominado por la ciencia y la técnica.²³ El distanciamiento heideggeriano del espíritu urbano de los judíos no es el resultado de un racismo biológico, sino la consecuencia de su análisis de la metafísica de la subjetividad y el nihilismo. Desde esa perspectiva, los judíos representan la racionalidad vacía y el espíritu de cálculo característico de la era moderna. Como señala en los *Cuadernos negros*: “La pregunta por el papel del judaísmo no es racista, sino una pregunta metafísica acerca del tipo de la humanidad” [Heidegger, 2014c: 243]. Puede que uno no comparta la crítica heideggeriana de la técnica moderna, incluso uno puede preguntarse si la comprensión heideggeriana de la modernidad no es demasiado unilateral y simplificada. Pero si uno analiza la confrontación de Heidegger con la modernidad a partir de los textos disponibles resulta altamente problemático afirmar que Heidegger justifique y legitime el exterminio de los judíos. ¿Antijudaísmo en Heidegger? Sin duda. ¿Antisemitismo? Sí, siempre y cuando no se asocie de manera directa con la interpretación racista del pueblo y la

23. Como sostiene Donatella di Cesare, la crítica de Heidegger adopta en muchos momentos un tono mesiánico (Cf. entrevista publicada el 18 de diciembre en la *La Repubblica*, p. 40). Ese tono mesiánico, espiritual y religioso se palpa con claridad en la idea del último dios que encontramos en *Contribuciones a la filosofía*. En ellas se afirma que solo los venideros son la verdadera voz del pueblo y que el renacimiento del pueblo acontecerá muy probablemente por medio de un despertar religioso. El pueblo tiene que encontrar a su dios, y los venideros deben iniciar esa búsqueda [Cf. Heidegger, 1979: 319 y 398].

política de exterminio ejercida por el nacionalsocialismo. ¿Debemos ser indulgentes con un gran pensador como Heidegger? Probablemente, no. Pero tampoco podemos ignorar su legado filosófico. En cualquier caso, los *Cuadernos negros* nos invitan a reflexionar sobre la responsabilidad de la filosofía hacia la política.

BIBLIOGRAFÍA

- Bambach, Charles, 2003. *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Beistegui, Miguel, 1998. *Heidegger and Politics Dystopias*. London and New York: Routledge.
- Benz, Wolfgang, 2004. *Was ist Antisemitismus?* München: Beck.
- , Buchheim, H. y Mommsen, H. eds. 1993. *Der Nationalsozialismus. Studien zur Ideologie und Herrschaft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- , Bergmann, W. eds. 1997. *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*. Freiburg: Herder.
- Cassirer, Tony, 2003. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Claussen, D., 1987. *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt.
- Denker, Alfred y Zaborowski, Holger. eds., 2009. *Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger-Jahrbuch 5 – Interpretationen*. München: Karl Alber.
- Derrida. Jacques, 1987. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Editions Galilée.
- , 2002. Edmond Jabés and the Question of the Book. En *Writing and Difference*, London and New York: Routledge.
- Farias, Víctor 1987. *Heidegger et le nazisme*. Paris: Éditions Verdier.
- , 2009. *Heidegger y el nazismo*. Palma de Mallorca: Objeto Perdido.

- Faye, Emmanuel 2005. *Heidegger et l'introduction du nationalsocialisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel.
- , 2008. Heidegger, der Nationalsozialismus und die Zerstörung der Philosophie., B. Taureck (ed). *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heideggers*. München: Wilhelm Fink.
- Fergusson, A., 1975. *When Money Dies: The Nightmare of the Weimar Collapse*. London: William Kimber.
- Gay, Peter, 1968. *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. London and New York: Norton&Company.
- Grosser, Florian, 2011. *Revolutionen Denken. Heidegger und das Politische*. München: Beck Verlag.
- Heidegger, Martin, 1979. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann .
- , 1989. *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske.
- , 1997a. *Rückblick auf den Weg. Besinnung (1936/38)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 1997b. *Der Ursprung des Kunstwerkes. Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann .
- , 1997c. *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 1999. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 2000a. Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedenken (1945). En *Reden und andere Zeugnisse*, 372-394. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 2000b. Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit – Reintegrierung (November 4, 1945)“. En *Reden und andere Zeugnisse*, 397-404. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 2000c. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (September 26, 1966). In *Reden und andere Zeugnisse*, 652-683. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , 2000d. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Mai 27, 1933). En *Reden und andere Zeugnisse*, 107-117. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- _____, 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, 2005. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann .
- _____, 2007. *Nietzsches Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, 2008. *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*. Buenos Aires: Manantial.
- _____, 2009. Über Wesen und Begriffe von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34“. En *Denker, A. & Zaborowski, H. (ed.). Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger Jahrbuch 4 – Dokumente, 53-88*. München: Karl Alber.
- _____, 2011. *Seminare Hegel-Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, 2014a. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, 2014b. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, 2014c. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin y Arendt, Hannah 1999. *Briefwechsel 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, Blochmann, Elisabeth 1990. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- _____, Bultmann, Rudolf 2009. *Briefwechsel 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, Jaspers, Karl 1990. *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____, Petri, Elfride 2005. *“Mein liebes Seelchen!” Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Jaspers, Karl, 1977. *Philosophische Autobiographie*. München: Piper.

- Jay, M. y Kaes, A. eds., 1994. *Weimar Republic Sourcebook*. Berkeley, Los Ángeles and London: University of California Press.
- Jelinek, W., Buhler, O. y Bornati, C., 2010. *La constitución de Weimar*. Madrid: Tecnos.
- Jonas, Hans, 1990. Heidegger's Resoluteness. En G. Neske and E. Kettering (eds.). *Martin Heidegger and National Socialism*. London: Continuum.
- , 2003. *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leaman, G., 1993. *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Berlin/Hamburg: Argument Verlag.
- Löwith, Karl, 1986. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler.
- Lytorad, Francois, 1988. *Heidegger et "les juifs"*. Paris: Débats.
- Marcuse, Herbert, 1989. Brief an Martin Heidegger vom 28. August 1947. En B. Martin (ed.). *Martin Heidegger und das „Dritte Reich“. Ein Kompendium*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Martin, B., John, E., Mück, M y Ott, H. eds., 1991. *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg: Ploetz Verlag.
- Martin, B., 1991. Universität im Umbruch: Das Rektorat Heidegger 1933/34. En E. John, B. Martin, M. Mück y H. Ott, eds., *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg und Würzburg: Ploetz.
- Möller, H., 2010. *La República de Weimar. Una democracia inacabada*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Mörchen, Herman, 1981. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Müller, M., 1986. Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik. *Freiburger Universitätsblätter*.
- Nolte, Ernst, 1992. *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin: Propyläen.

- Ott, Hugo, 1989. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Pöggeler, Otto, 1990. *Der Denkweg Martin Heideggers* (3rd edition). Pfullingen: Neske.
- Petzet, Heinrich, 1977. *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske.
- Polt, Richard, 2009. Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand. En A. Denker y H. Zaborowski (eds.). *Heidegger Jahrbuch 5 – Interpretationen*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Quesada, Julio, 2008. *Heidegger de camino al holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rockmore, Tom, 1991. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Roubach, M., 2009. Die Rezeption Heideggers in Israel. En A. Denker y H. Zaborowski eds. *Heidegger-Jahrbuch 5. Heidegger und der Nationalsozialismus*, 419-432. Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz-Berning, C., 2000. Antisemitismus. En *Vokabular des Nationalsozialismus*, 34-39. Berlin: De Gruyter.
- Schoeps, J. y Schlör, J. eds., 1995. *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. München/Zürich: Piper.
- Sieg, Ulrich, 1989. Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers“. *Die Zeit*, núm 52 (22 de diciembre de 1989).
- Sluga, Hans, 1993. *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Trawny, Peter, 2014. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Taureck, Bernhard. ed., 2008. *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*. München: Wilhelm Fink.
- Thöma, Dieter, 1990. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Tönnies, Ferdinand, 1963. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Weitz, D., 2007. *Weimar Germany. Promise and Tragedy*. Cambridge: Princeton University Press.
- Wolin, Richard, 1993. *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. Cambridge, CA: MIT Press.
- Xolocotzi, Ángel, 2009. *Facetas heideggerianas*. México: Los Libros de Homero.
- , 2013. *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México, D.F.: Plaza y Valdés Editores.
- Yorck, 1970. Katharsis. En Gründer, L. (ed.). *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Young, Julian, 1997. *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaborowski, Holger, 2010. “*Eine Frage von Irre und Schuld?*” *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.

LAS DOS IMPOSICIONES DE LA CIENCIA:
MARTIN HEIDEGGER ENTRE LA MATEMÁTICA Y LA POLÍTICA

Vanessa Huerta Donado

Facultad de Filosofía y Letras-BUAP/ Bergische Universität Wuppertal

Wer gross denkt, muss gross irren.

M. H.

I. INTRODUCCIÓN

Después de las arduas discusiones emprendidas durante la segunda mitad del siglo XX, parece que ya no se puede decir nada más acerca de la relación que Heidegger mantuvo con el Nacionalsocialismo; no obstante, con la reciente publicación de sus diarios íntimos, redactados entre 1931 y 1976, el “Caso Heidegger” ha vuelto a ocupar el centro de la discusión filosófica con tintes de renovación. La voz de una Alemania perseguida por el espectro de su pasado reciente tampoco se ha hecho esperar, y la posibilidad de suprimir la “Cátedra Heidegger” ha sido puesta sobre la mesa. Tal parece que el país *se avergüenza de sus filósofos*¹ y busca disminuir la presencia de Heidegger tanto a nivel pragmático como lingüístico; aunque sepamos de sobra que una realidad que no se nombra, terminará expresándose por otros medios. Claro que la participación del filósofo en el movimiento nacionalsocialista es un hecho innegable y seguirá dando de qué hablar, pero aun cuando ya contamos con los primeros tres volúmenes de los *Cuadernos negros*, vincular o desvincular su obra con un compromiso político no es una tarea sencilla. Ello se debe a que esta exigencia toma como punto de partida la posibilidad de cerrar el asunto con un gesto definitivo: con una afirmación

1. “Deutschland schämt sich für seine Philosophen” es el título del siguiente podcast dedicado a Heidegger: <http://www.mdr.de/mdr-figaro/audio1106200.html>

o una negación rotundas. Sin embargo, preguntas de este tipo no se resuelven de este modo, simplemente se apagan por momentos para volver a encenderse con la mínima provocación. Por ello es necesario replantear la problemática desde una perspectiva distinta, que en lugar de exculpar o exagerar la participación de Heidegger, busque comprender. La condición de posibilidad para alcanzar esta meta es bastante razonable y consiste en ir a Heidegger mismo, a su obra. Después de todo, la refutación más rotunda, la auténtica negación acerca de la importancia que una filosofía tiene para su época, no se decide con un *sí* o un *no* a secas, sino con el olvido, la disipación y la indiferencia en la que se disuelve todo lo pequeño.

Siguiendo este señalamiento, el presente texto se desarrolla a partir de la situación crítica por la que atravesaban las ciencias europeas en pleno siglo XX, frente a la cual, Heidegger busca mantener una actitud de combate y resistencia, primero mediante un llamado a la esencia griega del conocimiento; luego, mediante su posible ejecución al interior de la Universidad alemana. Con ello buscamos poner de manifiesto, en segundo lugar, los dos peligros históricos que él mismo reconoció como la principal causa del fracaso de su proyecto universitario, a saber, la neutralización y politización del conocimiento, aunados a la falta de apoyo para reunir a las “fuerzas más capaces” del momento. Por último, intentamos mostrar hasta qué punto la adhesión al Nacionalsocialismo es consecuencia directa de una filosofía consolidada como tal desde 1927, o si por lo contrario, se trata de una senda perdida, y como todo camino transitado por primera vez, sólo se devela como imposible cuando ya se ha recorrido un buen trecho.

2. LA PRIMERA IMPOSICIÓN: LA MATEMATIZACIÓN DE LA PHYSIS

En las primeras páginas de *El ensayador* (1623) Galileo afirma que “el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático”. Con estas palabras bien puede resumirse la renovada situación científica

a principios del siglo XVII, cuyo despunte estuvo marcado por la intervención de dos factores determinantes: por un lado, la reformulación de los principios de la naturaleza (*physis*) que se habían conservado casi intactos desde Aristóteles; por otro lado, el desarrollo de métodos más adecuados para la nueva investigación. Aquello que se buscaba poner de manifiesto con la introducción de estos elementos, era la comprensión de la naturaleza mediante el desciframiento de sus estructuras mecánicas, de sus elementos más simples y de sus propiedades primigenias. Para tales fines, la mera observación resultó insuficiente y poco fiable, razón por la cual, también fue necesario llevar a cabo un “cambio de actitud”, gracias al cual fuese posible aprehenderla de manera “objetiva” con ayuda del análisis experimental.

Aunque este acontecimiento tuvo lugar entre 1619 y 1623, años en los que Galileo trabajó arduamente en la conformación de este y otros escritos, no deja de ser un hecho que llama a la reflexión filosófica, sobre todo porque junto con esta revolución del pensamiento, se inauguró un nuevo modo de relación entre el hombre y su entorno; una relación de alejamiento disfrazado de cercanía. Pero no hablamos aquí de una distancia espacial que pudiera solucionarse con la aproximación voluntaria hacia lo que nos rodea; tampoco se trata del alejamiento de la naturaleza como consecuencia de la vida ajetreada de las grandes ciudades y, mucho menos, de la falta de contacto con la realidad debido al constante uso de las nuevas tecnologías. El alejamiento del mundo es anterior y se lleva a cabo como un proceso de objetivación, mediante el cual se intenta neutralizar el significado particular y las interpretaciones circunstanciales a las que está sujeto todo fenómeno. Se trata, pues, de un alejamiento privativo que se produce al extraer un ente de su entorno cotidiano, para luego colocarlo como objeto de la investigación teórica, y al que uno puede dirigirse movido por un interés netamente cognoscitivo.

En *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* [2005: 108], Heidegger resume este proceso de alejamiento del

entorno circundante propiciado por el trato objetual de un yo conocedor de la siguiente manera: en primer lugar, lo *significativo* es *des-significado* hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real. Luego, la *vivencia* del mundo circundante es despojada de su vitalidad hasta el punto de quedar reducida a mera *percepción empírica*; por último, el *yo histórico* es *des-historizado* hasta el punto de quedar reducido a mera subjetividad. Con la distinción cartesiana entre dos polos de la realidad (*res cogitans* y *res extensa*), dicho alejamiento alcanzará el grado de fundamentación filosófica, lo cual, a su vez, transformará la relación hombre-mundo en una especie de conexión cognoscitiva entre un sujeto que se dirige a un objeto por medio de la representación.² De aquí en adelante, esta relación será determinada de manera cada vez más nítida por el *yo-pienso*, es decir, por un yo instalado en el plano reflexivo que poco o nada tiene que ver con la vida humana expuesta a un constante proceso de elección, construcción y realización. Esto mismo abrirá la posibilidad de superar las concepciones subjetivas del universo basadas en la experiencia concreta de cualidades sensibles específicas, y en la instauración de un modelo de verdad inmune al paso de la historia y el tiempo. Con el predominio de este modo de ver, al que los griegos denominaron *Theorein*, se inaugura así: “un nuevo modo de pensar que podemos describir como un impulso por tener presente lo que hay, lo que es, bajo la forma de la generalidad y la totalidad” [Leyte en Heidegger, 2008: 16].

Pero si la experiencia inmediata que tenemos del mundo es pragmática y pre-geométrica ¿en qué momento surgió y se consolidó este modo de relacionarnos con él? El triunfo de esta visión reside, según Edmund Husserl, en un hecho fundamental: la ciencia nos brinda algo que mediante la sola experiencia es inalcanzable: la *exactitud*. Efectivamente, con el establecimiento de la matemática

2. En *La crisis de las ciencias europeas* Husserl sostiene que poco tiempo después de Galileo, Descartes puso en marcha un racionalismo matemático al concebir la filosofía como matemática universal [2008: 116].

pura por fin fue posible “determinar las formas ideales en identidad absoluta, de reconocerlas como un sustrato de cualidades idénticas y determinables de forma metódica y unívoca” [Heidegger, 2008: 69]. A partir de ahora cualquier fenómeno de la naturaleza puede ser explicado, cualquier trayectoria puede ser esbozada y cualquier distancia puede ser calculada de manera rigurosa, aun cuando nos falte la experiencia directa de los hechos. Más aún: para la ciencia moderna el orden del cosmos se explica acudiendo a la ley universal e infalible, pues sólo mediante ella se puede constatar qué es y cómo es el mundo verdaderamente.

Sin embargo, no siempre fue de este modo. Heidegger nos recuerda que el pensar en sus orígenes también buscaba llegar al conocimiento universal, sin tener que someter todos sus ámbitos de estudio a la objetividad y homogeneidad. La universalidad se cimentaba, más bien, en la integración y configuración del mundo entendido como unidad (*cosmos*), dentro del cual tenían lugar experiencias particulares como la libertad, la política y la ética. De hecho, tanto la filosofía como la ciencia formaban parte del mismo complejo de conocimiento y tomaban como punto de partida un fondo común. Este horizonte de sentido, previo a la distinción entre realidades cuantificables y contemplativas, no es otra cosa que la experiencia inmediata del entorno circundante: único sitio en el que convergen las formas espacio-temporales y el desarrollo de nuestra propia vida [Husserl, 2008: 40].

¿Qué sucede, en cambio, con Galileo? En lugar de tomar como punto de partida una determinación unívoca que permita unificar la experiencia del mundo sensible, se dio a la tarea de buscar la estructura que se encuentra detrás. Para lograrlo fue necesario pasar de lo obvio y lo evidente a un nivel de abstracción superior, mediante el cual fuese posible deducir leyes universales aplicables a cualquier ámbito de la experiencia. Así, por ejemplo, cuando concibe “un móvil lanzado sobre un plano horizontal quitando todo impedimento”, no hace otra cosa que omitir los hechos a los que están sometidos los cuerpos; comienza, pues, a idealizar el espacio.

“Con Galileo, [prosigue Husserl] comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuita, pre-científica, por la naturaleza idealizada” [2008: 50].

Pero este acceso al mundo no representó gran novedad para el hombre del siglo XVII. La geometría euclidiana ya se movía dentro del marco de racionalización y matematización de la naturaleza, gracias al uso de proposiciones, demostraciones y conclusiones. Lo verdaderamente inaudito consistió en la apertura del espacio infinito, al que, por si fuera poco, se puede acceder con ayuda de un método determinado. De hecho, para Galileo, sólo cuando la razón está dirigida por el método es posible superar las impresiones subjetivas y las concepciones relativas del mundo; únicamente por esta vía se despeja el camino para llegar a la verdad [Ortega, 1965: 17]. A estas alturas el infinito es la meta a alcanzar, aunque ello implique la *desvivificación* y absolutización un espacio que, en otro momento, era accesible a partir del encadenamiento de los hechos y las cosas que tienen lugar en él. A partir de este momento, cada fenómeno tiene que hacerse claro y distinto sin recurrir a la accidentalidad de su contexto; “cada cosa tiene que hacerse accesible desde sí misma, como un pleno ser-en-sí” [Leyte en Heidegger, 2008: 16].

Este proceso de especialización y emancipación del conocimiento parece alcanzar su punto culmen en la época contemporánea. Ahora el mundo se muestra como una totalidad susceptible de ser descubierta mediante los procedimientos y los avances de la ciencia. Sólo es cuestión de tiempo para que la naturaleza se convierta en una superficie transparente tanto a nivel microscópico como telescópico, lo cual facilitará su manejo y su dominio. Según el físico alemán Werner Heisenberg, en cuanto se logren representar matemáticamente los hechos del mundo, se prevendrá con claridad y sin peligro las contradicciones lógicas de cualquier experimento, de tal modo que será posible disolver todas sus obscuridades. El uso de la energía atómica se lleva a cabo precisamente así: como una exposición violenta de las fuerzas ocultas de la naturaleza, que tiene como

propósito final el aseguramiento y la explotación de esta fuente de energía inagotable [Heidegger, 2002: 23].

Con la transformación de nuestra experiencia inmediata del entorno, pareciera que por fin hemos llegado al rompimiento absoluto con el modo tradicional de pensar y de actuar; sin embargo, Heidegger se encargará de mostrar que el constante incremento de los procesos técnicos de producción, el predominio del pensar calculador y el alejamiento total del mundo son fenómenos que no pueden explicarse a partir de la superación de dicha tradición, sino que se trata del cumplimiento de su esencia más íntima. Si esto es cierto, entonces ¿de qué manera sacar a flote esta línea de continuidad que se extiende hasta nuestro tiempo? Ni la filología ni la historiografía son capaces de proporcionarnos guiños interpretativos para tematizar el origen y el transcurso del pensar metafísico. La interpretación de fechas y datos precisos poco ayuda en el cumplimiento de esta tarea, sobre todo porque el acercamiento al pasado que desde allí se propicia, está guiado por la misma curiosidad con que se acerca uno a las piezas más antiguas de museo. Pero inconvenientes de este tipo no son ocasionados por la escasa rigurosidad en su proceder, y mucho menos, por la falta de compromiso con su labor. La imposibilidad de vislumbrar el pasado tal y como aconteció es un obstáculo de corte hermenéutico, fundado a su vez, en el dominio del pensar calculador que evade la necesidad de pensar lo aún impensado. ¿Por dónde, entonces, comenzar a buscar?

En *La crisis de las ciencias europeas* Husserl nos adelanta algo en esta dirección, al poner de manifiesto que ante el peligro en que nos hallamos sumergidos, es preciso girar nuestra mirada vaga hacia *la historia de la humanidad actual* [Husserl, 2008: 58]. No obstante, será su alumno Heidegger quien emprenda un retorno metódico a las raíces del problema, mediante la *Destruktion* fenomenológica de los conceptos que se encuentran a la base del quehacer filosófico. A su parecer, únicamente de este modo podremos dar un paso atrás (*Schrittzurück*) en la historia del pensar, gracias al cual sea posible pasar de lo ya pensado a lo que resta por pensar. Pero ¿cómo podre-

mos interpelar a los modernos después de transcurridos tres siglos? ¿No acaso la propuesta conlleva una imposibilidad histórica y otra hermenéutica? Para Heidegger una cosa es definitiva: si el pasado permanece en lo inmemorial, se vuelve completamente inaccesible. En este sentido, la amplia brecha temporal que nos separa del universo de Galileo y la duda cartesiana representa un obstáculo tan sólo en apariencia. Sin embargo, sacar a flote el tejido que entrelaza aquella época con la nuestra no es tarea fácil, sobre todo porque nos encontramos sumergidos en un modo de ver basado en el esquema progresista de la naturaleza, que nos induce a interpretar nuestra situación técnica y astronómica como la gran superación de la rudimentaria física galileana.

Si partiéramos exclusivamente de esta perspectiva, resultaría imposible encontrar un vínculo estable entre el siglo XVII y la época contemporánea, pero dado que el hombre también es historia, será preciso adentrarnos en este ámbito, dirigidos por una mirada que nos permita divisar las conexiones más profundas. Precisamente así, atendiendo a esta necesidad, Heidegger se dio a la tarea de pensar en términos históricos; puesto que pensar históricamente significa sacar el pasado del letargo en el que permanece, debido a las pretensiones de claridad y objetividad que lo rodean. No se trata, pues, de situarnos frente a la historia con la esperanza de revivir a los muertos, sino de ponerla en marcha como lo que es: un acontecimiento fundamental de la existencia. Por ello, antes que abarcar por completo amplios tomos de la historia de la filosofía, Heidegger centrará su atención en un primer momento a partir del cual surgieron y se desplegaron todas sus posibilidades. Hablamos aquí del pensamiento que germinó en suelo griego hace más de dos mil años, al que le concede cierta profundidad de sentido que desafía los límites del academicismo y que rompe con el cliché de una filosofía de la naturaleza.

Una vez instalado en este ámbito, nuestro autor se topó con un acontecimiento fundamental: tan pronto como la física, la ética y la lógica aparecieron en el horizonte histórico de la humanidad, el pen-

sar unitario al estilo de un Heráclito o un Parménides llegó a su fin. Esto, a su vez, propició un despliegue del pensamiento metafísico entendido no ya como un entramado de doctrinas o proposiciones, sino como un modo específico de referir a lo ente en su conjunto. Efectivamente, aunque el pensar originario no pudo fragmentarse y tampoco buscó hacerlo porque se encontraba en estrecha cercanía y unidad con la experiencia fundamental de *lo que es*; de aquí en adelante la concepción griega del mundo entendido como *Kosmos*, es decir, como *estado* de lo ente en su totalidad, inició su tránsito hacia una modalidad distinta, que en lugar de comenzar por el todo, investiga parte por parte, examina ente por ente y reúne el conjunto de lo observado bajo el rótulo de conocimiento científico [Heidegger, 2007: 260]. Cuando el *kosmos* se consolida finalmente como *mundus*, también se instaura una nueva relación con el entorno basada en el establecimiento de perímetros precisos, de direcciones concretas y de caminos previstos a la hora de preguntar. La adecuación de la cosa a un aparato metódico, su reducción a mero objeto de estudios y la proliferación de un lenguaje técnico, serán los tres factores determinantes para el comienzo de este reflexionar dirigido, que a pesar de abrir nuevas modalidades de relación con los entes, termina por renunciar a la unidad omniabarcante del primer inicio. A la par de este proceso de racionalización y objetivación del mundo, también se llevó a cabo la transformación del concepto originario de *episteme*, mediante el cual se nombraba un fenómeno que rebasa con mucho la suma final de los métodos y procedimientos que sirven para generar conocimiento. En efecto, entre los griegos la *episteme* remitía a un *saber de algo* en el más amplio sentido; un saber que buscaba la claridad y la transparencia sin dejar de remitir a ese respecto oculto detrás de la *physis*. A diferencia de la ciencia moderna que se basa en la recolección progresiva e infinita de datos acerca del mundo, la *episteme* hacía frente a negatividad intrínseca de las cosas que se resisten a aparecer como tales delante del conocer. Ahora bien, aunque este *pathos* del alma humana pone cuanto está a su alcance para combatir la tendencia natural del ente, en su intento

por mantenerlo cerca y tomarlo en custodia, fracasa rotundamente. Esto quiere decir que mientras el intelecto logra dar un paso en el terreno de la naturaleza (*physis*), ésta retrocede dos más hacia lo incierto, hacia lo ignoto: se oculta. Lo propiamente griego reside en esto: en no eludir la trampa del saber, sino en “aceptar la tragedia ligada a él y tomarla como punto de partida para el despliegue de las ciencias. Justo por eso el saber tiene que desplegar su máxima resistencia —levantándose de frente a todo el poder del ente— para fracasar realmente” [Heidegger, 1996: 10].

Adentrarse en el ser de las cosas mediante la *teoría* supone, pues, el fracaso ante ellas. No obstante, este matiz desaparecerá en el contexto de la ciencia moderna, para la cual no existen límites. El nuevo conocimiento, instrumental y operativo, no fracasa nunca porque fija de antemano lo que hay que saber, así como los métodos y mecanismos para lograrlo “En efecto, la ciencia moderna puede reconocer que hay una esfera ignorada de ser y que ésta es con mucho más extensa que la conocida, pero de ningún modo aceptaría que dicha esfera es inalcanzable” [Leyte, 2006: 310]. Lo interesante de este giro al interior de la experiencia del mundo reside en que a pesar de constituirse como una ciencia que comienza en lo particular, no deja de aspirar a la totalidad. Ciertamente, el final del camino abierto por la idea de progreso parece inalcanzable, y pese a ello, la investigación moderna no renunciará a él bajo la excusa de su imposibilidad. Ahora bien, aunque el cálculo matemático ya le ha garantizado algunas batallas en este campo, la clave de su éxito no reside en la complejidad de las fórmulas ni en los resultados obtenidos, sino en una instancia ontológica que tuvo lugar gracias *a la previa neutralización de la naturaleza*. De hecho, el desarrollo de todas las ramas de la ciencia moderna —matemática y física incluidas—, suponen la total transparencia de la *physis*, fuera de la cual, nada verdadero puede tener lugar.

En esto último consiste, precisamente, la primera imposición de la ciencia: en el olvido del carácter trágico del conocimiento que desemboca en la interpretación moderna del mundo como un con-

junto de entes plenamente accesibles para la razón; como un lugar en el que no queda espacio para la ausencia, el disimulo y la duda. Ya no se concede nada oculto. Lo que nuestros ojos alcanzan a percibir es lo único que hay, y para relacionarnos con ello es preciso maniobrar (*Machenschaft*). A partir de ahora lo *hacedero* constituye la única determinación de las cosas y también el único camino para acceder a ellas; y esto sucede de tal forma que la pregunta acerca de la esencia del ente ya no consiste en un *qué es*, sino en *cómo se le hace o cómo funciona* [Xolocotzi, 2011: 103].

Para Heidegger, el olvido del carácter oculto de la *physis* conducirá, en última instancia, a su abandono. Esto quiere decir que la retracción ontológica que irrumpió con toda su fuerza al final del primer inicio del pensar, ahora llega a su fin como el abandono del ente por parte del ser. Más todavía: el surgimiento de la técnica contemporánea constituye el cumplimiento de dicho *abandono*, mientras que su despliegue y dominio mundial se llevan a cabo como la radical realización del ese olvido: *el olvido de lo olvidado* [Xolocotzi, 2011: 31]. En el reinado de la técnica, lo abandonado ya no se manifiesta a través de la presencia, pues ni siquiera alcanza a constituirse como tal. Ahora el juego entre el *rehusamiento* y la patencia se aniquila para dar paso al dominio del ente en su positividad. Inclusive los entes han dejado su consistencia material para formar parte de una constelación inexistente pero disponible virtualmente (*Bestehen*), la cual puede ser traída a la presencia a partir de una exigencia previa, de una orden violenta que irrumpe en la naturaleza y le obliga a exponerse como tal.

3. SEGUNDA IMPOSICIÓN: LA POLITIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

La técnica contemporánea está presente en todos los ámbitos de la existencia humana y se ha vuelto imprescindible para el desenvolvimiento de la vida cotidiana, no obstante, cuando Heidegger habla de tal fenómeno no se refiere a los modos y procesos de producción

más sofisticados o a la tecnología de punta, y mucho menos remite a la agilidad y prontitud con que se lleva a cabo una tarea, tal como sucede con la técnica del buen alfarero. Aunque nos afirmemos en la opinión de que la técnica depende fundamentalmente de nuestra voluntad para hacer y deshacer; lo cierto es que su esencia no puede explicarse a partir del hombre y sus máquinas porque se trata, ni más ni menos, que del acontecimiento fundamental de nuestra época: se trata del *destino histórico del hombre* “La técnica, más bien que fruto del consciente humano esfuerzo por ampliar el poderío material del hombre, casi parece constituir un vasto proceso biológico [...] que escapa al control de los seres humanos; ya que ‘el hombre ciertamente puede hacer lo que quiera, pero no puede querer lo que quiera’” [Heisenberg, 1985: 14]. En términos filosóficos, esto quiere decir que su éxito y su dominio no pueden explicarse a partir de una decisión humana tomada voluntariamente, sino que se constituyen como la radicalización de las tendencias germinales presentes desde el inicio del pensar metafísico occidental.

Pero no solo eso. Para Heidegger, la fuerza arrobadora del fenómeno técnico es tal que, además de imponer sus estructuras en cada región de la existencia humana, también ha trastocado el único recinto que pensábamos esencialmente apartado del *hacer*, y cuyos efectos quedaban fuera de lo plenamente accesible y manipulable, a saber: el conocimiento. De hecho, la extrema especialización y profesionalización de los saberes, así como la falta de un nexo que los reúna y unifique bajo un todo, son consecuencia directa de la total tecnificación del mundo humano, y sobre todo, del extravío de la esencia de la *episteme*. El diagnóstico es claro: “los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí, y el modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida, gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo.”³

3. Esta cita apareció por primera vez en *¿Qué es metafísica?* [2007: 94];

Que hoy en día los estudios científicos se dejan guiar por la *necesidad* y se atengan a las exigencias burocráticas y políticas del único recinto en el que puede desplegar sus posibilidades, constituye la prueba fehaciente de la transformación de la *episteme* en un mero saber técnico y productivo. El peligro de que la Universidad quede transformada en una escuela técnica es inminente. Ya Schopenhauer —y antes que él Brentano y Kant— nos advertía de los riesgos que corren las disciplinas del espíritu dentro de una universidad como institución, pues además de representar el punto de convergencia de múltiples intereses, contribuyen a confundir la idea más originaria de ciencia con los saberes técnicos. Notaba que algo faltaba para llegar a la unidad que la raíz latina *Universitas* denota, pero no supo qué era con precisión. Ciertamente, la respuesta no se encuentra en una crítica al conocimiento, en programas, congresos o reformas universitarias, y mucho menos en la renuncia a su lugar de arraigo por excelencia: la institución universitaria.

Atento a esta condición de posibilidad, Heidegger apostará por la transformación del quehacer científico mediante la recuperación de aquel impulso (*pathos*) originario que busca mantener cerca al mundo en su conjunto mediante la *theoria*. En esta tarea, la participación de la filosofía es preponderante ya que su labor consiste, precisamente, en volver a despertar dicho impulso. ¿De qué modo? O mejor dicho: ¿cómo reconducir la multiplicidad inasible del conocimiento ya producido hasta su esencia griega? Cuando Möllendorf fue destituido de la rectoría de la Universidad de Friburgo en 1933, Heidegger se convirtió en su sucesor. Los motivos de la aceptación todavía permanecen envueltos en cierta bruma polémica, sobre todo porque el hecho se presta fácilmente a la especulación. Era de esperar que ante la falta de una postura explícita al respecto, el oleaje de sospechas en torno al nacionalsocialismo oculto detrás de su filosofía se intensificara considerablemente, sin embargo, una cosa

posteriormente en *Introducción a la metafísica* [1956: 52] y finalmente en *Hechos y reflexiones* [1996: 22].

es cierta: el problema de la Universidad y la necesidad de su transformación ya estaban presentes en el pensamiento de Heidegger mucho antes de la toma de protesta. Así, por ejemplo, en la lección de verano de 1929 titulada *Introducción en el estudio académico*, el filósofo da cuenta la enfermedad que carcome al recinto universitario, entendido como el lugar de resguardo del trabajo académico y científico en general. La contrariedad a la que se enfrenta es insuperable: mientras se alcanza la extrema especialización, también se contribuye a la máxima disipación.

Como respuesta a la falta de unidad intrínseca del conocimiento, Heidegger expondrá allí mismo la necesidad de llevar las ciencias hacia la unidad inicial, al mismo tiempo que nos recuerda que para el pueblo griego, la *theoria* no estaba dissociada de la *praxis*, sino que, por el contrario, representaba su modalidad más elevada, su auténtica realización [Heidegger, 1996: 10]. Mediante la reactivación de la correspondencia originaria entre estos dos aspectos, nuestro autor busca instaurar un conocimiento científico y filosófico a la vez, es decir, un conocimiento que pueda dar razón de su propia esencia. Que a partir de 1933 esta propuesta se haya teñido de una pléthora nacionalsocialista, que haya buscado su realización fáctica en la Universidad específicamente alemana, y que haya confundido un cargo político-administrativo con una especie de dirección espiritual; son elementos que nos obligan a preguntar ¿hasta qué punto la adhesión al nacionalsocialismo es el resultado lógico de un proyecto filosófico?

“La autoafirmación de la universidad alemana”, tal y como reza el título de su discurso rectoral, persigue una meta que en la lección de 1929 se había planteado desde la perspectiva de su imposibilidad. “No es una meta falsa”, repite Heidegger en dicha lección, “sólo que se nos presenta con gran extrañeza” porque ya no comprendemos más la fórmula griega que postula la teoría como el modo más elevado de la praxis. Sin embargo, en 1933 actuará en contra de tal reconocimiento y apostará por la transformación de la Universidad mediante reformas educativas y políticas universitarias

asentadas en el *Führerprinzip*. Ante esta situación cabe preguntarse ¿cuáles fueron las circunstancias y los motivos que estuvieron detrás de un proyecto que, desde la perspectiva de la “Universidad” promete la reconducción de las ciencias a su esencia griega, pero desde su especificación “alemana”, involucra la cosmovisión de un pueblo que se atribuye una *misión histórica*?

Desde los inicios de su camino pensante, Heidegger retornaba con insistencia al pensamiento de los griegos.⁴ Aunque sus lecturas fueron guiadas por intereses de distinto orden, en cada una de sus propuestas se puede observar un punto en común: la reactivación del pensamiento griego obedece a un modo específico de hacer filosofía, que sólo se lleva a cabo en forma de regreso a sus fuentes primigenias. Lo que aún no queda claro es la conexión subterránea entre el pueblo griego y el pueblo alemán, que Heidegger cree desempolvar cuando habla del *mundo espiritual* de Alemania en términos una exposición “a la más extrema problematicidad de la existencia”. El paralelismo existencial es evidente, la sugerencia también: parece que sólo en el *pueblo alemán* puede realizarse la experiencia trágica del conocimiento, que para los griegos se llevaba a cabo como “un firme mantenerse, cuestionando y al descubierto, en medio de la inseguridad del ente” [Heidegger, 1996: 12].⁵

4. Mientras que las lecciones y seminarios dedicados al replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser estuvieron marcados por la confrontación con Aristóteles; en la época tardía de su pensamiento, la necesidad de inaugurar un nuevo comienzo para el pensar, orientará su búsqueda hacia la experiencia prístina del ser en pensadores como Heráclito y Parménides. Asimismo, durante el periodo reflexivo que se interpone entre una y otra propuesta, Heidegger trabajará intensamente en la reconfiguración del concepto escolar de metafísica, con miras a su posible superación. Para el desarrollo de este proyecto intermedio, nuestro autor retrocederá en la historia de la filosofía hasta encontrar, lo que a su parecer, constituye el momento fundacional del pensamiento metafísico, a saber: el surgimiento de las ciencias en la antigua Grecia.

5. Ya en la lección de 1935 titulada *Introducción a la metafísica*, el filósofo continúa hablando de la situación geográfica e histórica de Alemania como

Aunque años más tarde él mismo reconocerá que la decadencia espiritual del planeta constituye un *destino del ser*, irrevocable, irrenunciable e irrefrenable; parece que a estas alturas todavía confía en la posibilidad de que un nuevo comienzo pueda enraizar en territorio alemán, siempre y cuando dicho pueblo asuma la responsabilidad histórica de *comprender* la experiencia occidental del mundo inaugurada por los Griegos. En ello consiste, precisamente, su misión espiritual y su conexión intrínseca: en *comprender creativamente* el destino de Occidente. Dicha comprensión, empero, no puede llevarse a cabo como un ejercicio teórico-intelectual, sino que debe brotar de la experiencia vital de un pueblo *originalmentetemplado* y consciente de su papel. Ni sagacidad vacía, ni estructura cultural; ni juego del ingenio, ni ejercicio sin fin del análisis intelectual; para nuestro autor, el verdadero mundo espiritual se despliega como un auténtico decidirse por la esencia del ser [Heidegger, 1996: 12].

Ahora bien, al hablar del espíritu en términos de *comprensión creadora* y *decisión*, Heidegger nos recuerda las características de la estructura existencial que en *Ser y tiempo* denomina *Verstehen*. Más aún, pareciera que aquello que entiende por *misión espiritual* entre 1933 y 1935 constituye la realización *epocal* de dicha comprensión. ¿Puede esto ser sostenido sin más? En el texto titulado *Del espíritu*, Derrida desarrolla una exposición detallada de los distintos matices que el término *Geist* fue adquiriendo al interior del planteamiento heideggeriano; primero en obscura y tímida oposición a la cosa, luego de manera más explícita y en plena correspondencia con la fuerza del preguntar auténtico. A estas alturas todavía estamos situados entre 1926 y 1927, pero el punto álgido de la disertación llega tan pronto como llega 1933: “se levanta el telón; es el espectáculo también, de la solemnidad académica [...] Entre bambalinas, el espíritu esperaba su hora; he aquí que se muestra y se presenta” [1989: 25].

el único centro desde el cual se puede hacer frente “a la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal” que representan Estados Unidos y Rusia [Heidegger, 1956: 43].

¿Qué es lo que observamos ahora? Si el sesgo deconstructivo de su primera obra fundamental exigía el uso moderado y entrecomillado del término “espíritu”, con el fin de aligerar la fuerte carga eclesiástica y filosófica; en su *Discurso del rectorado* reaparece ya sin comillas y se afirma de la misma manera en que se afirma la universidad: “la aceptación del rectorado —dice Heidegger al comienzo— es el compromiso de dirigir espiritualmente esta escuela superior. La comunidad de los que siguen, profesores y alumnos, sólo se despierta y fortalece arraigando auténticamente y en común en esencia de la Universidad Alemana” [1996: 8].

Como podemos observar, la exaltación sin precedentes del término “espíritu” obedece a las tendencias de un contexto histórico altamente político, y por si fuera poco, también compromete la idea concreta de *raza* y de *tierra* como modo suyo de realización. Aunque la búsqueda del arraigo en *la tierra natal* reaparecerá años más tarde como tema filosófico, y más que eso, como una necesidad existencial de hombre que vive expuesto a la intemperie en tiempos de la hegemonía técnica; en este preciso momento sólo puede entenderse en conexión intrínseca con la tierra y a la raza alemanas. Al igual que cuando se habla de la universidad, el adjetivo no es circunstancial: la *comprensión* entendida como una estructura ontológica vacía de contenidos, ahora se presenta bajo el sesgo de la responsabilidad histórica de un pueblo consigo mismo, con su historia, su lengua y su cultura. Es verdad que esta especificación imposibilitaría la adaptación y la adecuada interpretación de las estructuras existenciales expuestas en *Ser y tiempo*, sin embargo, Heidegger omite toda dificultad intrínseca, al mismo tiempo en que insiste en elevar lo alemán a rango ontológico, siempre y cuando se cumpla una condición: la de escuchar y someterse al lejano mandato que proclama la recuperación del inicio griego en toda su grandeza. Sólo de esta manera las ciencias volverían a convertirse en un acontecimiento fundamental para la existencia; sólo así se podría retornar a su esencia.

Tal parece que, al oscuro proyecto nazista que invoca las potencias biológicas y raciales, Heidegger viene a agregarle las fuerzas

espirituales: ¿espiritualización del nacionalsocialismo o vulgarización de una filosofía? Para Derrida, el *Discurso del rectorado* reedita y confirma lo esencial de *Ser y tiempo*, desde el marco de un programa “diabólico”, porque capitaliza dos males al mismo tiempo: por un lado, el nazismo; por otro lado, el gesto metafísico de la subjetividad reconstruida bajo la forma del voluntarismo. Sin embargo, atendiendo exclusivamente a los lineamientos de un texto tan breve como el *Discurso*, resulta difícil sostener que la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo encarna la natural continuidad de un proyecto pensante como *Sein und Zeit*. Tomando en consideración un panorama más general, veremos que la preocupación por la universidad y la necesidad de su reestructuración ya se había puesto de manifiesto en la correspondencia que Heidegger mantuvo con Jaspers desde 1920; mientras la crítica a la subjetividad está presente desde su periodo formativo como parte de la herencia intelectual de su maestro Husserl. Esto último nos conduce a interpretar la *reedición y confirmación* de las que habla Derrida como una especie de forcejeo, una lucha por encajar con una cosmovisión concreta y políticamente comprometida. Pero ¿por qué empeñarse en promover un proyecto como éste, sobre todo cuando ya se ha advertido el peligro de reducir una filosofía a mera cosmovisión? ¿Por qué asumir la impronta de la dirección espiritual de la Universidad a nivel de organización y legislación académica, cuando en otro momento se había rechazado rotundamente? ¿Acaso se trata de una táctica propagandística propia, tal como afirma Derrida? [1989: 53].

Aunque en la *Introducción a la metafísica* (1935) Heidegger reconoce que mientras más particular sea la figura del espíritu, más inclinados nos encontraremos a equivocarnos en nuestra relación con él; y a pesar de mostrar gran lucidez con respecto al uso de dicho término como decoración y propaganda política, que se exhibe públicamente para mostrar que “no se rechaza la cultura y que no se desea la barbarie” [1956: 52]; todavía insistía en que el pueblo alemán estaba llamado a contrarrestar la decadencia espiritual de Occidente. Diez años después, en la defensa que sostuvo ante la

comisión depuradora de la Universidad de Friburgo, él mismo declara que en ese momento creyó “que la Universidad, renovándose a sí misma, podría ser llamada a participar, marcando la pauta, en la unión interna del pueblo. Por lo tanto, [vio] en el rectorado una posibilidad de conducir a todas las fuerzas más capaces” [1996: 25]. No obstante, fueron dos tipos de impedimentos los que frustraron la realización de su proyecto universitario: por un lado, entre los motivos extrínsecos se encuentra la falta de militancia política previa, lo cual le restó voz y voto en “las altas instancias educativas del régimen”; aunque a decir verdad, parece que nunca fue más que una imagen, “un banderín de enganche de aquel motor ideológico” [Rodríguez en Heidegger, 1996: 19]. Por otro lado, los motivos intrínsecos que obstaculizaron su acción tienen que ver con lo que ahí mismo llama: lo “viejo” y lo “nuevo”. Mientras la lucha contra lo viejo se libraba desde 1929 y consistía en un hacer frente a la tendencia generalizada de las ciencias que buscan alcanzar niveles insospechados de especialización; la lucha contra lo nuevo se llevó a cabo después de su experiencia como rector. Lo nuevo, advierte Heidegger, es una imposición y consiste en el falseamiento de la esencia verdad y del conocimiento con la finalidad de ponerlos al servicio de la política. Se trata de una concepción politizada de la ciencia, que durante el régimen Nacionalsocialista se puso en marcha mediante la subordinación de toda investigación “a los valores e intereses del pueblo conformado por el Estado.”⁶

Si la ciencia moderna todavía conserva un interés unitario por la verdad, es decir, por conocer lo que es, tal cual es; la ciencia contemporánea no sólo olvida, sino que renuncia a esta vocación. Mientras que la física de Galileo, también llamada *la nueva filosofía*, preser-

6. Como ejemplo de ello tenemos las palabras que el ministro de educación de Baviera Hans Schemm dirigió a un grupo de profesores de la universidad de Múnich: “A partir de ahora no les debe importar si esto o aquello es verdad, sino sólo si está de acuerdo o no con el sentido de la revolución nacionalsocialista” [Heidegger, 1996: 24].

vaba en su seno la voluntad de verdad, la ciencia contemporánea se convierte en una herramienta más para ejercer el poder. Pero dicha politización es posible únicamente sobre la base de la previa neutralización del conocimiento, pues únicamente cuando la ciencia se ha convertido en el páramo de la objetividad, sus descubrimientos y avances pueden ser manipulados desde distintas perspectivas. Ya Husserl adelantaba algo al respecto cuando en su conferencia titulada *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* [1992] habla de la objetividad como un peligro que disculpa al científico de tomar una postura ética con respecto a sus descubrimientos y avances. Esta idea también está presente en *La crisis de las ciencias europeas* [2008: 50], sobre todo cuando afirma que *merasciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos*, puesto que sus métodos y su proceder se abstrae de lo subjetivo y de las preguntas esenciales para la existencia. En todo lo anterior se resume, precisamente, la segunda imposición de la ciencia: una imposición política que reduce el recinto del saber a mera auto-legitimación institucional del régimen estatal; una imposición de la que Heidegger fue partícipe, instrumento y crítico al mismo tiempo.

5. CONCLUSIÓN

Tal parece que el engranaje de nuestra situación histórica actual no se explica a partir del rompimiento con la historia, sino que, por el contrario: se funda en ella. La imparcialidad, la homogeneidad y la indiferencia con la que nos movemos cotidianamente no niegan, sino que reflejan las características del pensamiento metafísico dominante, que hasta nosotros ha llegado bajo la forma de un *querer tener presente lo ente en su totalidad*, de manera clara y distinta. Se trata de la radicalización de un modo de vivir y de pensar que privilegia la razón como modo certero de acceso al mundo, y que interpreta al ente como algo neutro, presente y constante; como algo que está allí listo y dispuesto para ser usado y gastado. Ya no hay tierra

firme ni protocolo de emergencia; pero tampoco estamos en condiciones de emprender la retirada. El riesgo ante el cual nos encontramos es inminente: “La expansión, ilimitada, en apariencia, de su poderío material, ha colocado a la humanidad en el predicamento de un capitán cuyo buque está construido con tanta abundancia de acero y hierro que la aguja de su compás apunta solo a la masa férrea de propio buque, y no al Norte. Con un barco semejante no hay modo de mover la proa hacia ninguna meta; navegará en círculo, entregado a vientos y corrientes” [Heisenberg, 1985: 22].

Ante la imposibilidad de encontrar una salida conveniente desde un horizonte de pensamiento dominado por el conteo y el cálculo, Heidegger buscará realizar la esencia griega del conocimiento a través de la Universidad Alemana, comprometida a su vez, con el régimen Nacionalsocialista. El fracaso fue inminente y a nadie le tomó por sorpresa. Pero ¿de verdad no fue capaz de prevenir los peligros que conlleva la realización de un proyecto pensante al interior de un *topos* sometido a un régimen político como éste? Decíamos líneas arriba que el breve mandato de Heidegger se desplegó en medio de la tensión entre lo viejo y lo nuevo, es decir, entre la especialización del conocimiento y su politización. Aunque lo segundo sólo fue posible cuando ya había acontecido lo primero, parece que no fue capaz de advertir esta línea de conectividad, según sus propias palabras. O quizás sí lo hizo, y a pesar de ello, decidió continuar. A esas alturas, el nacionalsocialismo todavía no equivalía a Auschwitz, aunque ya dejaba entrever el despliegue de un régimen totalitario, dentro del cual, no es posible que la universidad mantenga independencia frente al Estado para darse a sí misma su propia ley. Parece que Heidegger olvida lo trágico que acompaña a todo conocimiento, y aunque no vacila en exaltar el papel de la ciencia dentro de la universidad, tampoco aclara como este papel puede ligarse con la misión del pueblo alemán, sólo lo acepta. Por el lapso de un año, buscar realizar la enseñanza platónica del rey-filósofo, pero al aventurarse en su ejecución, naufraga en el intento.

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jacques, 1989. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos.
- Heidegger, Martín, 1953. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- , 1983. *Aus der Erfahrung des Denkes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 1996. *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- , 1997. Einführung in das akademische Studium. En *Der deutsche Idealismus*, 347-351. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 2003. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- , 2005. *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- , 2007, *Hitos*. Madrid: Alianza.
- , 2008. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- , 2012, *Heráclito*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Heidegger, Martin y Jaspers, Karl, 2003. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis.
- Heisenberg, Werner, 1985. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Orbis.
- Husserl, Edmund, 1992. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En *Invitación a la fenomenología*, 75-128. Barcelona: Paidós.
- , 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Leyte, Arturo, 2006. *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, Arthur 1991. *La filosofía en la universidad*. Madrid: Alianza.
- Trawny, Peter, 2014. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Volpi, Franco, 2009. *Martín Heidegger, Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia.

- Xolocotzi, Ángel, 2011. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- , 2013. *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México: Plaza y Valdés.

HEIDEGGER, “JUDAÍSMO MUNDIAL” Y MODERNIDAD¹

Peter Trawny
Bergische Universität Wuppertal

PRÓLOGO

Voy a hablar sobre el “antisemitismo ontohistórico” de Heidegger; sobre los problemas que tenemos con determinados pasajes de los *Cuadernos negros*, sin embargo, antes quisiera decir algo sobre una posible decisión que pudiésemos tomar respecto de éstos; por así decirlo, quisiera poner en advertencia sobre una determinada decisión.

Alrededor de 1940, es decir, en la Segunda Guerra Mundial, Heidegger escribió lo siguiente en uno de los *Cuadernos negros*:

“Técnica” es el nombre para la verdad del ente, en la medida en que es la ‘voluntad de poder’ volcada necesariamente en la inesencia, es decir, es la *maquinación* que debe ser pensada en forma metafísico-ontohistórica. Por ello *todo* imperialismo es movido, *en su conjunto*, esto es en la elevación y desgaste alternativo hacia el *acabamiento más elevado de la técnica*. Cuyo último acto será el hecho de que la tierra misma explote en el aire y desaparezca la humanidad actual. Lo que no es ninguna desgracia, sino la primera pureza de ser de su más profunda deformación mediante el predominio del ente.

Éste es un pasaje central para comprender lo que sucedió con el pensamiento de Heidegger a finales de los años 30 del siglo pasado, cuando se abrió a ideas antisemitas. La palabra clave es sin duda “pureza de ser”, una formulación empleada de modo extraño porque tal idea no es acorde con el pensar de Heidegger. No quiero especificar lo que esa idea podría querer decir, sólo quiero enfatizar el peligro de la misma.

1. Traducción: Desireé Torres Lozano.

“Pureza” es la ausencia de suciedad. En sentido metafísico, el concepto ha sido usado en múltiples determinaciones políticas. Lo que es puro parece estar completamente en sí mismo. Estar completamente en sí mismo puede llegar a ser un ideal político-ético. Ser un demócrata puro suena como si alguien hubiese alcanzado su mejor posibilidad moral y política. Pero Maximilien de Robespierre fue un demócrata puro que sólo hizo lo que el pueblo exigía —hasta que otro demócrata más puro, Joseph-Ignace Guillotin, lo relevó e hizo también lo que el pueblo exigía.

La “pureza”, que aparece como una exención de todo peligro y toda amenaza, es ella misma el gran peligro y la gran amenaza. La ética y la política deben ser cuidadosas de no perderse en fantasías de “pureza”. Donde hay luz, debe haber sombras. Todo ser humano tiene sus debilidades, sus defectos. Eso nos diferencia de máquinas morales. Incluso la “pureza” de la “pureza” es peligrosa. La “pureza” de la “pureza” no es una doble negación, sino una super-“pureza”. Tal super-“pureza” fortalece solamente lo que pretende la “pureza” simple. Podemos decir como el Heidegger tardío —Dejar ser al ser —.

La “pureza de la pureza” es un peligro todavía más elevado. Eso vale también para la interpretación del antisemitismo de Heidegger. No debemos apelar a una filosofía pura en términos morales y políticos. Una teoría de la moral y la política que intente representar la pureza sería lo más peligroso. ¿Acaso no fue la pureza siempre un ideal de sistemas totalitarios? ¿Pureza de justicia, pureza de voluntad del pueblo, pureza de sangre? Para decirlo de modo claro: Heidegger acentúa la “pureza de ser”, no del “ente” (es decir, él no fue el agente de la “pureza de sangre” porque la “sangre” pertenece al “ente”). Sin embargo, no hay “pureza de ser” porque no hay “ser” sin “ente”, ya que nosotros como *Dasein* pertenecemos al ser en tanto nos “requiere” (una formulación que se encuentra muy frecuentemente en Heidegger).

Sea como sea. Si estamos de acuerdo que no exigimos una filosofía “purificada”, entonces no debemos condenar el pensar de Heidegger respecto del antisemitismo. Debemos criticarlo en la

forma más dura, pero no debemos intentar purificar y limpiar la historia de la filosofía. Toda filosofía tiene su oscuridad. Oscuridad es un elemento de la vida y del pensar. Una completa “luminosidad” significaría no sólo el final de la filosofía, sino más allá de eso, también el fin de la política y de la moral; el fin del ser humano en sus defectos.

I.

En marzo de 2014, una parte de los llamados *Cuadernos negros* de Heidegger fue publicada. Estos textos se diferencian de sus escritos previos ya conocidos porque en ellos parece hablar más clara y directamente sobre las motivaciones filosóficas e intenciones de su pensamiento en la década de 1930, y demuestran que este pensamiento del ser-histórico durante la Segunda Guerra Mundial estuvo abierto a ideas antisemitas. Las discusiones, que habían estado hasta ahora detrás de escena en la investigación de Heidegger, no habían llegado a ningún acuerdo. La continua lucha innecesaria para la prerrogativa de la interpretación por fin ha puesto de relieve una pregunta nuevamente. Los *Cuadernos Negros* de Heidegger nos obligan, como tal vez ningún otro manuscrito de este filósofo, a preguntarnos: ¿Cómo leemos a Heidegger?

Esta pregunta cristaliza especialmente la cuestión de cómo hemos de entender las declaraciones problemáticas sobre el judaísmo. ¿Es el pensamiento de Heidegger antisemita?, si es el caso ¿esto sucede en todo su pensamiento o sólo corresponde a una fase?, y si es lo contrario ¿cómo hemos de entender estas declaraciones? No hay duda de que estas preguntas son cruciales para el futuro del pensamiento de Heidegger. Por consiguiente la discusión debe entenderse con severidad.

La primera impresión de esta pregunta es ambigua. La cuestión parece ser necesaria puesto que los textos de Heidegger son a menudo oscuros, no simplemente porque operan con muchos neologis-

mos, sino porque tienen su propio estilo de escritura, sin embargo, es obvio que todo filósofo habla a su manera, en su propio estilo y con sus propios conceptos; en este sentido podríamos preguntarle a cualquier filósofo: “¿Cómo leer X?”.

Pero Heidegger y sus textos son un caso especial. Él es un pensador que trata de influenciar la organización de sus textos. Con este orden origina, ya sea consciente o inconscientemente, una autoridad sobre la recepción de los mismos. Por esa razón yo veo por fin alguna evidencia de que Heidegger diferencia entre una esfera exotérica y una esfera esotérica de la filosofía.

La distinción entre una esfera exotérica y una esotérica en el pensamiento de Heidegger se corresponde con la diferenciación de los destinatarios. Por un lado están las conferencias y textos publicados como *Ser y tiempo*, que no tienen una dirección específica. En cualquier caso, Heidegger no problematiza la direccionalidad de estos textos. Por otro lado esto cambia en escritos tales como *Aportes a la filosofía*, donde le habla directamente a destinatarios específicos, a los que Heidegger les llama los “futuros” o los “pocos”.

Estos lectores están llevados de manera decisiva a una posición en contra de la esfera de la filosofía exotérica en general. La auténtica filosofía de la “esfera pública” (Heidegger está pensando en la Universidad y los medios de comunicación) ahora es imposible. Se trata entonces de la práctica de este “pensamiento esencial” más allá de la “esfera pública”. La idea es ciertamente discutible. Hoy sabemos de filósofos de buenas relaciones públicas, que actúan como entrenadores de vida y por ello se ven obligados a averiguar banalidades, de ahí que esto sea inevitable para plantear una cuestión dentro de la Universidad. Pero lo que surgió con el rechazo uniforme de Heidegger de “la esfera de lo público” y la dirección directa del destinatario, es un grupo de lectores que se apartó con desconfianza de un debate abierto. Se trata de la aparición de los “heideggerianos”.

Los textos más esotéricos en las obras completas de Heidegger son sus *Cuadernos negros*. Ellos no se centran directamente en estar dirigidos hacia los “pocos”. En el pensamiento de Heidegger hablan

pura y sobre todo a sí mismos, (aunque este veredicto debe ser refinado porque hay evidencias que lo contradice). A través de este auto-direccionamiento, el pensamiento se repliega sobre sí mismo. El abandono de la “esfera pública” se lleva a cabo sin tener en cuenta a otros cualesquiera. El pensamiento en los *Cuadernos negros* habla en la intimidad del ser-histórico a sí mismo. En este sentido los textos nunca son personales.

La iniciativa esotérica en el pensamiento y los escritos de Heidegger en los *Cuadernos negros* no se entendería adecuadamente si pasamos por alto la forma de la dirección directa del destinatario que aparece en el texto. Heidegger no es el tipo de pensador que mantiene un discurso argumentativo —éste es el lenguaje de la “esfera pública”—, aunque sería un error no etiquetar una obra como *Ser y tiempo* como argumentativa. Pero la dirección esotérica sigue a otra, una seductora, por no decir: un estilo erótico.

La conversación que el pensamiento de Heidegger busca, no es una discusión crítica distanciada. Tiene mucho más que ver con la audiencia, obedeciendo al silencio y la escucha, como Heidegger a menudo subraya. La distancia crítica de un argumento se opone a la cercanía de un acuerdo íntimo. Con esta iniciativa esotérica recibe por primera vez su carácter auténtico.

Aquí se fundamenta porque la “esfera heideggeriana” asume que la auto-interpretación de Heidegger debe ser el inicio [*der Anfang*] de cada compromiso con este pensador. Debemos seguir las “instrucciones del ‘maestro’”. La auto-identificación es inevitable, por ello al “heideggeriano” le parece imposible, como su amante o su amigo, que él pudiera ser antisemita. Aunque durante los años 30 y 40 no sólo la mayoría de los alemanes, sino incluso la mayoría de los europeos, eran antisemitas; sin embargo, simplemente no puede ser el caso de este filósofo, quien seduce al lector en una relación tan íntima, en donde no cabe un tratamiento con estereotipos antisemitas.

El pensamiento de Heidegger engendra amantes. A menudo son, sin duda, los mejores estudiosos de él. Ellos siguen esta forma

de pensar a través de su variación sutil y la saben exacta y detalladamente. Se dedican a él, pero acaso ¿no es el amor la condición previa para cualquier hermenéutica? Una interpretación nacida del odio es mala sobre todo porque el que odia no tiene paciencia para comprometerse con la larga prolijidad del filósofo. El odio no es un posible *pathos* de la filosofía. Si se odia una idea, no se puede tratar (empatar) con ella. Esto aplica también para la investigación en Heidegger.

Pero entonces la pregunta de cómo debemos leer a Heidegger parece aporética. O nos convertimos en “heideggerianos” quienes penetramos en el gran *corpus* de su pensamiento, o nos convertimos en investigadores y / o críticos mediocres que sólo miran esta filosofía superficialmente. Para que nosotros sepamos sobre Heidegger, nos parece necesario una auto-identificación con él. Pero hay una tercera posibilidad, que a mi consideración es una posibilidad decisiva.

Junto con la lectura escolástica-amorosa y la lectura superficial-crítica, también existe la lectura *filosófica*. En una lectura filosófica se ama al filósofo. Se sabe Eros, la dimensión erótica de su respectiva filosofía. Pero más allá de que conoce la dimensión erótica de la filosofía por excelencia, conoce la libertad de pensamiento, que se inscribe en toda filosofía. Y la libertad de la filosofía cuenta más que la obediencia a un pensador amado. Los “heideggerianos” no están familiarizados con esta experiencia. Ésa es su debilidad —que no son filósofos y nunca podrán serlo.

Los textos de Heidegger requieren, tal vez más que otros, una *interpretación filosófica*. Podría ser que Heidegger supiera que sólo es un lector real, aquél que disfruta de la seducción y se entrega a ella, sin caer en la ruina. Desde este punto de vista, rechazo la idea de que las auto-interpretaciones de Heidegger deben ser el principio de toda interpretación, tanto como rechazo la tentación de bañarse en el pensamiento de Heidegger como en la infinita melodía de la música-dramática wagneriana.

Paso ahora a la cuestión de si se puede hablar de un ser-histórico antisemita en Heidegger. Para ello, debe aclararse lo que eso puede

significar en el contexto del pensamiento de Heidegger en general. En otras palabras, debemos tratar de entender el carácter del ser-histórico de estas afirmaciones sobre el judaísmo. Para esto se deben llevar a cabo dos cosas:

1. Debemos conocer las características esenciales de la historia del ser en el pensamiento de Heidegger en los años 30 y 40.

2. Debemos preguntarnos si las observaciones sobre el “judaísmo mundial” están relacionadas con el pensamiento del ser-histórico y, sobre todo, debemos averiguar si estas observaciones se hacen primero comprensibles desde el punto de vista del pensamiento del ser-histórico.

Sin embargo, para que estas dos preguntas sean posibles, hay que tomar nota de los aspectos más importantes de las declaraciones de Heidegger sobre el “judaísmo” y “judaísmo mundial”. En consecuencia, comenzaré con mis deliberaciones sobre este punto.

Quiero citar tres de las observaciones de Heidegger, separando los puntos centrales de cada uno.

La razón del aumento del poder en el judaísmo es la de la metafísica de Occidente, particularmente su desarrollo moderno, propiciado desde el punto de partida para la difusión hacia una racionalidad bastante vacía y la capacidad calculadora, que, en estas formas, procuran alojamiento por sí mismas en el “espíritu”, sin ser capaces de captar las regiones ocultas de la decisión en sus propios términos [Heidegger, 2014c: 67].

Incluso la idea de un acuerdo con Inglaterra, en el sentido de una distribución de la “franquicia” del imperialismo, no llega a la esencia del proceso histórico en el que Inglaterra juega hasta el final dentro del Americanismo y el Bolchevismo, y esto significa al mismo tiempo también desde el judaísmo mundial. La pregunta sobre el rol del judaísmo mundial no es racial, sino más bien la cuestión metafísica en relación con el tipo de humanidad que, completamente desapegada, puede hacerse cargo del “desarraigo del ente por parte del ser” como su tarea mundial-histórica [Heidegger, 2014c:121].

El judaísmo mundial, incitado por los inmigrantes que dejó fuera Alemania, está en todas partes inasible. En todo el despliegue de su poder, no es necesario involucrar en ningún lugar acciones militares, a cambio de lo cual sigue siendo para nosotros sacrificar la mejor sangre de lo mejor de nuestro propio pueblo [Heidegger, 2014c: 17].

En cuanto a la primera observación: La observación se puede reducir a tres proposiciones básicas:

- a) El judaísmo está a la vista en el curso de un “aumento temporal en el poder”.
- b) Esto se relaciona con la metafísica contemporánea.
- c) La metafísica contemporánea se caracteriza por una “racionalidad vacía y el reconocimiento calculador”, por lo que el “aumento de poder” del judaísmo, con su “capacidad calculadora”, está relacionado con esto.

Respecto de a) La historia moderna que en su curso ha tomado cada vez más la forma de la historia de la “voluntad de poder”, es una de las proposiciones esenciales de Heidegger. El sujeto moderno, el (cartesiano) *ego cogito me cogitare*, en última instancia se proyecta como completo, sólo en vista de sus posibles perspectivas para la voluntad y la expansión de su poder. Para ello, se subyuga a sí mismo en sus invenciones a una tecnología que en el Heidegger de los años 30, basándose en el concepto de “movilización total” [Jünger, 1930: 9–30] (en realidad *Mobilmachung*) de Ernst Jünger, se caracteriza como “maquinación”. “Maquinación”, en la que todos los seres aparecen en la perspectiva de hacer o, podríamos decir, de la producción, una vez fue descrito por Heidegger en los *Cuadernos negros* de la siguiente manera:

El poder de la maquinación —la carencia de Dios, la humanización del hombre en el animal, la utilización de explotación de la tierra, el reparto del mundo— ha entrado en un estado de término; las diferencias entre los pueblos, los estados, las culturas existen sólo como fachadas. La maquinación no puede inhibirse y desactivarse por las medidas [Heidegger, 2014c: 76].

Dios-humanidad-mundo-tierra, la pre-figuración de la “cuater-

nidad” está enteramente ocupada por el “poder de la maquinación”. Todo está integrado en ella, nada puede impedir esta integración. En las últimas notas de *Consideraciones o reflexiones* (1941), pero no sólo allí, la idea parece ser que existe una conexión entre la erupción de la Guerra Mundial y el “poder de la maquinación”. No es accidental que una historia termine en el gigantesco enfrentamiento de los sistemas totalitarios-técnicos del Nacionalsocialismo / Bolchevismo / Americanismo y también “judaísmo mundial”.

El despliegue del “poder de la maquinación” a su “finalidad”, sin embargo, conduce a la cuestión b), el histórico espacio-tiempo de la metafísica moderna.

Esto comienza en el pensamiento de Descartes y termina, concluye, en el pensamiento de Nietzsche. Este pensamiento pertenece a la narrativa del “pensamiento del ser histórico”. El ser es desocultado en sí en la modernidad como la voluntad del sujeto, consecuentemente el aumento gradual de sí mismo va más allá de la voluntad a la voluntad de Hegel en la voluntad de poder de Nietzsche.

El movimiento de la historia es un “destino [*Geschick*]”, es decir, no se debe a la influencia de la humanidad, sino a una dinámica del ser en la modernidad y sus entendimientos. El seminario de Zürich de 1951 es un ejemplo de esta forma de pensar. Ahí Heidegger dice que la “bomba atómica” “explotó hace mucho tiempo”, “es decir, en el momento cuando el hombre entró en un levantamiento contra el ser y el ser a partir de sí y lo hizo objeto de su representar”. Y añade: esto es a partir de Descartes [Heidegger, 1986: 433].

Y finalmente respecto a la observación c), “racionalidad vacía y capacidad calculadora” son típicas del pensamiento moderno. Con esto Heidegger se refiere al hecho de que en matemáticas la ciencia moderna es técnicamente instrumentalizada por “la utilización de explotación de la tierra, el reparto del mundo”, como se dijo antes. Y Descartes realmente caracteriza a la humanidad, al sujeto moderno, como “*maître et possesseur de la nature*”. Habría mucho que decir acerca de la diferenciación de la ciencia y su historia, y también acerca de la problemática relación que, desde Hegel, la filosofía tiene en esta historia.

Pero es más importante ver que Heidegger inscribe al judaísmo en esta historia de la tecnología moderna y la ciencia o, como la llama él, de la “maquinación”. Atribuye al judaísmo una “capacidad calculadora.” En este punto tenemos que ser precisos, porque Heidegger lo era. En los *Aportes a la filosofía*, este importante texto, a partir de mediados de la década de los 30, nos encontramos con el siguiente pensamiento. Dice: *¡Es pura idiotez decir que la investigación experimental es nórdica-germánica y que por otro lado la investigación racional es extranjera! Debemos entonces realmente decidir y contar a Newton y Leibniz entre los “judíos”* [Heidegger, 1989: 163].

Heidegger, por tanto, no fue persuadido por la diferenciación entre una física “alemana” o “aria” y una “física judía”. Él la rechazó porque era consciente de que tal distinción no es posible en el proyecto de la ciencia moderna. Pero eso no quiere decir que este pensamiento de los *Aportes* contradice la imputación de que los judíos se definen por una “capacidad calculadora”. Hay una diferencia aquí, entre las proposiciones: todo pensamiento calculador es judío y todo el pensamiento judío es calculador. La primera proposición es falsa porque la ciencia moderna no fue establecida por el judío. La segunda proposición aparentemente Heidegger la considera acertada: todo pensamiento judío es calculador.

La consecuencia de todas estas consideraciones es que la atribución del “pensamiento calculador” al judaísmo habilitado por Heidegger representa al judaísmo como un momento de la “voluntad de la maquinación”. El judaísmo es un representante de la tecnología moderna junto con otros interlocutores, incluyendo, por cierto, los nacionalsocialistas. Si puedo caracterizar toda esta construcción de una clasificación histórica del judaísmo como ser-histórico, por una parte, y considerando asimismo la atribución de un regalo para el cálculo de judíos como un estereotipo antisemita, por el otro, entonces estamos aquí tratando con un “ser-histórico antisemita”.

En cuanto a la segunda observación: ésta se divide en dos proposiciones que son fundamentalmente difíciles de conectar.

a) Hay un “proceso histórico” en el que Inglaterra ha jugado un papel que no puede ser cambiado por un “acuerdo”.

b) El “judaísmo mundial” —en el que “Inglaterra” tiene un papel que jugar, y además del que el “Americanismo” y “Bolchevismo” asimismo forman parte— este “judaísmo mundial” no es “cuestión racial”, pero se deriva de la “pregunta metafísica relativa al tipo de humanidad que está completamente debilitada, aceptando así como tarea mundial histórica el “desarraigo del ente por parte del ser”.

La primera parte de este pensamiento no tiene por qué —me parece— ocupar mucho de nuestro tiempo. Heidegger —al igual que Nietzsche— despreció no sólo la filosofía inglesa, sino que hizo lo mismo con el llamado “espíritu inglés”, al que concebía como un pragmatismo imperialista meramente orientado a lo económico. Tal vez sería posible correlacionar el pensamiento de Heidegger al final de la década de los 30 con los discursos de Hitler. Si pensamos en el discurso de Hitler del 8 de noviembre de 1939, nos encontramos de nuevo esta peculiar mezcla de desprecio por Inglaterra y alusiones antisemitas. Por cierto, me parece que la persona de Hitler representa la clave para entender la lealtad heideggeriana al Tercer Reich.

La segunda parte de la idea es más importante. Heidegger sostiene, en primer lugar, que la comprensión del “judaísmo mundial” no necesariamente tiene que ser “racialmente” motivada. Voy a dejar esto sin comentario por ahora. La cuestión relativa al racismo en Heidegger se debe, en mi opinión, plantearse de nuevo. He hecho esto en mi libro, pero ahora, a causa de las limitaciones de tiempo, voy a dejar el tema a un lado. Hay una especie de “metafísica” del “judaísmo mundial”. “Judaísmo mundial” representa una “humanidad” que, siendo “desatada” en sí misma favorece el “desarraigo del ente por parte del ser”.

Sin embargo, “judaísmo mundial” juega un papel importante en el pasaje citado. Cito una parte, una vez más:

Incluso la idea de un entendimiento con Inglaterra en el sentido de una distribución de la ‘justicia común’(es decir, el derecho o la ley de la autori-

dad establecida) del imperialismo, no ataca la esencia del proceso histórico [a saber], que Inglaterra ahora juega hasta el final en el Americanismo y el Bolchevismo y esto quiere decir estar dentro del judaísmo mundial.

La pregunta se refiere a la secuencia “Inglaterra”-“Americanismo”-“Bolchevismo”. “Es decir, al mismo tiempo [...] como judaísmo mundial”. ¿Qué significa “es decir,” aquí? ¿Son Inglaterra, el Americanismo y el Bolchevismo no solo iguales entre sí, sino lo mismo que el “judaísmo mundial”? Tal vez “judaísmo mundial” es el suelo o el origen del Bolchevismo, Americanismo y de Inglaterra?

Una nota de 1942 (de GA 97) dice lo siguiente:

En el espacio-tiempo del Occidente cristiano, y esto significa que en el espacio-tiempo de la metafísica, “la judicidad” [*die Judenschaft*] es el principio de la destrucción.

Lo destructor en la reversión de la finalización de la metafísica —es decir, la inversión de la metafísica de Hegel por Marx. Espíritu y cultura se convierten en la superestructura de la “vida” —es decir, de la economía, es decir, de la organización— es decir, de lo biológico —es decir, del “pueblo” [Heidegger, 2015, 20].

Me refiero sólo a la segunda mitad de la cita. Marx, el judío, gira entorno a la metafísica de Hegel. Con esa inversión del “espíritu” se da el epifenómeno de la “economía” y la “organización”. Aparte del hecho de que Heidegger lo toma como una desintegración, ahora puede llegar a ser claro en qué punto “la judicidad” [*die Judenschaft*] y “judaísmo mundial” es la fuente del Bolchevismo, el Americanismo e Inglaterra, incluso de la “biológica” del Nacionalsocialismo que Heidegger menciona. (Por cierto de nuevo —este es exactamente el Phantasma en “*Mein Kampf*” (*Mi lucha*) de Hitler— el judaísmo es la fuente de todo, lo que no se considera alemán: la prensa internacional, la soledad intelectual, el capitalismo, el comunismo, la política bélica, el sueño pacifista).

“La judicidad’ es el ‘principio de la destrucción’”. ¿En qué sentido? El “desprendimiento” del judío está conectado a la promoción

del “desarraigo del ente por parte del ser”. El “desprendimiento” del “judaísmo mundial” es una especie de, como se le llamaba en otro lugar, “carencia de mundo” [Heidegger, 2014c: 9] o, en mi interpretación, “la falta de hogar”. Esto se refiere a la diáspora judía, en galut hebreo [תולג], una desintegración, que el pueblo judío tuvo que soportar desde la conquista de Babilonia del reino de Judea en el 597 antes de Cristo. En este sentido, la diáspora es la condición del sionismo y llama la atención que el caso Dreyfus en Francia a finales del siglo XIX tuviera tanto los *Protocolos de los sabios de Sión*, como *Der Judenstaat* de Theodor Herzl a su paso. Pero esto es sólo un lado.

El “desarraigo” del “judaísmo mundial” aparentemente le permitió avanzar aún más al “desarraigo del ente por parte del ser”. Para dar una exégesis ontohistórica de esta idea, en mi opinión, se requiere en primer lugar una breve consideración ontohistórica de la comprensión de Heidegger de la patria [*Heimat*] y la carencia de hogar [*Heimatlosigkeit*].

En un comentario del comienzo de la década de 1940, leemos la siguiente observación acerca de la patria [*Heimat*]:

El hogar es la apropiación de la tierra para convertirse en un sitio para la preparación de la residencia, que salvaguarda la llegada del ser de cuya verdad [Wahr-heit] dioses y seres humanos primero conciben la región de su respuesta [Heidegger, 2013: 755].

Permítanme que añada esta otra definición del hogar desde el mismo texto: *El hogar es el sitio histórico de la verdad de ser, llamada, recibida por la tierra, arraigada en ella y en ella permanece segura*. Esta comprensión de patria ya no se relaciona con una concreta comunidad nacional limitada, con un pueblo en el sentido cotidiano. La patria es en este punto el pensamiento de *Ereignis* como “el caso de apropiación”, como el origen histórico de la verdad del ser.

“Tierra” pertenece necesariamente a esta “patria”. Es “llamada” y “recibe” el “sitio histórico de la verdad del ser”. El “sitio” está “en-

raizado y se mantiene de forma segura” en ella. Se trata, en otras palabras, de lo que Heidegger en otro lugar llama la “intimidad de la lucha entre el mundo y la tierra” [Heidegger, 2014a: 78]. La patria como mundo está “arraigado” y “mantenido a salvo” por la tierra, el mundo ocasiona la apertura de la tierra y el descubrimiento. Patria/mundo y tierra abren una historia respectiva, pero cuando acaecen como lucha.

Volviendo al “desarraigo” del “judaísmo mundial”, esto significa que con el “desarraigo del ente por parte del ser”, el “judaísmo mundial” promueve la falta de vivienda en un sentido ontohistórico. El “judaísmo mundial” en su Diáspora sin-tierra trabaja hacia la realización imposible de un sentido de patria. ¿Cómo no podría ser de este modo, desde que fueron excluidos del devenir histórico de la lucha entre el mundo y la tierra?

Sin embargo, con el fin de promover el “desarraigo del ente por parte del ser”, es decir, la separación del ente del ser, se requiere de una cierta capacidad. Ya estamos familiarizados con esto. Es la “capacidad calculadora” que capta la tecnología y las matemáticas como un instrumento universal para moler abajo toda diferencia desarrollada históricamente entre las culturas y los pueblos. Y sin embargo, esto al parecer no es la única manera de que el “judaísmo mundial” provoque “destrucción”.

Inmediatamente después de su descripción de la función que desempeña Marx en la historia de la metafísica, Heidegger continúa con los siguientes pensamientos:

Sólo cuando el esencialmente “judío” en el sentido metafísico lucha contra el judío, se llega a la cima de la autodestrucción de la historia. Presuponiendo que el “judío” se haya apoderado completamente de todas partes cimentando el poder de tal manera que también el contraataque del “judío”, primero y ante todo lo alcance bajo su dominio [Heidegger, 2015: 20].

Heidegger completa un movimiento de pensamiento que ya había descubierto antes. No es fácil de entender. El Nacionalsocial-

lismo es un epifenómeno de la “maquinación”, que ahora representa el “judío”. El “judío” (que en realidad significa el Nacionalsocialismo), sin embargo, ahora se ve en una lucha con el “judío” (que quiere decir “judaísmo mundial”), por no referirse a los perseguidos judíos europeos. Por lo tanto, la “autodestrucción” de la “maquinación” es una auto-destrucción del “judío”. Para luchar contra esto, contra lo que es “judío”, ha de ser “traído bajo su dominio”, es decir, ¿se convierte en sí mismo una forma de “judío”.

Me gustaría plantear aquí de nuevo la cuestión de un ser-histórico antisemita y responder a las preguntas sobre su legitimidad. Para Heidegger, la “carencia de mundo” peculiar de los judíos va de la mano con su “capacidad calculadora”. En la medida en que esta “carencia de mundo” está impulsando el desarraigo del ente por parte del ser, choca con el ser-histórico y la patria, como la “apropiación” de la tierra para el sitio de la preparación de residencia“.

Una digresión: Emmanuel Levinas, en su ensayo de 1961 titulado *Heidegger, Gagarin y nosotros*, intenta llevar a cabo esta importante diferencia entre el judaísmo y Heidegger y los heideggerianos, a quienes nombra explícitamente. En esencia, se trata enfáticamente del topográfico orden mundial de Heidegger y la destrucción de este orden por la tecnología, tal como fue aprobado por el judaísmo.

“Arraigo en una región”, “el vínculo con el sitio”, la “división de la humanidad en nativos y extranjeros”, desde esta perspectiva “la tecnología es menos peligrosa que los espíritus del sitio”. De acuerdo con Levinas, la tecnología ataca, para suprimir “el privilegio de este arraigo y el exilio”. “Tecnología”, él sugiere, nos arranca de las garras de “este mundo heideggeriano y las supersticiones del *sitio*” [Levinas, 1992: 175].

Frente a esto, Gagarin nos había mostrado cómo podemos salir del sitio. El texto dice: “Porque en la longitud de una hora un hombre había existido fuera de todo horizonte —todo en él era el cielo, o más exactamente, todo era espacio geométrico. Un hombre existía en lo absoluto del espacio homogéneo” [Levinas, 1992: 175s.]. En 1961 Juri Gagarin había orbitado la Tierra durante 106 minutos en la cápsula espacial Wostok I.

Sin embargo, lo que es decisivo es que para la sustitución de “sitio” por “espacio homogéneo”, Levinas emplea el judaísmo. Esto tiene “una no sublimación de las imágenes, de los dioses, se ha exigido su destrucción”. Esto “como la tecnología, [ha] desmitificado el universo”. A través de su universalidad abstracta que violaba “fantasías y pasiones”. Sin embargo, se ha “descubierto la humanidad en la desnudez de su rostro”[Levinas, 1992: 176].

Creo que es inevitable enfrentar el ser-histórico antisemita de Heidegger con el pensamiento de Levinas. ¿Demuestra esto que las ideas de Heidegger tienen algo de una reacción instintiva contra las características reales del judaísmo? ¿O lo haría Levinas —suponiendo que tenía conocimiento de estas ideas— sin tener que revisar su oposición entre el “sitio” heideggeriano y la ‘universalidad judía’?

Permítanme quedarme un poco en este punto. Entre Heidegger y Levinas vemos la diferencia entre un pensamiento anti-universal y un universal. El comienzo del pensamiento universal es Platón. La idea platónica es una idea universal. Por lo tanto anti-universalismo es siempre anti-platonismo. Los comentarios anti-platónicos de Heidegger durante la Segunda Guerra Mundial son bien conocidos. Donde una vez compara la idea platónica con un americano “bombardero de larga distancia”.

La comparación es interesante. Por un lado nos recuerda la cápsula espacial de Gagarin. Por otro lado, que el “bombardero de larga distancia” destruye. Estas son para Heidegger las características de lo universal: es —como una cosa sin un lugar (*tópos*)— en todas partes y es destructiva. Por lo tanto se podría decir que la idea platónica es como un “judaísmo mundial”. Ahí hay un anti-platonismo antisemita en el pensamiento de Heidegger.

En cuanto a la tercera observación:

Debido a que la tercera parte de los comentarios de Heidegger ya no la tenemos presentes, voy a leerla de nuevo: “El judaísmo mundial, incitado por los inmigrantes que dejó fuera Alemania, está en todas partes inasible. En todo el despliegue de su poder, no es necesario involucrar en ningún lugar acciones militares, a cambio

de lo cual sigue siendo para nosotros sacrificar la mejor sangre de lo mejor de nuestro propio pueblo”.

La propuesta trabaja con tres temas: a) “judaísmo mundial”, b) emigrantes que salieron de Alemania y c) que nosotros mismos somos quienes “sacrificamos la mejor sangre de lo mejor de nuestro propio pueblo”. Ya hemos oído cómo judaísmo mundial juega un papel en el “poder de la maquinación”. La Primera Guerra Mundial es el contexto decisivo para esta observación. La incitación de los “emigrantes” en el “judaísmo mundial”. Con ello no se dice que Heidegger haya pensado en ello. ¿Refugiados judíos? ¿Personas como Thomas Mann, que emiten sus discursos con la ayuda de la BBC en Londres? Ellos —al igual que “nosotros”— parecen ser identificables. Se afirma del “judaísmo mundial” que es “inasible”.

La “carencia de mundo” del judaísmo aparece como un estar en “todas partes”, pero en este “estar en todas partes” a la vez se oculta y permanece “inaprehensible”. En la “semántica de la aprehensión”, sin embargo, ya se indica la problemática de este punto. El “en todas partes esquivo” “judaísmo mundial” es poderoso precisamente porque es “en todas partes inasible”. Y es aún a causa de este poder especial que el “judaísmo mundial” necesita “participar en actos de guerra en ninguna parte”. Pero, ¿cómo es eso posible?

En este punto quiero recordar los *Protocolos de los sabios de Sión* ya mencionados. En su libro *¿Qué es el antisemitismo?* Wolfgang Benz —uno de los historiadores más importantes del Nacionalsocialismo en la actual Alemania— señaló que el concepto de “judaísmo mundial” por lo general pertenece al contexto de un mito de una “conspiración judía mundial” [Benz, 2005: 174]. En este sentido los *Protocolos de los sabios de Sión* representan “un absoluto punto de referencia” [Benz, 2005: 192]. Éste es el documento original del moderno antisemitismo, aunque no es la única fuente del mismo.

La ficción maliciosa de los *Protocolos* describe un judaísmo que se esfuerza por lograr el dominio del mundo y que reconoce incluso la guerra como una posibilidad en este esfuerzo. Bajo el título: *La*

domesticación de las resistencias de lo no-judío a través de la guerra y una guerra mundial en general se afirma que: “tan pronto como un estado no judío se atreve a resistir, tenemos que estar en una posición para incitar a su vecinos a la guerra en contra de él. Pero si los vecinos también quieren hacer causa común con él y avanzar en contra de nosotros, debemos desatar una guerra mundial”.²

No hay manera de probar si Heidegger había leído realmente los *Protocolos*. Hay una observación de Karl Jaspers, según la cual Heidegger era consciente de ellos. De acuerdo con esta observación, en una discusión sobre el “sin-sentido de la maldad de los Sabios de Sión”, Heidegger había mantenido una vez: “Pero no es una asociación internacional de judíos” [Jaspers, 1977: 101.].

Heidegger no habría necesitado leer la ficción de los *Protocolos* para dejarse engañar por ellos. Eran un elemento de propaganda nacionalsocialista. Hannah Arendt había tomado nota de esto en relación con un libro de Alexander Stein escrito en 1936 titulado *Adolf Hitler Schüler der ‘Weisen von Sión’* [*Adolf Hitler, estudiante de los “sabios de Sión”*]. En cualquier caso, oímos una referencia a tal antisemitismo en el discurso de Hitler el 30 de enero de 1939, que establece:

Si los judíos financieros internacionales dentro y fuera de Europa tienen éxito en hundir a los pueblos una vez más en una guerra mundial, entonces la consecuencia no será la bolchevización de la tierra y con ello la victoria del judaísmo, sino la aniquilación de la raza judía en Europa [Domarus, 1965: 1328.].

Se puede considerar este discurso como el primer anuncio de las acciones de aniquilamiento de los “grupos de tareas de la policía estatal y el SD [*Sicherheitsdienst*; ‘Servicio de Seguridad’]”, que comenzó con la invasión a Polonia en septiembre de 1939.

Heidegger siguió los discursos de Hitler y habría tomado nota

2. *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar*, 1998: 53.

de esta observación acerca de los “judíos financieros internacionales”. Su espíritu o más bien su fantasma habla desde *Los Protocolos de los sabios de Sión*. Esto aclara el contexto dentro y fuera del cual la observación de Heidegger sobre el hecho de que el “judaísmo mundial” “es” en todas partes inasible, es pronunciada. “Judaísmo mundial” se convirtió en una potencia de agitación internacional que puede hacer uso de ciertas figuras (Inglaterra, Estados Unidos, la Unión Soviética, Alemania) sin tener que salir a la luz en sí. Al mismo tiempo Heidegger, obviamente, lo considera como un enemigo del pueblo alemán. De lo contrario no podríamos explicar los contras que propone: “a cambio de lo cual sigue siendo para nosotros sacrificar la mejor sangre de lo mejor de nuestro propio pueblo”.

2.

Universalismo, también en el sentido de Levinas, es una característica de la modernidad. El sujeto moderno se libera de toda determinación histórica. De hecho, es “desarraigado”, aunque acepta cada arraigo a la estructura universal de la tecnología, el capital y los medios de comunicación. Este arraigo a la estructura de la modernidad suena como un eco de los estereotipos antisemitas.

Ernest Renan escribió en 1883:

El judaísmo, que, hasta ahora, ha sido bueno para el pasado, será bueno para el futuro. Es la verdadera raíz del liberalismo, que responde al espíritu moderno (*esprit moderne*). Cada judío es un liberal [...] Él lo es por su esencia. Los enemigos del judaísmo, sin embargo, si sólo se mira más de cerca, se verá que son los enemigos del espíritu moderno en general.

La propia posición de Renan respecto del judaísmo no es importante aquí. Es de vital importancia que él atribuya al judaísmo una representación del “espíritu moderno”, es decir, ser de la edad moderna. De esta manera el antisemita es un antimodernista.

Si Heidegger utiliza el concepto de “modernidad” en absolu-

to, él lo utiliza entre comillas. Si bien el uso de Heidegger de las comillas es un tema muy propio, cuando las utiliza respecto de “la modernidad”, éstas adquieren un sentido crítico. ¿Hay una cuarta era, además de la Antigüedad y la Edad Media, después de la Modernidad que podríamos determinar positivamente? Dudoso, de acuerdo con Heidegger.

La determinación del concepto “moderno” sigue siendo problemática. Es ambiguo y, por lo tanto, en su mayoría mal entendido. El argumento es, aún hoy en día, en qué medida la “Ilustración” del siglo XVIII se encuentra en el centro de este concepto. ¿Es la modernidad una hija de la *Crítica* de Kant, si es así, ¿en qué medida? ¿Es la racionalidad moderna el epítome de la publicidad en los medios? Sin embargo, este tipo de preguntas pueden cambiar el significado del concepto de “modernidad”, su uso sigue siendo inevitable en muchos contextos.

Aquí —en mi lectura de las palabras de Heidegger sobre “judaísmo mundial”— no se necesita presentar un concepto completo de la “modernidad”. Basta con destacar de estas observaciones, sin pretender ser exhaustivos, los momentos positivos y negativos que se agrupan en torno al concepto de la modernidad. Estos significados son: 1) carencia de hogar, es decir, la movilidad del judaísmo, 2) carencia de origen [*Ursprungslosigkeit*] en relación con el “primer principio”, es decir, la inclusión completa del judaísmo en el “pensamiento calculador” de la modernidad, 3) la devastación, es decir, la inclusión completa del judaísmo en la “maquinación”. Los tres significados forman un campo semántico coherente que también gira alrededor de ellos mismos. En consecuencia, el judaísmo sería la carencia de hogar y de origen, y respectivamente, la devastación de un ordenamiento idealista de la metafísica.

Este campo semántico pertenece al sentido trascendental de la modernidad. El sujeto moderno se emancipa de las determinaciones nacionales o étnicas con el fin de ser capaz de seguir los avances del capital universal, sin trabas. Al hacerlo, se supone que las determinaciones ideológicas, políticas, religiosas, estéticas o morales

retroceden ante las exigencias técnico-pragmáticas de una forma universal de vida.

Si es posible preguntarnos, ¿Heidegger ha confundido aquí el sujeto moderno con el judío? ¿El significado del “ser-histórico antisemita”, tal vez reside en una parte oculta del ser-histórico del “espíritu moderno”? No. Un cambio de “ser-histórico antisemita” a un “ser-histórico anti-moderno” no es permisible. De hecho, la identificación del judaísmo con el “espíritu moderno” en sí permanece atrapada en un estereotipo, que hoy se interpreta como antisemita, un estereotipo que incidentalmente es contrarrestado por el sionismo. En el sionismo hubo intentos, ignorados por Heidegger, de reconducir el judaísmo a la tierra natal, tomando como punto de partida sus textos originarios.

Sin embargo, incluso si no permitimos el cambio de “ser-histórico antisemita” a un “ser-histórico anti-moderno”, permanece allí porque de todas formas una interpretación uniforme del “ser-histórico antisemita” tiene rasgos de un “ser-histórico anti-moderno”. El impacto de esta conexión es preocupante. Parece ser una piedra en el zapato del pensamiento de Heidegger. Supongamos que la libertad hoy en día consiste en una mínima distancia personal de lo innegable del ser a la mano de los universales de la modernidad, entonces tendríamos que reconocer que esta libertad significa no pensar junto con Heidegger, sino también en su contra.

BIBLIOGRAFÍA

- Benz, Wolfgang 2005. *Was ist Antisemitismus?*. München: C. H. Beck.
- Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar* 1998. Göttingen: Edited by Jeffrey S. Sammons. Wallstein Verlag.
- Domarus, Max 1965. *Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Bd. II. Untergang. Erster Halbband 1939–1940*. München: Süddeutscher Verlag.

- Heidegger, Martín 1986. *Seminare*, GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 1989. *Beiträge zur Philosophie Vom Ereignis*, GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 1996. Brief über den Humanismus. In: *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 2013. *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1 y 73.2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 2014 a. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), GA 94. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 2014 b. Überlegungen VII-XI (*Schwarze Hefte 1938/39*), GA 95. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 2014 c. Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann.
- , 2015. *Anmerkungen I-V*, GA 97. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Jaspers, Karl 1977. *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe*. München: Piper Verlag.
- Jünger, See Ernst 1930. Die totale Mobilmachung. In: *Krieg und Krieger*. Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag.
- Levinas, Emmanuel 1992. Heidegger, Gagarin und wir In: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Stein, Alexander 1936. *Adolf Hitler 'Schüler der Weisen von Zion'*. Karlsbad: Verlagsanstalt "Graphia".

LA POSICIÓN POLÍTICA DE HEIDEGGER: DEL ESPÍRITU A LA COMUNIDAD FILOSÓFICA

Jeannet Ugalde Quintana

Facultad de filosofía y Letras / UNAM, IEMS

Aquellos que han estudiado la obra de Heidegger, reconociendo la profundidad de sus análisis y la radical importancia de su pensamiento para la filosofía contemporánea, no dejan de tener una mirada crítica frente a las conferencias y escritos de los años 30, en los cuales el filósofo manifiesta una posición política frente al momento histórico que Alemania, Europa y el mundo vivían.

Estos escritos, al lado del monumental análisis de la analítica existencial realizada en *Sein und Zeit*, las reflexiones ontológicas sobre el arte y la poesía y los estudios sobre la llamada metafísica (los cuales representan una reflexión político-ontológico muy profunda sobre nuestra época),¹ resultan poco afortunados.

En este escrito trataré de mostrar que si bien Heidegger se interesó muy poco en reflexionar, desde una perspectiva meramente política, lo cual se manifiesta en su rechazo a la llamada “ciencia política”, impulsada por el nacionalsocialismo, que supeditaba el valor de la ciencia a la utilidad práctica que ésta pudiera tener;² durante el gobierno del Tercer Reich, Heidegger tomó *una posición política* que expresó en su discurso del Rectorado *Die selbstbehauptung der deutschen Universität*. Esta posición política tiene como base el pensamiento de Platón y de Hegel.

1. Otto Pögl en su escrito *Filosofía y Política en Heidegger* considera que justamente un pensamiento que se pregunta por la técnica de la manera en que Heidegger lo hace tiene repercusiones relevantes para la política (Pögl, 1984:27).

2. Cf. Heidegger, 1996:55.

La importancia de Platón y Hegel en la posición política de Heidegger, no se limita a lo que él mismo nombra, en la entrevista concedida a la revista *Spiegel*, la oposición a la politización de la ciencia. Si como Heidegger lo manifiesta,³ el motivo fundamental que lo llevó a aceptar el rectorado fue la situación de la ciencia dentro de la universidad, es decir, la multiplicidad y dispersión de las distintas disciplinas, así como el modo tan diverso de abordar sus objetos de estudio, la inspiración que lo llevó a asumir el cargo fue el de *dirigir espiritualmente a la universidad y despertar y fortalecer a la comunidad*.

Heidegger inicia su discurso *La autoafirmación de la universidad alemana* considerando que, cito: “La aceptación del rectorado es la obligación de dirigir espiritualmente esta escuela superior” (Heidegger, 1996:7). Esta primera frase resulta bastante sugestiva por dos cuestiones: en un primer lugar, por el uso de la palabra *Verpflichtung* que he preferido traducir por *obligación*, en lugar de *compromiso*, y por otra parte por el modo de dirigir la Universidad, el cual lo expresa a partir del término *geistig geistigen Führung* (*dirigir espiritualmente*).

El concepto *Verpflichtung* traducido como *obligación* nombra algo externo que determina el dirigir (*führen*), mientras que la noción de *compromiso* lleva implícito un sentido de acuerdo entre dos partes. El hecho de que Heidegger con el concepto de *Verpflichtung* nombra algo externo que determina el dirigir antes que la noción de *compromiso*, se aclara unas líneas adelante, en donde afirma que los dirigentes son a su vez dirigidos por lo inevitable de esta orden o misión espiritual *geistigen Auftrags*.

[...] Pero esta esencia sólo se alcanza con claridad, rango y poder si, ante todo, los propios dirigentes son en todo momento dirigidos; dirigidos por lo inexorable de esa (orden) misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su destino (Heidegger, 1996: 7).

3. Cf. Heidegger, 1996:53.

De esta manera, Heidegger asume el Rectorado bajo el concepto de *obligación*. El rectorado no es una decisión; sino una determinación histórica para la cual está destinado. Él tiene que dirigir espiritualmente a la Universidad, y a su vez se encuentra dirigido por una misión espiritual. En el primer párrafo del discurso del Rectorado Heidegger ha empleado en dos ocasiones el concepto *geistig*, la primera para nombrar la forma en que él se ve obligado a dirigir la Universidad y en un segundo momento para referirse a la orden que obliga al pueblo alemán a la impronta de su historia.

La primera pregunta que me surgió ante la presencia de este concepto es, qué quiere decir Heidegger con *geistig*. El concepto *Geist* (*espíritu*), tan sólo en el *Idealismo* y el *Romanticismo alemán* es un concepto fundamental y que al parecer ha sido poco analizado en la obra de Heidegger. Jaques Derrida en el escrito *Del espíritu* se ocupa del análisis del uso de los términos *Geist*, *geistig* y *geistlich* en Heidegger. Derrida constata que el uso de estos conceptos por parte de Heidegger es más abundante de lo que se pudiera imaginar y distingue dos momentos, por una parte, dentro de la analítica existencial, estudio en el cual Heidegger rechaza el uso de estos conceptos, como también de términos como: alma, conciencia, ego, razón y sujeto, por considerar que con ellos, en la metafísica, la historia del olvido del Ser de occidente, se ha considerado al *Dasein*, el ser que somos en cada caso cada uno de nosotros, como una pura interioridad sustancial que entra en contacto con lo exterior, ocultado así el carácter fundamental del *Dasein* que es la ex-istencia, el estar fuera de sí, el ser lugar de apertura, posibilidad y manifestación del Ser.

Así, en un primer momento Heidegger evita el uso de este concepto o lo utiliza únicamente con comillas, rechazando con ello la interpretación metafísica del Ser en cuanto ente y del Da-sein en cuanto sustancialidad interior, propia de la metafísica, pero posteriormente, seis años después, en el *Discurso del rectorado* emplea este concepto sin comillas. Para Derrida, el *Discurso del rectorado* es el momento en el que por primera vez la noción *geistig* aparece en los escritos de Heidegger completamente afirmada, de tal suerte que a

partir de este momento el concepto *geistig* y sus derivados acompañarán el pensamiento de Heidegger, incluso veinte años después, en los seminarios dedicados a Hölderlin, Schelling y Trakl. En este segundo momento, el término *geistig* sufre una deconstrucción con la cual nombra algo distinto a las determinaciones de la metafísica.

En palabras de Derrida:

La palabra “espíritu” regresa, ya no es rechazada, evitada, sino utilizada en su sentido deconstruido para designar algo distinto que se le parece y de lo que ella es como su fantasma metafísico, el espíritu de otro espíritu (Derrida, 1987:47).

Para aproximarnos a la noción de espíritu que Heidegger rechaza, considero pertinente analizar este concepto en el pensamiento de Hegel, debido a que en el parágrafo 82 de *Sein und Zeit* Heidegger antepone la temporalidad al concepto hegeliano del tiempo que él nombra como la concepción vulgar del tiempo.

Hegel en la *Fenomenología del espíritu* se propone acceder a la verdad absoluta. Critica la pretensión romántica de acceder a lo absoluto de manera inmediata a partir de la intuición, considera que lo absoluto es ante todo reflexivo e implica el concepto. Lo absoluto no puede ser captado espontáneamente, porque contiene todos y cada uno de los momentos del espíritu que debe recorrer necesariamente la conciencia para lograr un conocimiento de lo absoluto. El conocimiento⁴ de lo absoluto exige seguir reflexivamente cada fase que el saber ha recorrido, por su parte la intuición antepone el sentimiento a la reflexión y pretende que lo absoluto se haga presente sin concepto, de forma inmediata.⁵

4. Heleno Saña en el libro *La filosofía de Hegel* considera que el conocimiento tiene en Hegel de la misma manera que en Plotino una estructura escalonada y ascendente, de manera que cada momento es un trampolín para el acceso a la fase siguiente y afirma que el “espíritu absoluto” de Hegel no es sino una reiteración del “absoluto simple de Plotino (Saña, 1983:10).

5. Hyppolite piensa que si bien en un primer momento la filosofía de la

De esta manera, para Hegel el camino de conocimiento de lo absoluto es reflexivo y dialéctico, inicia con las formas primarias del conocimiento hasta la forma más alta de la razón que se da en el concepto. La verdad a la que aspira la filosofía es aquella que puede brindarnos el concepto, es una verdad absoluta porque en el concepto, como negatividad, se encuentran implicadas todas las figuras que integran el saber.

Ahora bien, Hegel entiende bajo la noción de espíritu la historia, tanto acontecida como por acontecer. El espíritu es el movimiento incesante y progresivo del saber en sus distintos momentos, inicia con la certeza sensible hasta el saber absoluto. El espíritu acontece progresivamente como una totalidad dialéctica que en tanto totalidad siempre es mediación y negatividad. Desde el primer momento de su desarrollo histórico del espíritu, que es la certeza sensible, la conciencia experimenta que aquello en lo cual pone toda su verdad es erróneo.⁶ Esta experiencia negativa le permite cambiar la convicción que tenía respecto de esta verdad y dirigirla a otra, haciendo con ello surgir una nueva figura. Dentro del movimiento del espíritu hacia el saber cada figura será remplazada y negada nuevamente por otra. Pero al mismo tiempo que cada figura es negada y remplazada, cada una de estas figuras es conservada hasta la certeza del saber absoluto. Hyppolite en su escrito *Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu* afirma que la *vida del espíritu en*

historia de Schelling puede parecer semejante a la de Hegel encuentra sus diferencias en que Schelling parte de una intuición de lo absoluto que le conduce a una filosofía de la naturaleza de suerte que el saber se identifica con la vida, la vida como producción inconsciente manifiesta lo absoluto, mientras que a Hegel no le interesa la vida de la naturaleza sino la vida del espíritu en cuanto historia (Hyppolite, 1974:30-31).

6. Roger Garaudy en su escrito *El pensamiento de Hegel* argumenta que cada experiencia de la conciencia individual reproduce una experiencia histórica del pensamiento humano, de tal manera que se puede establecer un paralelo entre los momentos de desarrollo de la conciencia y los de la historia de la humanidad (Garaudy, 1974:62).

cuanto que esta vida es historia. (Hyppolite, 1974:31) El espíritu en su exteriorización se presenta como despliegue de la conciencia en sus distintos momentos y en su interiorización como pensamiento, ambos constituyen el concepto.

Ahora bien, Heidegger en el parágrafo 82 de *Ser y tiempo* analiza la noción de tiempo e historia en Hegel. Afirma que la historia en Hegel es fundamentalmente historia del espíritu y a partir de una cita del escrito *Die Vernunft in der Geschichte* en la cual Hegel afirma que el desarrollo del *espíritu* cae en el tiempo, trata de dilucidar dos cuestiones: 1) por una parte qué define Hegel por esencia del tiempo y 2) cuál es la esencia del espíritu que le hace caer en el tiempo.

Heidegger mantiene que el estudio hegeliano del tiempo permanece cercano a la tradición filosófica comenzada por Aristóteles en la *Física*. Considera que si bien Hegel, a diferencia de Aristóteles, une espacio y tiempo al considerar que el espacio es tiempo, dado que desde una visión dialéctica el tiempo es la negatividad del espacio, sin embargo el espacio es considerado como el estar fuera de sí de la naturaleza, como *el indistinto uno-fuera-de otro* de la multiplicidad de puntos. El punto es negación del espacio, pero el punto está en el espacio sin distinguirse de él.

Por otra parte, el tiempo es visto como un transcurrir del presente-pasado-futuro, es en palabras de Hegel un devenir intuido, el ser que siendo, no es, y no siendo, es. El tiempo se comprende por el ahora como una intuición en la que se intuye el pasado y el futuro. Así, la comprensión del tiempo de Hegel se reduce, dice Heidegger, a la comprensión vulgar del tiempo, en la cual el tiempo es visto como un presente eterno, un ahora externo que transcurre entre el pasado y el futuro. Para explicar en qué sentido el espíritu cae en el tiempo, Heidegger recurre a analizar la esencia del espíritu, la esencia del espíritu dice Heidegger, es el concepto. El concepto en tanto pensamiento, es el ser concebido del yo y en el movimiento dialéctico el yo es el concepto puro que ha llegado a la existencia. De esta manera, Heidegger considera que en Hegel el origen del tiempo queda encubierto, el tiempo es concebido como un transcurrir ex-

terno mundano y el espíritu cae en el tiempo porque su esencia es el concepto que en tanto es pensamiento es interioridad que cae en lo externo del tiempo, sobre cómo se realiza esta caída permanece para Heidegger en la oscuridad.

En un segundo momento Heidegger usa el concepto *espíritu* (*Geist*) con comillas para considerar que el *espíritu* no cae en el tiempo, como lo plantea Hegel, sino que existe como temporación de la temporalidad originaria del *Dasein*. El tiempo, en la analítica existencial, es el horizonte trascendental de la pregunta por el Ser. La pregunta por el ser revela que sólo se puede obtener un acceso y por lo tanto una respuesta a la “pregunta fundamental” sobre el Ser, realizando un estudio previo del ente que pregunta, al cual Heidegger llama *Da-sein*. La preeminencia que cobra el *Da-sein* en la formulación de la pregunta por el Ser, no es una prioridad teórica, sino óntico-ontológica. El *Da-sein* entre todos los entes, está determinado por el hecho de que su ser y el ser de lo demás existente no le es indiferente. El *Da-sein* mantiene como carácter más general de su ser, la existencia. La existencia es un carácter óntico del *Da-sein* que no nombra ningún contenido concreto; sino que desvela la esencia de este ente, que consiste en ser apertura y posibilidad para la manifestación del Ser. El *Dasein* en tanto existe, se encuentra en el mundo curándose de él. La estructura de la cura revela el carácter ontológico del *Da-sein* que es el pre-ser-se ya en el mundo ocupándose de los entes. Así, para Heidegger no es el “espíritu” quien cae en el tiempo, sino que es la existencia fáctica la que cae en el mundo en el modo del comprender impropio, carácter cotidiano e inmediato del *Dasein* en el mundo.

Ahora bien, qué significa este retorno del concepto *geistig* en el *Discurso del rectorado*, un retorno de la metafísica? El concepto *geistig* regresa sin comillas para nombrar el momento histórico en el que Heidegger es llamado a asumir la responsabilidad frente al acontecer histórico. Con el término *geistig* nombra la obligación histórica que viene de la caída de la existencia fáctica del “ser en el mundo”. Si bien esta obligación es una orden, esta orden es asu-

mida con responsabilidad, de tal manera que “[...] su discurso es ante todo el de la respuesta y el de la responsabilidad” (Derrida, 1987: 65). El de la respuesta ante el llamado de una orden y el de la responsabilidad ante el dirigir (*föhren*) espiritualmente. Sin embargo, ante el dirigir, la pregunta se concentra en el “¿cómo?” y la respuesta está en el dirigir dejándose dirigir por la misión u orden espiritual *geistigen Auftrags*. De esta manera, si bien Heidegger asume la responsabilidad ante la orden, el dirigir no es una determinación propia, sino un destino *espiritual* de Alemania, Europa y el Mundo. Así, Derrida considera que si bien Heidegger espiritualiza el nacionalsocialismo, por otra parte demarca un compromiso y una adhesión con él.

Por una parte, Heidegger confiere así la legitimidad espiritual más tranquilizadora y más elevada a todo aquello y a todos aquellos con los que se compromete, a todo lo que garantiza y consagra de este modo a semejante altura. Podría decirse que espiritualiza el nacionalsocialismo [...] Pero por otra parte, [...] demarca el compromiso de Heidegger y suspende su adhesión (Derrida, 1987:66-67).

Ahora bien, el *Discurso del rectorado* es también un llamado a todos los que conforman la Universidad alemana, profesores y alumnos para enraizarse en la esencia de la universidad alemana. Heidegger afirma que sólo es posible fortalecer la universidad alemana si todos los integrantes de esta comunidad, se encuentran a su vez enraizados *verwurzelt* en la esencia de ésta. De esta manera, el llamado de Heidegger a los miembros de la Universidad, es una invocación a la esencia de la universidad.

La esencia de la Universidad alemana radica en su ciencia y la esencia de la ciencia se encuentra en el surgimiento de la filosofía griega. Así Heidegger mantiene que la Universidad tiene a su cargo una alta tarea, la educación y disciplina de los dirigentes y guardianes del pueblo alemán desde la ciencia y mediante la ciencia que es la esencia de la universidad.

Ahora bien, en la posición política de Heidegger expresada en la importancia de la Universidad, como una comunidad que debe enraizarse en la esencia de la ciencia griega y que tiene como tarea la disciplina y educación de los guardianes del pueblo alemán vemos la imagen del filósofo guía y gobernante de la *República* y la Carta Séptima de Platón.

Si bien, tal como lo constata la Carta Séptima de Platón y la biografía realizada por Wilamowitz un hecho importante para la participación de Platón en la política fue la muerte de Sócrates, este suceso confirmó el mal gobierno y las malas leyes en Atenas. Después de la muerte de Sócrates para Platón se hacen claras las enseñanzas del maestro, el hombre sabio es un hombre justo y por lo tanto para lograr la justicia es necesario cultivar la sabiduría. Platón consideró que los males políticos sólo se terminarán cuando el gobierno esté a cargo del hombre sabio, del verdadero filósofo. En este mismo sentido un acontecimiento importante que llevó a Heidegger el asumir el rectorado fue el observar el caos político y social de Alemania y ante este desorden social, consideró fundamental incidir en el camino que tendría que seguir la Universidad, para lograr un cambio en la situación política de Alemania. Este camino fue visto como un regreso, una vuelta en la comprensión griega de la ciencia.

Ahora bien, para Heidegger, en su curso *Introducción a la filosofía*,⁷ el origen de la ciencia se encuentra en la comprensión Aristotélica de la *filosofía primera*. La *filosofía primera* no coincide con ninguna ciencia particular, su diferencia se encuentra en la manera de abordar lo ente; mientras las demás ciencias descomponen y estudian aisladamente lo existente, la filosofía primera se pregunta

7. En *Introducción a la filosofía* Heidegger considera que la filosofía no puede ser considerada una ciencia en el mismo sentido en que denominamos ciencias a la física, química o biología, como géneros o especies superiores del conocimiento, en este sentido la filosofía no es ciencia porque sobrepasa esta noción, fundamentalmente porque el objeto de la ciencia es el ente y no del ser, como lo es la filosofía y en un segundo término porque es estudio del ente en un sentido limitado y no del ente en conjunto (Heidegger, 2001:33-283).

por aquello que hace ser ente a lo ente, por el ser de lo ente y los principios que le dan origen. Ahora bien, con esta caracterización de la *filosofía primera* en cuanto *episteme*, dice Heidegger, Aristóteles plantea que la *filosofía primera* es *sofia* y esto lo hace interpretando *episteme* en un sentido amplio, de manera que al ponerla en contraste con las otras ciencias, resalta su carácter particular. Para Heidegger el planteamiento platónico de la dialéctica, comprendida como la ciencia fundamental, se encuentra en camino hacia el desarrollo aristotélico, de hecho considera que Aristóteles realiza una toma radical de los problemas a los que Platón se enfrentó y que su desarrollo es visible en el planteamiento de la *sofia* como *theorein*.⁸ Para Heidegger⁹ el desarrollo de la noción de filosofía de Platón en cuanto *dialéctica*, a la aristotélica, se lleva a cabo a partir de una comprensión positiva del fenómeno del *logos* y con ello de la *dialéctica* tal como es tratada en la *Retórica* aristotélica. Mientras que para Platón filosofía y dialéctica son lo mismo y la retórica ocupa un papel subordinado a la dialéctica (fuera de la cual tiene un papel negativo), para Aristóteles existe una diferencia entre dialéctica, retórica y filosofía. Aristóteles piensa que la dialéctica se encuentra en la base de todo *theorein* de tal manera que es el suelo en el que se sostiene el saber filosófico.

Ahora bien, pero para realizar esta auto-afirmación de la universidad alemana Heidegger llama a todos los que conforman esta escuela a enraizarse y estar en común en su esencia, de tal manera que es claro que para llevar a la universidad a su esencia es necesaria una comunidad con un alto vínculo, este vínculo está determinado por la esencia de la ciencia griega en tanto *sofia*.

8. Cf. Heidegger, 2001:190.

9. Pietro Palumbo en *Heidegger e il pensare metafisico* considera que una de las preocupaciones fundamentales de Heidegger es preservar la esencia de la filosofía en su nacimiento griego como asombro, la cual es una tonalidad afectiva fundamental que nombra un modo de ser del hombre que surge de una necesidad originaria ligada al ser mismo (Palumbo, 2001:121).

Así, la mirada de Heidegger está puesta en el mundo griego, en la comunidad de la academia platónica en donde la vida en común está dominada por la *filia* y los miembros de esta comunidad se dedican al cultivo de la *teoría*, a observar los principios más altos de lo que es, alcanzando de esta manera un saber del bien y la justicia. Sin embargo, la época en la que se inserta el discurso de Heidegger es en sus propias palabras: *una época de penurias* y pese a la grandeza de su pensamiento el filósofo no logra sustraerse al espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno W. Theodor, 1974. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Bloch, Ernst, 1949. *El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, Jacques, 1987. *Del espíritu*. Valencia: Pre-textos
- Garaudy, Robert, 1974. *El pensamiento de Hegel*. Barcelona: Seix Barral.
- Heidegger, Martín, 1988. *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- , 1996. *La autoafirmación de la universidad alemana 1933-1934*; entrevista del *Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- , 1992. *Platon: Sophistes, GA 19*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- , 2002. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- , 2003. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- , 2001. *Introducción a la filosofía*. Madrid: Fronesis.
- , 2003. *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- , 2000. *Camino del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- , 1960. *Qué es eso de filosofía*. Buenos Aires: Sur.
- , 2005. *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Madrid: Herder.

- , 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. Daniel Panis. Paris: Gallimard.
- , 2003. La pregunta por el Ser. *Revista de filosofía* 106 (35). México: Universidad Iberoamericana.
- Hegel, G.W.F., 2003. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, Jean, 1974. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península.
- Kaufmann, Walter, 1972. *Hegel*. Madrid: Alianza Universidad.
- Kojève, Alexandre, 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Labarriere, Pierre-Jean, 1985. *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palmier, Jean Michel, 1993. *Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palumbo, Pietro, 2001. *Heidegger et il pensare metafisico*. Milano: Rubettino Editore.
- Pöggler, Otto, 1984. *Filosofía y Política en Heidegger*. Barcelona: Alfa.
- Saña, Heleno, 1983. *La filosofía de Hegel*, Madrid: Gredos.
- Schacht Richard, 1977. Comentario al prólogo de la fenomenología del Espíritu de Hegel. *Dialéctica* (3). México: UNAM.

II. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

CUANDO LA POLIS LLAMA: LOS FILÓSOFOS Y LA POLÍTICA

Luis Tamayo

Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos

I. INTRODUCCIÓN

Hacer juicios respetables en la historia no es una tarea sencilla. Como sabemos bien, la historia es escrita por los vencedores y por ello la versión oficial esta plagada de mentiras y eventos descritos “a modo”.

Con la historia de Alemania bajo el nazismo no ha ocurrido algo diferente. En la complicada década de los 30 del siglo pasado, Hitler pasó de ser “el dirigente del año” (para la revista *Time*¹) a el “representante del mal” en la tierra.² Al comienzo de su mandato Hitler fue simplemente adorado por aquellos alemanes a quienes dotó de comida y trabajo.³ También lo fue para industriales como Henry Ford y compañía.⁴ Y el “Führer” no sólo fascinó a las masas alemanas, también a muchos de sus intelectuales, Heidegger inclui-

1. La revista *Time* publicada el 2 de enero de 1939 declaró a Adolf Hitler como el hombre del año 1938.

2. Título que conserva en los *mass media* occidentales hasta la actualidad. Cfr. el filme *Hitler: The rise of evil* [Duguay, Canada/USA, 2003].

3. Cfr. el estudio de J. Wulf, *Kultur im dritten Reich*, [B. 1: Presse und Funk, Ullstein, Frankfurt/Berlin, 1989] donde se presentan innumerables evidencias del importante papel que desempeñó Hitler para muchísimos alemanes.

4. No olvidemos la cordial amistad de Henry Ford y Adolf Hitler antes y después de la Segunda Guerra Mundial. Cfr. los artículos antisemitas de Ford en su periódico *Dearborn Independent* (realmente escritos por el periodista William J. Cameron por encargo de Ford) o su libro: *The International Jew: The World's Foremost Problem*, Noviembre 1920, un curioso antecedente americano del antisemitismo nazi.

do. En este ensayo revisaremos el estatuto de eso denominado por Heidegger mismo como su *politische Irre* (error político) y lo que esa experiencia nos enseña sobre la implicación política de los filósofos.

2. LOS FILÓSOFOS SIEMPRE SE IMPLICAN POLÍTICAMENTE

Es bien conocido que Platón fue seducido por la política. Su aventura por Siracusa estuvo a punto de costarle la vida y lo hizo sólo para intentar poner en práctica las ideas que podemos leer en su *Politeia*.⁵ Su maestro Sócrates también lo hacía, aunque “tras bambalinas” pues eran sus discípulos quienes se implicaban.

Los filósofos políticos italianos, los liberales ingleses, así como los enciclopedistas franceses no dejaron de involucrarse en la política de su tiempo: Machiavelli como diplomático del primer Maximiliano y con su tratado *El Príncipe*, Francis Bacon como el diplomático que, entre 1576 y 1579, escribió sus *Notes on the State of Christendom*. Por otro lado, David Hume, si bien nunca aceptó formar parte ni de los Whigs ni de los Tories,⁶ si se permitió publicar su *Idea of a perfect Commonwealth* en 1754. La implicación de los enciclopedistas franceses fue aún menos discreta, Voltaire debió exiliarse a Inglaterra no por sus ensayos políticos sino después del altercado con el Chevalier de Rohan;⁷ Montesquieu no sólo fue el autor de *El espíritu de las leyes* (1748) sino que se desempeñó como

5. Como bien sabemos, en el año 368 a.C. y por solicitud de su amigo Dion, Platón se embarcó para Siracusa, Sicilia, con el objeto de apoyar al gobierno de Dionisio el joven, viaje que repitió, cada vez más desencantado de la posibilidad de influir en el tirano, en dos ocasiones más.

6. Es así como eran llamados los grupos que se disputaban el poder de la democrática Inglaterra de aquellos años.

7. A quien se permitió decir “Señor, Yo estoy empezando a construir mi nombre mientras que Usted termina con el suyo”, lo que produjo que los sirvientes del caballero lo golpearan.

Presidente del Parlamento de Bordeaux (1716-1727).

Y en nuestra modernidad los ejemplos de los filósofos políticos Karl Marx, Antonio Gramsci o Benedetto Croce ilustran fehacientemente el hecho de que *cuando la polis llama* no es sencillo negarse.

Pero ello no es necesariamente reprochable. René Lourau [1989] y Serge Latouche [2007] han insistido en la importancia de la implicación política cuando se requieren resultados rápidos y eficientes para resolver un problema determinado. Asimismo, la implicación política no se restringe a la participación en gobiernos, partidos o movimientos, pues al ser todos ciudadanos tenemos siempre alguna participación, a veces como actores sociales directos, otras como intelectuales y vehículos de opinión o, incluso, como “mayorías silenciosas”, esas que avalan los mandatos de los que se encuentran en el poder... aunque esta posición raramente agrada a los verdaderos filósofos.

Es por todo ello que no podemos sino afirmar que los filósofos *siempre*, de una u otra manera, se meten en política.

3. LA IMPLICACIÓN POLÍTICA DE MARTIN HEIDEGGER

[...] la pregunta por el sentido del ser, con la que comienza la obra filosófica de Heidegger, también es una pregunta política.

Arturo Leyte [2005: 329]⁸

Sabemos muy bien que en los inicios de su vida intelectual Heidegger se orientó por esa posición denominada “decisionismo” [Hei-

8. Asimismo, Peter Sloterdijk sostuvo, en una conferencia pronunciada en Strassbourg en el 2004, que sólo puede legítimamente hablarse de “política de Heidegger” al referirse a lo que ocurre al *Dasein* cuando se percata de su historicidad en tanto “ser-para-la-muerte”. Cf. P. Sloterdijk, “la politique de Heidegger” en *Magazine Litteraire* (Hors série 9), mars-avril, [2006 : 43].

degger, 1998: 70ss].⁹ Esa filosofía del compromiso derivaba de los planteamientos del decisionismo teológico de Friedrich Gogarten [Faye, 2005: 20]¹⁰ y sus tesis eran claras: “Haz lo que quieras, pero decide por ti mismo y no permitas que nadie te sustraiga ni la decisión ni la responsabilidad concomitante”. En su estudio *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, narra Löwith que los alumnos de Heidegger de aquél entonces bromeaban diciendo: “estoy decidido, pero no sé para qué” [Löwith, 1986: 29].

Años más tarde Heidegger escribirá que en *Sein und Zeit* aspiraba a una “experiencia del ser” y que ello lo condujo al error político (*politische Irre*) [Safranski, 1997: 424]. Dicho error se fue construyendo poco a poco. El primer paso derivó del reconocimiento que Heidegger recibió por parte del gobierno nacionalsocialista. No olvidemos que el 28 de marzo de 1930 ocurrió el “Primer llamado a Berlín”: el recién nombrado Ministro prusiano de cultura, Adolf Grimme, propuso para la cátedra de filosofía más importante de Alemania a Heidegger. Pero el filósofo rechazó la invitación. No se consideraba preparado para la tarea pues pensaba que su filosofía “aún no era dueña de su tiempo” [Safranski, 1997: 252]. Heidegger pretendía una filosofía con líneas de acción más claras, una donde el lugar del filósofo fuese el del “que despierta”. Al respecto escribió Safranski que Heidegger “quería ser el heraldo de una epifanía histórico-política y a la vez filosófica. Llegará un tiempo digno de la filosofía, y llegará una filosofía dueña del tiempo. Y entonces, de alguna manera, él estará ahí participando en la partida, bien como escudero, bien como caballero. Hay que estar despierto para no desperdiciar el instante en el que puede y debe hacerse filosófica la política y política la filosofía” [Safranski, 1997: 266s].

9. Todas las traducciones del inglés, francés o alemán son mías, salvo cuando se indique lo contrario, LT.

10. Como bien indica Jorge Alemán en su estudio *Derivas del discurso capitalista* (Miguel Gómez Ed., Málaga, [2003:12ss]) el “decisionismo” había sido ligado a los postulados de “la derecha” hasta que Sartre y Heidegger lo reincorporan al pensamiento universal.

La formación conservadora de Heidegger¹¹ lo acercó a los nacionalistas, a esos que estaban preocupados por la pobreza y la sumisión a los Tratados de Versalles contraídos por la República de Weimar y que no comulgaban con el comunismo. En 1932, como la mayoría de los alemanes, abrazó al nacionalsocialismo en tanto “esperanza para Alemania” [Safranski, 1997: 270].

Fue entonces cuando Hitler donó a Heidegger el elemento que, según opinaba entonces, faltaba a su filosofía, el “hacia qué” decidirse. Así su filosofía no era más vacía. Y al aceptar Heidegger tal donación se convirtió en ideólogo, en ideólogo de un nacionalsocialismo peculiar, lo cual no dejó de mostrar en muchas de las intervenciones públicas que realizó durante 1933.

Aquí es menester aclarar, como bien afirma Félix Duque [1997: 97/102], que el Heidegger ideólogo nunca fue como Rosenberg o Krieck, los ideólogos de Hitler, Heidegger nunca asumió el antisemitismo rabioso como bastión.

Sin embargo, considerar a su objeto alcanzado gracias al aporte de Hitler si constituye un problema filosófico mayor. Al respecto sostuvo Arturo Leyte:

Sorprendentemente Heidegger ahí [en los primeros años de la Alemania nacionalsocialista] no fue kantiano y hasta pudo confundir la figura misma de la finitud (del *Dasein*, del ser) nunca identificable con un ente, con un hecho cualquiera —el nacionalsocialismo en su conjunto—, como si este hecho contingente y finito pudiera confundirse siquiera en algún momento con aquella finitud (aquel “entre”) que se resiste a aparecer como tal [Leyte, 2005: 322].

11. Nunca olvidemos que Heidegger pretendió ser sacerdote y que, antes de la filosofía, estudió teología cristiana. Tampoco olvidemos que durante varios años revisó los presupuestos cristianos vinculándolos con su filosofía (Cfr. sus Lecciones del semestre de invierno 1920/21: *Introducción a la fenomenología de la religión*). Sabemos incluso que, al final de sus días, se resguardaba en el Monasterio agustino de Beuron para obtener algo de paz y que, al final de sus días, solicitó ser enterrado a la manera católica y que su discípulo y sacerdote Bernhard Welte hablase en su entierro.

Y tal confusión filosófica ocasionó el “error político” de Heidegger.

El segundo evento que impulsó a Heidegger hacia dicho error derivó de su elección como rector de la Universidad de Freiburg. Recordemos que en el año 1933, el socialdemócrata Wilhelm von Möllendorff, quien había sido elegido en un Consejo Universitario previo como el siguiente rector de la Universidad de Freiburg, ante la circunstancia de que Adolf Hitler había asumido el poder, se encuentra en la imposibilidad de asumir el cargo y pide a Heidegger que lo releve [Safranski, 1997: 283ss.].

Heidegger, en primera instancia, rechazó la propuesta [Heidegger, 2000: 653s.] y von Möllendorff debió, el 15 de abril de 1933, asumir el cargo. Pero sólo pudo mantenerse en él 5 días. Un grupo de profesores nacionalsocialistas le exigió la renuncia. El 20 de abril de 1933 en Asamblea extraordinaria y con el voto casi unánime de los Profesores,¹² Heidegger fue elegido Rector de la Albert Ludwigs Universität Freiburg.¹³ No sobra indicar que en ese momento Heidegger no formaba parte del NSDA¹⁴ aunque ya simpatizaba con el nacionalsocialismo. Heidegger fue una especie de “Rector de compromiso” (es decir, que por su neutralidad lo apoyaron todas las fracciones involucradas) y por ello obtuvo una votación casi unánime.

Pero una vez que asumió el cargo se entregó plenamente al mismo y se sumó a su manera al “movimiento nacionalsocialista”. Se propuso transformar la Universidad y estableció un reglamento “militar” en la misma, promovió el voto por Hitler cuando el

12. De los 56 profesores que asistieron a la plenaria –13 ya habían sido expulsados por ser judíos y 24 no estuvieron presentes- 53 votaron por él, hubo un solo voto en contra y dos abstenciones.

13. Oficialmente el Rectorado de Heidegger duró del 21 de abril de 1933 al 27 de abril de 1934 (aunque él había entregado su renuncia dos meses antes).

14. Siglas en alemán del Partido Nacional Socialista Obrero Alemán, el de Hitler.

referéndum del 12 de noviembre de 1933, organizó un “Campamento de la ciencia” (*Wissenschaftslager*) en Todtnauberg y participó en varios y masivos eventos nacionalsocialistas. En su discurso de rectorado “*La autoafirmación de la Universidad alemana*” analizó la esencia de la Universidad, hurgando en los orígenes griegos de la filosofía, con el fin de vincularlos con su proyecto de Universidad nacionalsocialista. Para Heidegger, la revolución nacionalsocialista fue “el intento de dar a luz una estrella en un mundo sin Dios” [Safranski, 1997: 276s.]. El *Discurso de rectorado* exigía una reforma cultural y compartía con el nazismo algunas cuestiones centrales (el *Führerprinzip* —principio de caudillaje—, el *Kampfbund für Deutsche Kultur*, —la asociación en pro de la cultura alemana—, entre otras), pero no todas, particularmente no las referentes al racismo.¹⁵

En 1933, Heidegger estaba fascinado por la revolución nacionalsocialista y no dejó de enlazar su filosofía con esa ideología. Es en esos años, pero sólo en ellos, en los que no se muestra errada la tesis de Faye: desde 1933 y hasta 1935, Heidegger introdujo algunos elementos del nacionalsocialismo a su filosofía, su objeto, el ser, lo unió al programa nazi y por tal razón llegó a afirmar que “La patria es el ser mismo”.¹⁶

15. Entre las cuestiones excluidas: el principio de “Sangre y suelo” (*Blut und Boden*), la “Higiene racial” (*Rassehygienische*) y el “Movimiento eugenésico” (*eugenische Bewebung*). Cf. J. Wulf, *Kultur im dritten Reich*, B. 1: Presse und Funk, Ullstein, Frankfurt/Berlin, 1989. Y también era diferente su concepción de la raza: „Raza’ (*Rasse*) significa no sólo lo racial en el sentido de la sangre y la herencia, de la dependencia a la sangre y el impulso vital, sino que significa igualmente ‘lo que posee casta’ (*Rassige*). Ésta no se encuentra limitada a la condición corporal sino a lo que nombran (por lo menos los jóvenes) como ‘auto de casta’ (*rassiges Auto*). ‘Lo que posee casta’ presenta una categoría determinada, tiene leyes determinadas, no posee, en primer lugar, la corporalidad de la familia y el género. Racista (*Rassisch*), en su primer sentido, requiere, con mucho, poseer mucha casta, y, antes bien, puede no poseer raza,“ *Gesamtausgabe*, B. 38, [Heidegger, _: 65].

16. „*Das Vaterland ist das Seyn selbst*“. [Cf. Heidegger, 1980:121].

En aquellos años también mostró cierto antisemitismo como lo demuestran los recientemente publicados *Schwarze Hefte* (*Cuadernos negros*). Su filosofía, tal y como demuestra Peter Trawny, fue “contaminada” [Trawny, 2014: 12] por la ideología nacionalsocialista y hasta 1941 encontramos en dichos cuadernos frases sobre “los judíos” o “la judeidad” (*Judentum*) similares a las de los nazis [Trawny, 2014: 15].

Sin embargo, el antisemitismo de Heidegger nunca fue el de los nazis.¹⁷ Su formación en el ámbito del pensar le impedía la obediencia total a Hitler que exigía el NSDAP. Era tan evidente que Hitler y Heidegger apuntaban a objetivos distintos que, cuando —gracias a su victoria en el referendun del 12 de noviembre de 1933 que le confería plenos poderes— Hitler consideró la revolución nacionalsocialista terminada, Heidegger estaba en total desacuerdo, por tal razón sostuvo en una conferencia dictada en Tübingen, el 30 de noviembre de 1933, que “La revolución en las instituciones de enseñanza superior alemanas no sólo no ha terminado sino que no ha siquiera comenzado” [Safranski, 1997: 318].

Esas declaraciones no fueron bien vistas y el filósofo sería cada vez más bloqueado por los nazis. A consecuencia de ello Heidegger no durará ni un año en el rectorado. Al respecto recuerda su hijo Hermann que entre todos los rectores de universidades alemanas, sólo su padre: “tuvo el coraje, luego de aproximadamente medio año, de dimitir del puesto”.¹⁸

17. Cf. Trawny, 2014: 16 y 26-30. Asimismo, en el recientemente realizado VI Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica (BUAP/DAAD, Puebla, México, 2 y 3 de octubre de 2014) el Dr. Jesús Adrián Escudero mostró que al antisemitismo de Heidegger era diferente al de los nazis pues nunca fue “biológico”, es decir, nunca asimiló “lo judío” a una raza específica sino a una actitud respecto al abuso de la técnica en la modernidad.

18. Cf. H. Heidegger, “Hugo Ott hat Hausverbot im Deutschen Literaturarchiv” (Hugo Ott tiene prohibida la entrada en el Archivo de Literatura Alemana), en *Badische Zeitung*, 5 de septiembre de 1996.

Las razones de esa dimisión han sido planteadas de manera muy variada: que renunció luego de su negativa a excluir a von Möllendorff y a Wolf de la comunidad académica de la Universidad — como lo exigía el NSDAP—, que lo hizo después de haber sido cuestionada su crítica al catolicismo o a consecuencia de su fallida transformación de la Universidad. Podríamos incluso añadir que tal renuncia derivó de reconocer su incapacidad para evitar que expulsaran de su cátedra como profesora, por ser semijudía, a su amiga Elisabeth Blochmann.¹⁹

Concluamos nuestras reflexiones sobre esta época con los recuerdos de Fréderick de Towarnicki quién, en los años de la posguerra y como soldado del ejército francés de ocupación y alumno de Jean Beaufret, preguntó a Heidegger acerca de su compromiso con el nacionalsocialismo: “De ninguna manera molesto, Heidegger respondió que, en 1933, aplaudió un despertar nacional del cual esperaba la extracción del pueblo alemán de la miseria y el caos. Solicitado por sus colegas y elegido por unanimidad, aceptó el cargo de Rector como se acepta una misión e, incluso, “una carga”, con el fin de salvaguardar la independencia de la Universidad contra toda empresa política y con el objetivo de renovar su separación del partido y de toda doctrina. Su proyecto de reestructuración despertó la hostilidad general y no fue comprendido más que su discurso de rectorado. Uno de sus seminarios sobre la ciencia fue saboteado y prohibido. Sometido a constreñimientos administrativos, particularmente luego de los primeros decretos que lo golpearon y tomaron por sorpresa, renunció en febrero de 1934 comprendiendo que, de permanecer, debería plegarse a muchos otros compromisos” [De Towarnicki, 1999: 32].

Desencantado, Heidegger tomó distancia del movimiento nacionalsocialista pues no encontró eco en su deseo de transformar la

19. Martín Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Joachim W. Storck, 1990, en particular las cartas del 12 de abril, 10 de mayo, 30 de agosto, 23 de septiembre y 16 de octubre de 1933.

universidad y al movimiento nacionalsocialista mismo. Los años en los que consideró que había alcanzado el ser en la revolución nacionalsocialista habían terminado. Y en los años subsiguientes comenzó a criticar, cada vez más acremente como bien señala Silvio Vietta [1989], las tesis hitlerianas. Como recuerda François Fédier en su ensayo “Hablemos, por favor, de política”, en el Curso de invierno de 1942-43 Heidegger sostuvo la enigmática frase: “los griegos son el pueblo impolítico por excelencia” [Heidegger, 1992: 142] y ello simplemente para señalar que la, para él, tan respetable cultura de la Grecia antigua, nada tenía que ver con los nazis [Fédier, 2001: 20].

Para mediados de 1936, Heidegger ya había roto ideológicamente con el nacionalsocialismo, lo consideraba una ideología “impropia” y rechazaba su concepción del mundo. Tan sólo mantenía cierta creencia en Hitler. Pero ello tampoco duró demasiado. En 1937, en su seminario sobre Nietzsche, a la vez que aún respetaba algunos principios nacionalsocialistas, ya se permite criticar al nacionalsocialismo y la palabra del *Führer*. Ironiza acerca del sentido de la guerra y el de la consigna “sangre y suelo” [Heidegger, 2000: 415s.]. Para 1942, en su seminario *Überwindung der Metaphysik* (Superación de la metafísica), la crítica a las tesis de Hitler es ya directa [Heidegger, GA 67: 122s].

En *A la guarda del espíritu*, Félix Duque resume la posición de Heidegger respecto al nacionalsocialismo en esos años: “Unas controvertidas palabras de Heidegger sostienen ambiguamente que la interna verdad y grandeza del Movimiento (del nacionalsocialismo) consistiría en la cumplimentación (*Vollendung*) de la metafísica [Heidegger, 1983: 208]. A esta conclusión, radicalmente negativa, habría llegado presumiblemente el propio Heidegger a través de una verdadera *vía dolorosa* iniciada en 1935, desplegada entre 1936 y 1938 (los *Beiträge zur Philosophie*) y cada vez más perfilada a través del diálogo y lucha con Nietzsche, hasta hacerse franca y decididamente crítica contra el régimen en los años finales de la guerra (1942-1944), al hilo de la meditación sobre Parménides y Heráclito” [Duque, 1997: 86].

Tesis que son reafirmadas por Walter Biemel al recordar que, en los últimos años del nazismo, entre 1942 y 1944: “Por primera vez escuché de los labios de un catedrático de la Universidad una aguda crítica al régimen, tildado por él de criminal (*verbrerisch*)” [Duque, 1997: 94].

Sabemos también que, desde abril de 1934 y luego de abandonar el Rectorado, Heidegger comenzó a ser vigilado por la Gestapo. Según narró Heidegger²⁰ —y de Towarnicki confirmó—²¹ el espía mezclado en su seminario se descubrió ante él y le pidió disculpas por su espionaje. Ahora podemos saber que si el espía hubiese realizado correctamente su encomienda, transmitiendo a sus superiores las agudas críticas del filósofo, Heidegger habría sido detenido, quizás asesinado. Y actualmente sería un mártir muy leído. Pero, en ese caso, no contaríamos con la filosofía posterior a tal evento.

Podemos imaginarnos también que después de su renuncia al rectorado, el NSDAP ya no ofrece a Heidegger el boato de sus actos masivos y como tampoco existe oposición política abierta al régimen hitleriano donde poder expresar sus opiniones, la crítica de Heidegger al NSDAP y a Hitler se limita al ámbito de su seminario. Heidegger, conocedor desde su experiencia en la Primera Guerra Mundial (fue censor postal de la *Wehrmacht*) de la persecución que puede generar un estado totalitario, tampoco se ofrece como héroe: pagará sus cuotas al NSDAP hasta el final de la guerra. Al respecto escribió Frédéric de Towarnicki: “Se le ha acusado [a Heidegger] siempre de que, luego de su dimisión del rectorado de 1934, continuó pagando sus cuotas al partido (NSDAP). Sin embargo, muchas voces se elevaron, en Alemania, sorprendidas por el candor de

20. El espía arrepentido fue el Dr. Hancke. Cf. M. Heidegger, *Spiegel Gespräch*, [Heidegger, 2000: 665].

21. En su *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, refiere, al respecto, F. de Towarnicki: “En 1937 un estudiante, espía de la Gestapo, le confió, mientras Heidegger desarrollaba su curso sobre Nietzsche, que se encontraba en un lugar peligroso de la lista negra” [Towarnicki, 1999: 74].

aquellos que simplemente parecían olvidar que, en una dictadura tal, era simplemente ‘inimaginable’ regresar la afiliación al partido. Un antiguo estudiante de Freiburg narró que Heidegger lo disuadió seriamente de adherirse al movimiento poniéndolo en guardia: ‘Ud. no podrá salir’” [Towarnicki, 1999: 37s.].

Al final de la guerra, en 1944 Heidegger es alistado en la *Volkesturm* (Milicia popular), última reacción alemana ante la invasión aliada pero, afortunadamente, no entrará en combate. Ese alistamiento era una condena a muerte perpetrada por los nazis mismos. En su orden de alistamiento se informaba que era considerado por el gobierno nazi “el profesor menos importante de la Universidad”.²² A su regreso, afortunadamente, la comunidad académica de Freiburg intercederá por él y, como “misión”, se le encomendará poner sus manuscritos a resguardo. Entretanto terminó la guerra.

Cuando terminó la guerra comenzó la revancha de los antes sometidos. La comunidad de Freiburg no reconocía en Heidegger sino al rector pronazi de 1933 y, en consecuencia, primero se le requisó su casa de Freiburg y después, cuando intentaron quitarle también su biblioteca, se rebeló y exigió un juicio justo (el 16 de julio de 1945). En consecuencia fue citado, a partir del 23 de julio de 1945, ante una Comisión de depuración (responsable de enjuiciar a los criminales nazis) formada básicamente por miembros del denominado “*Freiburger Kreis*” (esos que habían apoyado el atentado del Graf von Stauffenberg contra Hitler en 1944²³ y que, por

22. François Fédier, comunicación personal, 10 de diciembre de 1999.

23. El atentado del realizado por el Graf Claus von Stauffenberg el 20 de julio de 1944 fue el último de una larga serie, en la cual se encuentran (entre los más importantes) desde el temprano y casi exitoso atentado del carpintero Georg Eisler (8 de noviembre de 1938), hasta los de Fabian von Schlabrendorff (17 de marzo de 1943), el de Rudolf-Christof von Gersdorff (21 de marzo de 1943), el de Axel von dem Bursche (noviembre de 1943), el de Ewald Heinrich von Kleist (11 de marzo de 1944) y el de Eberhard von Breitenbuch (11 de marzo de 1944).

tal causa, se encontraban encarcelados cuando los aliados ocuparon Freiburg). Todos formaban parte de la comunidad académica de la Universidad de Freiburg: C. von Dietze, G. Ritter, A. Lampe, A. Allegier y F. Oehlkers.

Luego de realizar su investigación con Heidegger, F. Oehlkers,²⁴ el portavoz de la comisión, concluyó que Heidegger era inocente pues: “Nos quedó la idea de que [Heidegger] era un filósofo políticamente ingenuo que no sabía lo que hacía, básicamente un hombre inofensivo que se metió en un enredo sin quererlo”.²⁵ Y por tal razón propuso la siguiente sentencia al gobierno de ocupación francés: “Heidegger debe ser jubilado de manera anticipada, pero no debe ser separado de su cátedra. Debe conservar su permiso de enseñanza, pero separado de los órganos colegiados” [Safranski,1997:376].

Como muchos de sus críticos modernos,²⁶ el Senado universitario que, en su gran mayoría, sólo conocía al Heidegger activista pro NSDAP y pro Hitler de 1933 y no al Heidegger crítico de los años posteriores, no aceptó dicho veredicto y exigió, el 21 de noviembre de 1945, que se revisara. Dicha revisión, implicó los dictámenes de dos miembros respetados de la comunidad alemana, el del Arzobispo Conrad Gröber (quien emitió un dictamen favorable que con-

24. Friedrich Oehlkers (Sievershausen 1890-Freiburg im Breisgau 1971), Biólogo y Botánico formado en Freiburg, Göttingen, München y Tübingen. Fundador de la „Escuela de Botánica de la Selva Negra de Oehlkers“. Desde 1932 ocupó la cátedra de su maestro Friedrich Oltmanns en La Albert Ludwig Universität Freiburg en donde llegó a ser rector y fundador de la Asociación de la Investigación Alemana (*Deutschen Forschungsgemeinschaft*).

25. Carta a K. Jaspers del 15 de diciembre de 1945, *apud* H. Ott, *Heidegger*, Campus, Frankfurt am main, [1992: 135].

26. Para citar un solo ejemplo recordemos las palabras de Mark Lilla: “En el siglo XX, el de Heidegger es el (caso) más dramático: allí se ve cómo la memoria viviente de la tradición, la filosofía o el amor de la sabiduría se transformaron en amor a la tiranía” (“La seducción de Syracusa”, en *Letras libres*, marzo 2004).

sideraba la trayectoria intelectual del filósofo y lo exculpaba) y el del académico Karl Jaspers (quién emitió un dictamen negativo basado en documentos poco fiables²⁷ y hundió a Heidegger). En un texto que publicaría en 1946 (*Die Schuldfrage*: La cuestión de la culpa) sostuvo que había intelectuales que, una vez terminada la guerra no se consideraban nazis, que incluso se creían antinazis, pero que habían colaborado con el nazismo entre 1933 y 1934 y que dichos sujetos debían ser castigados por tal colaboración [Jaspers, 1986: 167].

En consecuencia el Senado universitario impuso un veredicto que luego el gobierno de ocupación francés recrudecería: Heidegger ya no poseía el derecho de enseñar en las Universidades alemanas. Ese veredicto era una condena a muerte disfrazada pues, a fines de 1945, Alemania estaba devastada y bajo los diversos ejércitos de ocupación aliados. Heidegger contaba ya con 56 años y más de la mitad de ellos los había dedicado exclusivamente a la docencia e investigación filosóficas. Sus hijos Hermann y Jörg se encontraban en prisiones de guerra rusas (Hermann fue liberado en 1947 y Jörg hasta 1949) y su esposa sólo se dedicaba a las labores de la casa. La prohibición de la enseñanza y el retiro de la pensión concomitante eran, de hecho, una condena a muerte por hambre.²⁸ Adicionalmente se le redujo la pensión (desde 1946) y luego se le anuló (a partir de 1947). Aunque en el mismo mayo de 1947 se le renovó.²⁹

27. Cfr. al respecto, el apartado a mi cargo en el estudio: Xolocotzi, A.; Tamayo, L., *Los demonios de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2012. Ahí se estudia la fiabilidad de los casos Baumgarten y Staudinger.

28. Cf. “Anotaciones a las cartas entre Martin Heidegger y Max Müller” en M. Heidegger, *Correspondencia con Max Müller y Bernhard Welte*, [op. cit.,: 127].

29. A mediados de 1950, gracias a las gestiones de Max Müller y Eugen Fink, fue reconsiderado el caso de Heidegger y, como consecuencia, fue perdonado. Se le levantó la prohibición de enseñanza y se reincorporó como *Professor* en la Universidad de Freiburg. En la carta a Max Müller del 14 de agosto de 1950 Heidegger escribe que fue rehabilitado por el Senado Universitario “de la forma más honorable”. *Ibid.*: 32.

Fue hasta 1951 cuando se reconsideró su caso y se le restituyó la cátedra.

4. EL ENORME VALOR DEL DICTAMEN DE JASPERS

A pesar de todo, desde mi punto de vista, Jaspers hizo un enorme favor a Heidegger con su dictamen negativo pues el filósofo había intentado mentir por omisión a la Comisión de depuración. Era innegable que había trabado un vínculo muy cercano con unos nazis que si bien en 1933 no eran aún los genocidas que ahora reconocemos, ya molestaban suficientemente a los judíos. El peritaje de Jaspers lo obligó a recordar esa verdad y aunque lo sometió a una condena y a una crisis terrible (la *Zusammenbruch*³⁰), una vez superada con la ayuda del psiquiatra von Gebattel, mantuvo la fiabilidad que la actividad filosófica requiere.

No me puedo imaginar lo que habría sido de la filosofía de Heidegger si hubiese quedado como alguien que “no sabía lo que hacía”, un “irresponsable” como pretendía el primer dictamen de la comisión de depuración.

Gracias a su dictamen Jaspers devolvió a Heidegger su responsabilidad y su libertad. Estudiémoslo con cuidado.

5. LA LIBERTAD NO ES EL LIBRE ALBEDRÍO

En la Segunda parte de *El ser y el tiempo*, Heidegger plantea el concepto de libertad de una manera diferente a como lo maneja la tradición, diferenciándola claramente del “libre albedrío”.

Desde su origen, la idea del *liberum arbitrium* estuvo ligada a la capacidad de decisión. San Agustín sostenía que el *liberum arbitrium* designaba la posibilidad que tiene el hombre de elegir entre el

30. Cf. L. Tamayo, 2008: 36ss.

bien y el mal. Esta concepción agustiniana fue ratificada por Santo Tomás en la asimilación que hizo del *liberum arbitrium* y la *voluntas*: el hombre podía elegir voluntariamente entre el bien y el mal. Esto condujo a una pregunta obvia: ¿en qué medida dicha elección humana limita la libertad divina? Tal conflicto entre el *liberum arbitrium* y la providencia sólo fue a medias resuelto por Lutero cuando afirmó, en su debate con Erasmo, que dado que la voluntad humana es pequeña y débil, y por tanto fácilmente dominada por el demonio, debía apoyarse en la gracia divina para poder alcanzar la bienaventuranza. Es evidente, sin embargo, que tal don anularía la capacidad de elección humana.

La capacidad de elegir, es decir, el *liberum arbitrium*, ya había sido claramente cuestionado desde el Siglo XIV por Jean Buridán en la paradoja que lleva su nombre. Buridán sostenía que si un asno se hallase delante de dos mojonos de heno idénticos en cantidad y calidad, ubicados a la misma distancia y sin tener preferencia por uno u otro lado, al no poseer ningún elemento que le permitiese elegir entre ellos, el pobre animal moriría de hambre. Buridán tuvo la claridad de ubicar las razones de la elección no en el asno sino en el heno, era el heno más grande o apetitoso el que obligaría al asno a elegirlo. Para Buridán es el objeto el que *se hace elegir* por el supuesto “sujeto”, el cual quedaría por ello cuestionado como sujeto, como agente, pues *el objeto sería el agente*.

Si a esta crítica del poder electivo del sujeto le sumamos la crítica que Freud ha hecho a la voluntad humana, es decir, la crítica presente en su afirmación de la existencia del inconsciente como determinante del acto, podemos preguntarnos ¿qué queda entonces de la voluntad libremente electora? Muy poco desde el punto de vista freudiano.

Resumiendo, el *liberum arbitrium* concebido como la supuesta capacidad de una voluntad para elegir (independientemente de cualquier circunstancia “exterior”), o bien es muy pequeño, o bien es inexistente, pues lo que domina es el objeto o el inconsciente.

Afortunadamente la cortedad del *liberum arbitrium* no afecta en nada a la libertad, ¿qué entiende Heidegger por ella?

6. LA LIBERTAD COMO EXISTENCIARIO

En nuestros días parece haberse olvidado la luminosidad de la fórmula sartreana que sostiene que “estamos condenados a ser libres”,³¹ la cual proviene claramente de las tesis heideggerianas desarrolladas en *Ser y tiempo*, aquellas donde la libertad es concebida como un existenciario, como una cualidad inherente a ese que “soy en cada caso yo mismo” (el *Dasein*) [Heidegger, 1983: 127] y que se encontraban ya presentes en los orígenes del pensar occidental.

En la Grecia clásica se llamaba *eleuterós* al joven que, una vez alcanzada la madurez sexual, podía incorporarse a su comunidad como un ciudadano responsable. Los autores de las epopeyas griegas nos ofrecieron asimismo una importante precisión al afirmar que si bien era evidente que los héroes aparentemente no eran libres por estar atados a un destino y que sólo los hombres comunes, los que no importaban, eran libres para elegir, *los héroes eran libres “en un sentido superior”* [Ferrater Mora, 1981: 1969]. Esto es así porque los griegos concibieron a la libertad como la conciencia de la necesidad, como la asunción del destino.

Hegel reiterará esta idea en su *Historia de Jesús* al afirmar que los hombres eran libres cuando se “sometían libremente” a la ley divina [Hegel, 1987: 53ss.].

Sin embargo, a pesar de estas luminosas afirmaciones, la enorme mayoría del pensar occidental siguió razonando a la manera kantiana, esa en la cual se sostiene que si bien en el mundo natural la libertad es imposible (pues todo está determinado en cadenas causales e infinitas) en el mundo moral la libertad es plena [Kant, 1983: 59], una libertad confundida, como indicamos antes, con el libre albedrío.

Freud, como antes indicamos, criticará esa posición al indicar que no es nuestra voluntad la que decide sobre nuestras acciones o deseos

31. O, más exactamente, “Estoy condenado a ser libre” [...], “El hombre nace libre, responsable y sin culpa” [Sartre, 1989: 466ss.].

sino una instancia que nos habita y dirige: el inconsciente. Y Lacan, siguiendo el impulso freudiano, sostendrá que la libertad, tal y como es habitualmente entendida (es decir, confundida con el *liberum arbitrium*), es simplemente delirante.³² La cuestión ahora es ¿cómo entender el concepto de libertad después de todas esas críticas?

Desde mi punto de vista, fue Heidegger quien logró resolver este problema de la filosofía occidental, en el parágrafo 74 de *El ser y el tiempo*.³³

32. J. Lacan, J'ai vous ai indiqué... le caractère profondément délirant du discours de la liberté (Les he indicado... el carácter profundamente delirante del discurso de la libertad), Seminaire *Les structures freudiennes des psychoses*, sesión del 15 de febrero de 1956.

33. M. Heidegger [1972: 383] sostiene en el pasaje central del parágrafo 74 —en la versión de J. Gaos [1983: 414]— de *El ser y el tiempo*: “El ‘estado de resuelto’, en el que el ‘ser ahí’ retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la ‘herencia’ que toma sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al ‘estado de yecto’ entraña una ‘tradición’ de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente *como* transmitidas. Si todo ‘bien’ es hereditario y el carácter de los ‘bienes’ radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el ‘estado de resuelto’, en cada caso, la tradición de una herencia. Cuanto más propiamente se resuelve el ‘ser ahí’, es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene ‘curso provisional’. Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su *‘destino individual’*. Con esta expresión designamos el gestarse original del ‘ser ahí’, gestarse implícito en el ‘estado de resuelto’ propio y en que el ‘ser ahí’ se hace ‘tradición’ de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.”

En dicho texto Heidegger estudia lo que ocurre al *Dasein* propio en el momento de “precurzar la muerte”, es decir, cuando sufre una experiencia tal que es obligado a reconocer la finitud de su existencia. Para Heidegger, el hombre, en tal situación, presenta un “estado de resuelto” en el cual:

1. Sabe que no tiene fundamento, que su vida no tiene un sentido predeterminado.
2. Se angustia —pues se le ha presentado la muerte.
3. Carece de palabras ensalmadoras —pues la voz de la conciencia, indica, habla callando.³⁴

Dicho “estado de resuelto” se opone al “estado de perdido” característico del *hombre* impropio que, por negar su finitud, se halla sumergido en la ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades. El *hombre* propio, al contrario, luego de “precurzar la muerte” y enfrentarse a su finitud, se “retrae sobre sí” encontrando una “herencia”, una “tradición”.

En la medida en que dicho *hombre* asume con claridad su finitud puede entregarse de manera firme a su proyecto. Y *es en dicha entrega en lo que consiste su “libertad”*: “sólo el ser en libertad para la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud” [Heidegger, 1983: 414].

Heidegger sabía que sin la aceptación de la muerte, sin la finitud, no hay proyecto posible. Es el apremio de la muerte advenidera lo que nos obliga a dejar atrás la impropiedad y encaminarnos a realizar nuestro proyecto, ese “destino individual” (*Schicksal*) que es al par “colectivo” en virtud de que somos seres sociales (*Mitsein*: ser “con otro”). Ese destino, indica Heidegger, constituye el “ges-

34. “Comprender”, “encontrarse” y “habla” son tres existenciales básicos establecidos por Heidegger e indican, respectivamente, la cualidad del *Dasein* de “entender preteóricamente el mundo”, “poseer afectos y reacciones” y “comunicarse”.

tarse original del “ser ahí” en el cual el *hombre* se hace “tradicción”, es “libre para la muerte” y “elige” su “posibilidad heredada” sin “ambigüedades”.³⁵

La libertad, en su sentido original develado por Heidegger, implica asumir la propia tradición, la cual se hace visible cuando reconozco mi finitud. La libertad es “determinada” porque el acto libre no sólo me incluye a mí sino también al otro y al mundo. Para Heidegger, el mundo y los otros no se encuentran “afuera” sino en un “adentroafuera”. Por ello no es posible considerar a la libertad en el sentido de la autonomía respecto a los demás (lo cual, como antes indicamos, la confunde con el libre albedrío).

Para el Heidegger de *El ser y el tiempo*³⁶ somos libres cuando aceptamos la tradición que nos constituye como proyecto, lo cual es profundamente molesto para eso denominado por Freud el *Yo*, el cual pretende autonomía e independencia, un *Yo* megalómano y narcisista que Lacan no puede sino definir como “función de desconocimiento”.³⁷

35. Digamos, de paso, que la posición del *Dasein* impropio no lo exime de reiterar su tradición heredada, pero lo hace a pesar suyo y desde la ambigüedad, pues el “estado de perdido” es un esfuerzo, en ocasiones desesperado, de negar la presencia de la muerte, de esa “posibilidad de la imposibilidad” que, sin embargo, tarde o temprano acaece. Ciertamente la voluntad, haciendo un gran esfuerzo, puede oponerse a la posibilidad heredada. Pero ello le permite tan sólo detener momentáneamente el movimiento, no conduce a ninguna otra parte. La voluntad contraria a la posibilidad propia es tan sólo como el dique frágil ante el río profundo y agitado, sólo acumula el agua, no la conduce a otra parte... hasta que la fuerza de la corriente se abre paso.

36. Y no sólo en esta obra. En su *Schelling y la libertad humana* afirmara que “lo más originariamente libre de la libertad” es “aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto empuñarse a sí mismo” [Heidegger, 1990: 189].

37. J. Lacan, *Seminaire: Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1973: sesión del 10 de febrero de 1954.

Es ahora claro que el mayor obstáculo a la comprensión de la concepción heideggeriana de la libertad lo constituye este *Yo* que cada uno lleva consigo y que es el soporte de sus inefables y autocomplacientes sueños de grandeza.³⁸ Al contrario, si reconozco verdaderamente que formo parte de una comunidad humana y que mis más profundos anhelos provienen de mi vínculo con los otros estaré en condiciones de, cuando me encuentre en la situación de “precursar la muerte”, darme cuenta de que todos mis actos son libres.

Como puede apreciarse, tal y como Heidegger indica, la libertad es un existencial, una cualidad inherente al *Dasein*. Y esta manera de concebirla es plenamente acorde con la idea de la libertad establecida por el budismo zen.

Para el Zen es totalmente inconsistente la libertad confundida con el libre albedrío:

La libertad es otro absurdo. Vivo socialmente, en un grupo, lo que limita todos mis movimientos, mentales y físicos. Aun al estar solo no soy libre en absoluto. Tengo toda clase de impulsos, que no siempre están bajo mi control. Algunos impulsos me arrastran a pesar de mí mismo. Mientras vivamos en este mundo limitado no podremos hablar de ser libres ni de hacer lo que queramos. Aun este deseo es algo que no es nuestro [Suzuki/Fromm, 1964: 17].

Y el Maestro Suzuki también plantea que la dificultad para comprender la verdadera libertad (es decir, la que no está confundida con el libre albedrío) es la necesidad yoica:

La persona es libre cuando no es persona. Es libre cuando se niega y es absorbida por el Todo. Para ser exactos, es libre cuando es ella misma y, sin

38. De la misma manera, el *Yo* puede libremente oponerse a su tradición, deteniendo momentáneamente su posibilidad heredada... aunque sólo momentáneamente pues, como indica Sartre: “Oponerse libremente a la tradición heredada no excluye a la libertad” [Sartre, 1989: 466 ss.]. No se puede impedir volver al cauce. La terquedad yoica tan sólo interrumpe. Al contrario, cuando el *Yo* libremente asiente a su posibilidad heredada se encuentra con su proyecto.

embargo, no es ella misma. Si no se entiende esta contradicción aparente, no se está calificado para hablar de libertad, ni de responsabilidad ni de espontaneidad [Suzuki/Fromm, 1964: 18].

Todo acto es libre, pues deriva de la unidad hombre-mundo, y por tal razón la voluntad lo vive como una condena, como un ultraje a su potencia. La libertad verdadera y posible incluye al mundo, al otro. Tal es la libertad de un sujeto configurado por su acto, un sujeto que es *Mitsein e In-der-Welt-sein*. Es esta inclusión del otro y el mundo la que obliga a que el acto libre sea el de una tradición. El acto libre nunca es el de un sujeto “solo”, implica la participación de muchos, los cuales son “corresponsables” del mismo.

7. LAS CRÍTICAS DE MARCUSE Y ADORNO

Con el paso de los años fueron apareciendo estudios que “descubrían” que Heidegger había tenido vínculo con los nazis y por oleadas lo denunciaban: Hühnerfeld en 1961, Schneeberger en 1962, Farías en 1987, Ott en 1992, Givsan en 1998, Lilla en el 2001, Faye en el 2005 y Quesada en el 2008.

Dichas críticas, en su enorme mayoría, sólo denunciaban los hechos conocidos por cualquier lector medianamente informado y poco tenía que ver con una lectura filosófica de lo ocurrido.

En esta ocasión me centraré en dos críticas, la primera proveniente de un brillante alumno de Heidegger —Herbert Marcuse— y la segunda de otro de los más importantes integrantes de la Escuela de Frankfurt: Theodor Adorno.

Como sabemos bien, Marcuse intentó realizar su tesis de habilitación con Heidegger en 1932 pero debió separarse de él cuando constató que su maestro se había fascinado por el nazismo. Años después y esperando exonerar a su antiguo maestro le dirige una misiva —el 28 de agosto de 1948— en la cual “esperaba una palabra que liberase definitivamente a Heidegger de la identificación con el

nacionalsocialismo, una confesión pública, de su cambio y transformación”. A lo cual responde Heidegger que:

Él ya había realizado ese cambio públicamente durante el nacionalsocialismo (en sus clases), y que en 1945 le resultaba imposible una ostentosa revocación de sus persuasiones anteriores, porque no quería caer en la mala sociedad de aquellos “adictos a los nazis” que “anunciaron su cambio de actitud en la forma más repugnante”, a fin de legitimarse para su carrera de la posguerra [Safranski, 1997: 482].

Como podemos apreciar, a Heidegger le tenía sin cuidado lo “políticamente correcto” por lo que se abstuvo de brindar a Marcuse la declaración exculpatoria que solicitaba. Y personalmente no podemos estar sino de acuerdo con ello.

La crítica de Adorno es mucho más elaborada. En primer lugar debo afirmar mi concordancia con la tesis de M. J. Galé Argudo, Profesor de la Universidad de Zaragoza, quién sostiene que, a pesar de las evidentes diferencias en el modo de filosofar, Adorno y Heidegger comparten un “malestar de época” similar: ambos estudian la cotidianidad, sea como “el mundo del uno” sea como “la cosificación de la sociedad contemporánea”.³⁹

Es quizás por ello que Adorno, en 1964, dedica a Heidegger el ensayo *Jerga de la autenticidad*. En dicho trabajo criticará la indicación de Heidegger que hace al *Dasein* pasar de la impropiedad a la propiedad (o de la inautenticidad a la autenticidad) descrita en *El ser y el tiempo*:

La solución ofrecida por Heidegger para salir de la alienación (es decir, su ontología centrada en torno a la autenticidad del *Dasein*) es percibida por Adorno como una receta categorial tan abstraído de la praxis de los procesos históricos como el estatus de las “habladurías” que Heidegger denuncia. A este respecto, la “jerga” de la autenticidad reproduciría

39. M. J. Gale Argudo, Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 2010.

a su vez, para Adorno, la misma violencia ejercida sobre el lenguaje que Heidegger había constatado respecto del recurrente “se”. Una violencia que, de acuerdo con la filosofía de la historia de Adorno, no sería sino la proyección enmascarada (en forma de ontología) de la violencia arcaica de las élites, reprimida aquélla en sus formas más explícitas (*Ibidem*).

Y Gale Argudo concluye que, para Adorno: “su ontología, toda ontología en definitiva, no sería sino una sofisticada y abstracta traducción de una concreta y soterrada pulsión de muerte.”

Para Adorno, como puede apreciarse, es toda la ontología la errada, lo cual implica cercenar todo un campo de conocimiento humano, lo cual no es, desde mi lectura, aceptable.

La crítica de Adorno es, además, tal como los mostró en 1967 Beda Allemann, muy cuestionable: “La *jerga* [se refiere al lenguaje “nazi” denunciado por Adorno en su *Jargon der Eigentlichkeit*] la utiliza, conscientemente o no, no sólo el discípulo de Heidegger Otto von Below sino también Martin Buber, Jaspers, Husserl, Rilke, Gundlof, el representante de la “teología dialéctica” y los existencialistas franceses” [Allemann, 1994: 250s.].

Adorno, en su crítica a Heidegger y en su propuesta de la dialéctica negativa simplemente sostenía una posición imposible de cumplir: “conceptual y no conceptual al mismo tiempo” y que implicaba una “superclaridad” (Jean Amery) [Safranski, 1997: 478]. Y de ello da cuenta lo ocurrido en el propio Instituto de Investigaciones Sociales (la “Escuela de Frankfurt”) un año antes de la muerte de Adorno: alrededor de 1968 “la dialéctica negativa se hizo de nuevo positiva” y descubrió “al trabajador científico, el eros no represivo, los marginados y la antigua clase trabajadora” como el sujeto que debe encargarse de “la reconstrucción del proceso social de emancipación”. Desgraciadamente eso no ocurre necesariamente y cuando en ese año los estudiantes ocuparon el Instituto de Investigaciones Sociales, Adorno actuó como un represor y llamó a la policía. Murió un año más tarde. Según Safranski: “tales sucesos le rompieron el corazón” [Safranski, 1997 : 478].

8. Conclusiones

La implicación política de Heidegger durante el nazismo fue un acto libre, derivado de su tradición. Un “error” consecuencia de su ideología cristiana y nacionalista.

Su tradición era completamente diferente a la de Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Günther Anders o Theodor Adorno, cuyas tradiciones los obligaron a escapar de Alemania tan pronto Hitler tomó el poder. Adorno exigía a Heidegger un imposible: darse plena cuenta de sus constreñimientos, es decir, eso posible sólo para los iluminados. Y de esos ha habido muy pocos.

La verdadera libertad implica tener en cuenta la existencia de esos condicionantes, los cuales siempre presentan costados oscuros para sus portadores. Es por ello que Jaspers o Marcuse pudieron notar la fascinación de Heidegger por Hitler, pero ello permaneció oscuro para el sabio de Messkirch aún por varios años. Cuando finalmente se libera de ello ya era demasiado tarde, su imagen había quedado enlazada, para el imaginario social, con la de los jefes nazis de su región. Y eso lo golpeará.

Afortunadamente, desde una mirada que soporta la existencia de la finitud, de las propias limitaciones y condicionantes inconscientes, no se puede sino reconocer en lo ocurrido a Heidegger una actitud humana, demasiado humana.

Todo lo cual, no sobra reiterarlo, no resta un ápice de valor a lo que su ontología aporta a cada uno.

Su error político es también algo a agradecer: baja a Heidegger del pedestal y nos muestra que aún los grandes pensadores cometen errores, que nuestra finitud nos impide una plena consciencia de sí mismos, lo cual no impide actuar, que, a pesar de todo, vale la pena decidirse e implicarse políticamente en la resolución de los grandes problemas del mundo (corrupción, degradación social y ambiental, injusticia, desigualdad, etc).

Los *Schwarze Hefte*, y aquí expreso mi acuerdo con mi amigo el Dr. Rafael Capurro, de la Hochschule der Medien de Stuttgart, “no

contienen ningún dato histórico nuevo respecto a Heidegger y el nacionalsocialismo además de los que ya se conocían ampliamente. Lo único nuevo son datos sobre personas involucradas en los diversos procesos y eventos en especial relacionados con la entrevista en *Der Spiegel*, pues no sabía que tantos colaboradores del *Spiegel* hubiesen tenido puestos mas o menos importantes en el régimen de Hitler”.⁴⁰

Desgraciadamente, dicha publicación ha dado origen a una nueva oleada de críticos que ayudan muy poco a la discusión seria.

Un ejemplo claro de ello es el estudio de Lutz Hachmeister: *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*. Hachmeister es un periodista y director del Institut für Medien und Kommunikationspolitik que nunca había escrito nada sobre filosofía en general ni sobre Heidegger en particular. Como consecuencia, todo lo que dice deriva de literatura secundaria... y no precisamente de la mejor. Además, las citas de Heidegger que presenta son, para Hachmeister, en su mayoría textos que “demuestran” la incomprendible jerga heideggeriana así como su vínculo con el nazismo.

Sinceramente espero que el valor intrínseco de la obra del sabio de Messkirch resista el embate de los críticos a los que los *Schwarze Hefte* han abierto la puerta y permita que la filosofía de Heidegger continúe despertando a aquellos que se internan en sus misterios.

El “politische Irre” de Heidegger muestra que cuando la polis llama no se puede decir que no. Y la respuesta al llamado dependerá de la tradición a la que cada uno pertenece. Nos colocará a veces del lado de los que gobiernan, otras de los opositores y otras en el de las mayorías silenciosas que involuntariamente apoyan el estado de cosas existente.

El llamado de la polis constituye una vocación a la cual no podemos negarnos porque proviene de sí mismo, de un *Dasein* que es al par con otros y en el mundo (*Mitsein e In-der-Welt-sein*).

40. Comunicación personal, 6 de julio de 2014.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. 1964. *Jargon del Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Alemán, J. 2003. *Derivas del discurso capitalista*. Málaga: Miguel Gómez.
- Allemann, B. 1994. *Heidegger und die Politi*, reeditado en O. Pöggeler (Herausgeber) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Weinheim: Beltz.
- De Towarnicki, F., 1999. *A la rencontre de Heidegger*, Paris: Payot et Rivages.
- Duque, F. 1991. *La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal.
- Farías, V. 1998. *Heidegger y el nazismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Faye, E. 2005. *Heidegger et l'introduction du nationalsocialisme dans la philosophie*, Paris: Albin Michel.
- Fédier, F. 2001. Hablemos, por favor, de política“, en *Sileno 11*, Madrid.
- Ferrater-Mora, J. 1981. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. 1976. Psicopatología de la vida cotidiana. Cap.12. En *Obras completas*. Bs. As.: Amorrortu.
- Gaos, J. 1983. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Givsan, H. 1998. *Warum philosophen sich durch del „Fall Heidegger“ korrumpieren lassen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ott, H. 1992. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt: Reihe Campus.
- Gale Argudo 2010. Adorno y Heidegger: un malestar compartido, en *Nómadas 27*, Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid.
- Hegel G, W, F. 1987. *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martín 1983. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____, 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, GA 16*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2005. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Lecciones del semestre de invierno (1920/21). Madrid: Siruela.
- _____, 1972. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- _____, 1998. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1966. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2013. *Correspondencia con Max Müller y Bernhard Welte*. México: UIA.
- _____, 1992. *Parmenides, GA 54*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1980. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Wintersemester 1933-1934)*. Frankfurt am Main: Klostermann,
- _____, 2014. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), GA 94*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1999. *Überwindung der Metaphysik, GA 67*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 2000. *Vorträge und Aufsätze, GA 7*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____, 1998. *Die Geschichte des Seyns, GA 69*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Jaspers, K. 1986. Die Schuldfrage, en *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*, Heidelberg: Lambert Schneide.
- Kant, I. 1883. *Crítica de la razón pura*. México: Alfaguara.
- Lacan, J. 1973. *Seminaire: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- Latouche, S. 2007. *Petit traité de décroissance sereine*. Paris: Fayard.
- Leyte, A. 2005. *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lilla, M. 2001. *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. The New York Review Books.

- _____, 2004. La seducción de Syracuse. *Letras libres*, marzo.
- Lourau, R. 1989. *El diario de investigación*. México: UAG.
- Löwith, K. 1986. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Meltzer.
- Hühnerfeld P. 1961. *In Sachen Heidegger*. München:Paul List.
- Quesada J. 2008. *Heidegger de camino al Holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Safranski, R. 1997. *Ein Meister aus Deutschland*. München/Wien: Carl Hanser Verlag, (en castellano: Safranski, R. 1989. *Un maestro de alemania*, trad. R. Gabás, Barcelona: Tusquets).
- Sartre, J.-P. 1989. *El ser y la nada*. España: Alianza Editorial.
- Schneeberger, G. 1962. *Nachlese zur Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern: Selbstverlag.
- Sloterdijk, P. 2006. La politique de Heidegger. En *Magazine Littéraire* (Hors série 9), mars-avril.
- Suzuki T; Fromm E.1964. *Psicoanálisis y Budismo zen*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tamayo, L. 2008. El estilo de Heidegger, en Duque, F., *Heidegger: sendas que vienen*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Trawny, P. 2014. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschworung*. Frankfurt: Rotereihe/Klosterman,.
- Vietta S. 1989. *Heidegger Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Xolocotzi, A; Tamayo, L. 2012. *Los demonios de Heidegger*. Madrid: Trotta.

LA CUESTIÓN POLÍTICA EN LOS ESCRITOS TEMPRANOS DE LEVINAS

Ricardo Gibu Shimabukuro
Universidad Autónoma de Puebla

Es un lugar común en los estudios sobre la filosofía de Emmanuel Levinas, concentrarse en el influjo que la fenomenología husserliana y la filosofía heideggeriana tuvo en su propuesta filosófica, y en el intento de confrontación con éstas a partir de una redefinición de la ética como filosofía primera. Sin negar la parte de verdad que hay en esta perspectiva, ella corre el peligro de perder de vista la centralidad y el peso de la cuestión política en la génesis y la evolución de la obra levinasiana. Es posible, como lo hace Howard Caygill en su libro *Levinas and the political* [Caygill, 2002], identificar el interés de Levinas por la cuestión política desde sus años de estudiante en la universidad de Estrasburgo, institución profundamente identificada con los valores republicanos de 1789, o desde el influjo que pudieron obrar en él las ideas de su maestro Maurice Pradine en torno a la relación entre ética y política. Cabe, sin embargo, preguntar si podía lo político ser algo secundario en un judío lituano, que ateniéndose a una tradición secular en los países eslavos, era impedido de ingresar en el proceso de integración social y política en su lugar de origen, y obligado a mantenerse conscientemente en una doble cultura y en dos mundos [Levinas, 1982b: 230]; si podía serlo para alguien que en su juventud fue testigo de la caída del zar y de la revolución de octubre del 17, del gobierno de Lenin y de la Primera Guerra Mundial. El presente trabajo tiene como propósito exponer la génesis de la cuestión política en el pensamiento de Levinas y plantear las líneas de su desarrollo a partir de la noción de “sociedad”. Nos remitiremos principalmente a los textos que van de 1931 a 1952. Se realizará en tres momentos, el primero se detendrá en la relación filosofía-política, el segundo abordará la crítica al paganismo desde

los artículos publicados en *Paix et Droit* en los años 30 y finalmente veremos el paso de la ontología a la ética como filosofía primera.

I. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Los primeros escritos de Levinas están dedicados principalmente a la obra de Husserl y de Heidegger, pero poco después empiezan a publicarse sus trabajos sobre el judaísmo en la revista *Paix et Droit*, medio de difusión de la Alianza Israelita Universal en el que Levinas empezó a colaborar a inicios de los 30. Su vinculación con esta institución no es casual y permite atisbar algunas posiciones políticas vinculadas a la convicción del carácter universal del judaísmo que mantendrá a lo largo de su vida. Creada en 1860, la Alianza Israelita Universal surge bajo inspiración de los ideales franceses de los derechos del hombre en el intento de emancipar a los judíos residentes en países fuera de Europa no dispuestos a concederles la ciudadanía [Poirié, 1987:88]. Levinas se encargó en estos años de crear allí escuelas francesas de nivel primario que buscaban la “elevación de los hombres a la cultura universal, afirmación de las ideas gloriosas de 1789” [Poirié, 1987: 88-89], que en nada tenían que ver con el proyecto sionista que cobraba fuerza en esos años.

El compromiso de Levinas por la causa judía viene precedido por un trabajo intenso en el ámbito filosófico que, en esta primera etapa, empieza en 1923 como estudiante de filosofía en la Universidad de Estrasburgo, continúa en Friburgo entre 1928 y 1929 como alumno de Husserl y de su asistente Martin Heidegger, y culmina en 1930 con su tesis doctoral sobre la teoría de la intuición en la fenomenología husserliana. Es sabido que este trabajo fue el primer estudio sistemático publicado en Francia sobre la fenomenología y también el primer trabajo que daba cuenta en ámbito francófono de la importancia que tendría *Ser y Tiempo* de Heidegger en la revaloración de la fenomenología o en su superación. En las conclusiones de este trabajo de juventud se percibe ya el gran influjo del filósofo de

Messkirch en el pensamiento de Levinas que muchos años después expresará de esta manera: “Tuve la impresión de que fui a casa de Husserl y me encontré con Heidegger” [1987:83]. No llama la atención, por tanto, que en varios artículos de este período, Levinas considere la fenomenología como la obra de Husserl y de Heidegger, pero sobre todo de este último en relación al provecho filosófico que extraía del método creado por el primero. Así, por ejemplo, en un artículo de 1931 titulado “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, Levinas explica qué es “fenomenología” pero desde un lenguaje marcadamente heideggeriano: “el significado filosófico y último del *fenómeno* es alcanzado cuando es restituido a la vida consciente, a lo individual e indivisible de nuestra existencia concreta” [Levinas, 1994:82]. La dimensión filosófica de este significado no es alcanzada a partir de una actitud teórica, sino a través de la afectividad: los sentimientos son actos no-intencionales, no se dirigen a nada, y la fenomenología ha tenido el mérito de respetar la especificidad de este modo peculiar de relacionarse con el mundo. Afirma Levinas: “el mundo mismo —el mundo objetivo— no responde al modelo de un objeto teórico, sino se constituye por medio de estructuras mucho más ricas que sólo estos sentimientos intencionales son capaces de aprehender” [1994: 85]. Que no se trate de un método filosófico entre otros, sino que se trate de un nuevo inicio en el pensar filosófico, lo confirma la relación que establece Levinas entre la filosofía de Heidegger y la metafísica de Aristóteles: “Martin Heidegger ha podido mostrar, de una manera magistral, cómo el análisis de la *existencia humana efectiva*, nos conduce a la dimensión filosófica por excelencia que entreveía Aristóteles cuando formulaba el problema del *ser en tanto ser*” [1994:82].

No sorprende por ello que Levinas considere a Heidegger “el filósofo más grande del siglo” [Levinas, 1991:134] y “uno de los más grandes de la historia” [Poirié, 1987:83]. Tras el libro sobre la fenomenología husserliana en 1930, Levinas se pone a la tarea de escribir un trabajo sobre la filosofía de Heidegger, trabajo del que el propio Heidegger da cuenta a través de una carta a su editor Klostermann

el 1 de agosto de 1930: “El señor Dr. E. Levinas, alumno de Husserl y mío, quien se doctoró recientemente en Estrasburgo, quiere [...] escribir un amplio artículo sobre mis trabajos. Tengo buenas razones para suponer que el artículo resultará bueno y por ello quisiera apoyar vivamente la petición del señor Levinas de que le sean enviados por parte de la editorial el libro sobre Kant y la lección inaugural como ejemplares para reseña” [Xolocotzi, 2014:114].¹ El trabajo sobre la obra de Heidegger se publica en la *Revue Philosophique* en el número de mayo-junio de 1932 con el título “Martin Heidegger y la ontología”.

Cuando en 1933 Levinas se entera, a través de Alexandre Koyré que en ese entonces estudiaba en Alemania, de la decisión de Heidegger de asumir el rectorado de la Universidad de Friburgo en pleno régimen nacional-socialista, rompe todo vínculo con él. Este hecho, que quedará en la memoria de Levinas toda su vida («Yo no puedo olvidar jamás lo que él era en 1933» dirá casi cincuenta años después²) marcará un hito importante en la reinterpretación de la filosofía heideggeriana y en su futura confrontación con ésta. Los trabajos de Levinas que van de 1934 a 1939 parecen dejar en un segundo plano los temas filosóficos de los años anteriores, para ocuparse de cuestiones de tipo social y político a través de su compromiso con la Alianza Israelita. Lejos de un abandono de la filosofía, lo que muestran los textos publicados en estos años es la puesta en marcha en Levinas de una propuesta filosófica crítica contra los supuestos metafísicos del proyecto nacional-socialista y contra toda filosofía incapaz de un juicio moral de tales supuestos.

1. Señala Xolocotzi allí mismo: “Los textos a los que Heidegger hace referencia son *Kant y el problema de la metafísica* y su lección inaugural ‘¿Qué es la metafísica?’, leída en Friburgo el 20 de julio de 1929, ambos textos fueron publicados ese mismo año”.

2. “Je ne peux jamais oublier ce qu’il était en 1933, même s’il ne l’était que pendant une courte période” (Levinas, 1991: 134).

2. LA CUESTIÓN POLÍTICA EN LOS ARTÍCULOS DE *PAIX ET DROIT* EN LO AÑOS 30.

Abordemos los puntos centrales trabajados por Levinas en estos artículos que tendrán un rol central en su reflexión político-metafísica ulterior. Se reconoce en estos textos el intento de plantear un discurso sobre lo político desde categorías filosóficas que expliciten la experiencia del judío amenazado por el antisemitismo del nacional-socialismo. Dice Levinas en un artículo de 1935: “El valor de una verdadera filosofía no se coloca en una eternidad impersonal. Su aspecto luminoso se vuelve sobre los seres temporales que somos nosotros. Su preocupación (*sollitude*) por nuestras angustias forma parte de su divina esencia. El aspecto verdaderamente filosófico de una filosofía se mide por su actualidad” [Levinas, 2006:142]. Apelando a la radicalidad del método fenomenológico, sobre todo en la impostación ofrecida por Heidegger, la pretensión de hacer una fenomenología del antisemitismo, de “la esencia espiritual del antisemitismo”, como rezará el título de uno de estos trabajos, no puede significar simplemente una toma de postura política, una opinión en medio de otras opiniones. La intención de Levinas es explicitar los presupuestos metafísicos del antisemitismo que se traduce en la experiencia omniabarcante del ser y que queda vinculada al paganismo. Afirma Levinas: “El paganismo no es la negación del espíritu, ni la ignorancia de un Dios único [...] *El paganismo es una impotencia radical de salir del mundo*. La moral pagana no es más que la consecuencia de esta incapacidad innata de transgredir los límites del mundo. En este mundo que se basta a sí mismo, cerrado sobre sí mismo, el pagano está encerrado. Lo halla sólido y bastante firme. Lo halla eterno. Él rige sobre sus acciones y su destino” [2006:144].

En el ensayo de 1934 titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas buscará expresar filosóficamente estas ideas a partir de una fenomenología de la temporalidad y la corporeidad propia de la experiencia pagana o hitleriana. Inicia este trabajo señalando lo extraño que resulta para un hombre occidental, sea judío, cristiano, liberal o marxista, una experiencia del tiempo discreto,

continuo, que no admite ninguna iniciativa ni creación, un tiempo irreparable que pesa sobre su destino. En el judaísmo, el arrepentimiento propicia el perdón que repara algo en sí irreparable: un acto del pasado. De este modo “el tiempo pierde su misma irreversibilidad” [1997:9]. En el cristianismo se produce una liberación del tiempo a través de la Cruz. “La salvación que el Cristianismo quiere ofrecer —afirma Levinas— se da a través de la promesa de recomenzar lo definitivo que el flujo de los instantes realiza, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente, de un pasado siempre implicado, siempre puesto en cuestión” [1997:10]. El pensamiento filosófico y político del liberalismo moderno no ha hecho otra cosa que expresar la liberación del hombre del peso de la tradición y de la historia a través de la autonomía de la razón. Incluso el marxismo se considera continuador, en cierto sentido, de los ideales de 1789. La toma de consciencia de la situación social es para Marx mismo “liberarse del fatalismo que ella comporta” [1997:15]. Con el hitlerismo, por el contrario, aparece una concepción irreversible del tiempo, una imposición del presente a partir de la fuerza de arrastre del pasado, de “un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación” [1997:9] y que marca la impotencia del hombre ante el tiempo, al modo del espíritu trágico ante la Moira [1997:9].

Una concepción semejante del tiempo se vincula a un modo específico de experimentar la propia corporeidad. El cuerpo remite a una unión o encadenamiento de la que no podemos escapar, a un sentimiento del yo identificado con el cuerpo. Este sentimiento propone una nueva concepción del hombre. “Lo biológico con todo lo que comporta de fatalidad deviene más que un *objeto* de la vida espiritual, se torna el corazón de ella” [1997:18]. En tal sentido, el hombre no se define más por la posibilidad de interrumpir el instante presente a través de su libertad, sino en aceptar y resignarse sin más a este encadenamiento del yo al cuerpo. Ante esta situación al judío no le quedaba otra opción que sentirse, en expresión de Levinas, “necesariamente enclavado a su judaísmo” y no poder huir de esa condición [2002:103].

La experiencia del tiempo y del cuerpo, se traduce en una visión específica de la sociedad: una comprendida sobre la base de la raza, de modo tal que “si la raza no existe, ¡hay que inventarla!” [1997:20]. Más que una idea, lo que se propaga desde esta visión es la fuerza avasallante del que encarna la raza privilegiada. Si la idea propicia un fenómeno homogeneizante a través de “maestros” que forman una idea universal en la mente de alumnos que, a su vez, se convertirán en maestros de terceros, la fuerza propicia un fenómeno de sometimiento por el cual todos quedan atados a la cabeza. “Aquel que la ejerce —señala Levinas— no se separa de ella. La fuerza no se pierde entre los que la padecen [...] La voluntad de poder de Nietzsche que Alemania moderna encuentra y glorifica no es sólo un nuevo ideal, es un ideal que porta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista” (Levinas, 1997: 23). Levinas parece en estos años querer llevar al extremo la experiencia derivada de la imposibilidad de salir del mundo, en un camino análogo al de Descartes cuando radicalizaba la experiencia de la duda, para atisbar una posible salida de esa situación, para hallar una luz. Este intento queda plasmado en su ensayo *Sobre la evasión* de 1935. En este trabajo —fundamental para comprender la evolución del pensamiento filosófico de Levinas— encontramos por primera vez la vinculación de esta experiencia del encierro y la imposibilidad de salir del mundo con la experiencia del ser. “El ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación” [1982a:69]. Ante la identidad del ser, ante la suficiencia del hecho de ser, lo único que puede afirmarse es “hay el ser” (“*il y a de l'être*” [1982a:69]). Según nuestro autor, la filosofía occidental ha sido incapaz de ir más allá del ser, de atisbar una salida al encerramiento del ser. La salida del esclavo de la caverna, en la alegoría platónica, no ha sido en realidad una salida del ser, porque tanto la caverna oscura como el mundo iluminado se piensan en función de un principio —la luz— que lo abarca y lo engloba todo. La trascendencia que el conocimiento verdadero ofrece, no es suficiente ante el hecho de estar encerrado en el mundo, ante el dolor que este encierro produce.

Hasta qué punto la vulnerabilidad y el dolor producidos por una existencia sin trascendencia implica ya un punto o un resquicio abierto en la totalidad del mundo. “Los grandes dolores —afirma Levinas en 1935— jamás son ciegos. Su dolor es también una luz” [2006:150]. “Dolor” aquí no es una metáfora, sino un término que expresa una excedencia, una desproporción respecto del mundo: la exigencia de una salida más allá del ser. ¿No será necesario que la filosofía dé cuenta de esta excedencia, de este “más allá del ser” que se insinúa en esta experiencia? Es precisamente esta constatación la que lleva a Levinas a trabajar por una filosofía capaz de enunciar este “más allá” y, por tanto, de superar los límites de la ontología. Dice Levinas: “La necesidad de la evasión nos conduce al corazón de la filosofía. Permite renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser” [1982a:74].

3. DE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

El dolor no fue un asunto abordado por Levinas desde la tranquilidad de su estudio. El 9 de junio de 1940 Levinas, siendo suboficial del décimo ejército francés, fue apresado por las tropas alemanas en Ruán, Francia, y enviado a un campo de concentración para militares franceses.³ Se inicia para él el período de cautividad que culminará cinco años después, en 1945. En esos años Levinas puede experimentar en carne propia lo que ya había señalado en sus reflexiones sobre el hitlerismo acerca del enclavamiento a su ser judío: “En las barracas [...] el prisionero israelita reencuentra súbitamente su identidad de israelita [...] Los demás hablaban de reforma, sustitución, liberación —el israelita se sabía en un mundo duro, sin ter-

3. “La bataille de la Somme, engagée le 5 Juin 1940, fut perdue au bout de deux jours. Le général Rommel était à Rouen le 9 juin, et la 10e armée, dans la quelle se trouvait l’adjudant-chef Emmanuel Lévinas, fut encerclée et dut se rendre le 18 juin 1940” [Malka, 2002:81].

nura, sin paternidad, sin ayuda humana. Asumía solo todo el peso de su existencia. Estaba solo con la muerte” [Levinas, 2009a:207]. Levinas asume esta condición judía como punto de partida de su filosofar, como superación de toda forma burguesa de filosofar en calidad de espectador. El ser-judío es ahora pensado como condición ontológica, la facticidad judía como respuesta a la facticidad del *Dasein*.⁴ Es en esta experiencia que se debe comprender el intento levinasiano de superar la ontología.

Los trabajos de Levinas posteriores a los años de cautividad responden a este intento. En ellos se muestra el deseo de describir esta singular facticidad explicitando la diacronía entre el tiempo del ser y el tiempo que libera del ser. Ser judío no significa primordialmente formar parte de una comunidad religiosa determinada ni de un grupo étnico específico. Se trata más bien de la expresión de lo propiamente humano señalada en la posibilidad existencial de estar anclado en el propio cuerpo y de hallar en la cerrazón del ser un lapso en el cual vivir, de aceptar el dolor del enclavamiento a la existencia pero experimentar la posible transformación del sufrimiento supremo en esperanza.⁵ Todo ello, sin embargo, no instintivamente ni inconscientemente porque “no se puede ser judío sin saberlo. Es necesario desear el bien con todo el corazón y, al mismo tiempo, no desearlo simplemente en el elan ingenuo del corazón [...] El judaísmo es una conciencia extrema” [Levinas, 1984:19]. La lectura y meditación de los textos de la Torá constituyeron para Levinas el intervalo idóneo para salir del ser, de ir más allá del cautiverio. En el abandono más absoluto, en la ruptura con todos los vínculos, es posible advertir signos de una elección que precede a la libertad in-

4. “La ‘facticité’ juive, n’est-elle pas autre que la ‘facticité’ d’un monde qui se comprend à partir du présent?” [Levinas, 2002: 103].

5. Dice Levinas: “El prisionero, como un creyente, vivía en el más allá. No ha tomado jamás en serio el cuadro estrecho de su vida. Durante cinco años, a pesar de su instalación, estaba en la situación de poder partir” (Levinas, 2009a:202).

dividual y le da sentido. No es casual que Levinas desarrolle su idea de alteridad, más precisamente de “rostro” a partir de su experiencia como lector del texto sagrado en los años de cautiverio. En un trabajo titulado *Lo escrito y lo oral* dice Levinas: “el escrito [...] me habla, se dirige a mí [...] me viene del exterior y, en algún sentido, me implica, me compromete. Descifrando un escrito yo me encuentro nuevamente en la situación de diálogo” [Levinas, 2009b:209]. En la lectura del texto sagrado, el lector entra en una relación que va más allá del conocimiento, se vincula con alguien que le conoce, alguien que más que un objeto de investigación puede responder de sí y por sí. La relación que se inaugura aquí es precisamente la relación con un rostro. “El rostro —dice Levinas en este texto— no es el conjunto de nariz, boca, ojos, etc. Es todo eso ciertamente pero toma su significación de rostro por la dimensión nueva que abre en la percepción de un ser, es decir, más allá de la percepción [...] Ser presente sin aparecer, es precisamente tener un rostro o hablar” [2009b:199-229].

En ¿La ontología es fundamental?,⁶ un artículo escrito casi en el mismo período que el texto citado anteriormente, Levinas realiza un examen de la “nueva ontología” desarrollada por Heidegger con la intención de mostrar sus posibilidades en la explicitación de la alteridad. Para el filósofo de Messkirch, la condición del *Dasein* se manifiesta permaneciendo “en lo abierto” del ser, no a través de un acto teórico, sino a través de una implicación originaria “en el acontecimiento dramático del ser-en-el-mundo” [Levinas, 1991:15]. Desde esta determinación se realiza la comprensión del ser particular. En efecto, comprender a un ser particular consiste “en ir más allá del ente —a lo *abierto* precisamente— y en percibirlo *en el horizonte del ser*”. Aún cuando Heidegger reconozca en la noción de *Miteinandersein* (ser-con-otro) una diferencia irreductible en la

6. Inicialmente publicado en *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1, enero-marzo 1951. Posteriormente publicado en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [Levinas, 1991].

intelección de otro *Dasein*, esta alteridad es siempre pensada y comprendida desde su relación con el ser. Ahora bien, ¿es suficiente esta concomitancia entre ser y ente para comprender la relación con la alteridad? Para Levinas la relación con la alteridad no se agota en el horizonte del ser. “La alteridad (*autrui*) —señala el filósofo judío— no es primero objeto de comprensión y ulteriormente interlocutor. Las dos relaciones se confunden” [1991: 18]. Esto significa que no es posible abordar al otro sin hablarle, sin invocarle, sin haber aceptado su existencia en tanto ser capaz de responder. “Dicho de otro modo, de la comprensión de la alteridad es inseparable su invocación. Comprender a una persona es ya hablarle [...] Yo no pienso solamente que ella es, yo le hablo [...] Le he hablado, es decir, he omitido el ser universal que ella encarna para atenerme al ser particular que ella es” (1991:18-19). En este contexto aparece nuevamente aparece la noción de rostro, pero esta vez en una línea argumentativa que apunta a explicitar una esfera más originaria que aquella pretendida por el *Dasein*. El rostro no es un ente no sólo porque se sustrae de toda aparición, sino porque la positividad de su significación rompe con el horizonte del ser. En efecto, el rostro no se presenta en un horizonte desde el cual puedo aprehenderlo e interpretarlo. El rostro se expresa, habla, me introduce en una relación en la que hablar y escuchar constituyen una sola realidad, en la que pregunto y puedo ser preguntado. “Antes de toda participación en un contenido común a través de la comprensión” [Levinas 1991:20], el rostro instituye la socialidad a través de una palabra dirigida a otro.

Esta primera “socialidad” asegura que la alteridad no se comprenda a partir del horizonte del ser, sino a partir de la condición única e irrepetible de alguien que se expresa. En un artículo de 1952 titulado *Ética y Espíritu*⁷ Levinas profundiza en esta consideración del lenguaje como invocación: “Hablar es al mismo tiempo conocer

7. Inicialmente publicado en la revista *Évidences* (1952, n. 27), posteriormente incluido en la primera edición de *Difficile liberté* de 1963.

al otro (*autrui*) y darse a conocer a él. El otro no es solamente conocido, es *saludado*. No sólo es nombrado, sino también invocado [...] el otro no se aparece en nominativo, sino en vocativo. Yo no pienso solamente en lo que él es para mí, sino también y al mismo tiempo, incluso antes, en lo que yo *soy* para él” [Levinas, 1984:23]. La relación social que inaugura la palabra procedente del otro es un evento sin violencia, más precisamente, un evento de orden moral que exige el abandono de cualquier forma de violencia. El sujeto como interlocutor de la alteridad, “ha renunciado a toda dominación, a toda soberanía, se expone ya a la acción del otro, en la espera de la respuesta.” [Levinas,1984:22]. El origen de la sociedad es la paz no la guerra, se funda en la responsabilidad por el otro, no en la libertad. La violencia nace de la lógica del tener, del poseer, que sólo puede aplicarse a las cosas. Ella encuentra su límite en la significación del rostro que expresa el mandato de no matarle. El asesinato sólo tiene sentido a partir de un rostro que se resiste a ser reducido a condición de cosa. “La guerra, afirma Levinas, supone la trascendencia del antagonista [...] un ser que aparece en un rostro” [1990:246]. La exigencia moral derivada del rostro precede la libertad y la introduce en el ámbito significativo de la socialidad. Es aquí en donde se muestra para Levinas el aporte del judaísmo a la reflexión filosófica: la explicitación de un sentido que apunta a lo auténticamente humano, es decir, que se reconoce en la paz y en la responsabilidad por el otro. Bajo estos presupuestos se irá preparando la obra *Totalidad e Infinito* de 1961 en cuyo prólogo aparece la intención del autor de restituir al instante la posibilidad de un desfase en el que el sujeto puede ser juzgado por una alteridad, desfase que inaugura un pluralismo que no es la simple división en unidades de una totalidad que termina integrándolas en una especie indiferenciada, sino aquella sociedad originaria abierta en el encuentro del sujeto y el rostro del otro, única vía para una universalidad propiamente humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Caygill, Howard 2002. *Levinas and the political* Cayhill. Londres: Routledge Taylor & Francis Group.
- Levinas, E. 1982a. *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana.
- , 1982b. *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit.
- , 1984. *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel.
- , 1990. *Totalité et infini*. Paris: Livre de Poche.
- , 1991. *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle
1994. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana.
- , 1997. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris: Payot & Rivages.
- , 2002. «Être juif», en *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n.1, p. 103. Jerusalem/Arcueil: Institut d'Etudes Lévinassiennes.
- , 2006. «Épreuves d'une pensée (1935-1939)» en *Cahier de L'Herne: Levinas*, n. 60. Paris: Ed. L'Herne.
- , 2009a. *Œuvres 1: Carnets de captivité et autres inédites*, Paris: Bernard Grasset.
- , 2009b. *Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris : Grasset & Fasquelle.
- Malka, Salomon 2002. *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*, Paris: Jean-Claude Lattès.
- Poirié, F. 1987. *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Paris: Actes Sud.
- Xolocotzi, Ángel 2014. «Ética y ontología como problema [Levinas-Heidegger]», en: J. Medina, J. Urabayen, *Levinas Confrontado*, México D.F.: Porrúa.

LA TEORÍA DEL OTRO EN SARTRE

Luis César Santiesteban

Universidad Autónoma de Chihuahua

La filosofía desde la antigüedad se ha ocupado siempre sea de manera explícita o implícita del tema de la relación con el otro. Mientras para algunos filósofos, esta temática ocupa un lugar marginal, para otros constituye el tema fundamental de su filosofar. Aristóteles, por ejemplo, trata las relaciones interpersonales bajo la égida de la amistad, a la cual dedica dos de los libros que componen la *Ética Nicomáquea*, a saber, VIII y IX. La amistad es una virtud y eso justifica que su tratamiento forme parte de la ética. En la comprensión del mundo de Descartes, el otro se halla ausente, en él sólo hay *res cogitans* y *res extensa*, pero en esa trama no hay lugar para las relaciones interpersonales.

Uno de los filósofos más importantes del siglo XX, Martin Heidegger, se ha hecho acreedor a la crítica de que esta cuestión ocupa sólo un lugar marginal en su obra. Para ello se alega que en *Ser y tiempo* despacha el análisis en ocho páginas y media, y la reflexión sobre el tema languidece con el paso a la llamada *Vuelta*. Los desarrollos realizados por Heidegger sobre la relación con el otro, más allá de su contenido, enfrentan la crítica de haber relegado esta cuestión a un segundo plano. Otro gran pensador francés del siglo XX, Emmanuel Levinas, considera la totalidad de la historia de la ontología, traspasada por un déficit de la relación con el otro, un olvido del otro, y a ello atribuye la crisis de esta forma de filosofía, y en general, de la época actual. La crítica que endereza a este pensamiento totalizador, la hace en nombre de la exterioridad, es decir, la ética.

Aquí nos ocuparemos de otro filósofo contemporáneo de Heidegger, y de quien recibe además gran influencia, el existencialista francés Jean-Paul Sartre. El existencialismo es una filosofía que surge en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, y es, en gran

medida, reflejo de esas circunstancias. Como su nombre lo indica, el “existencialismo” trata de reivindicar la existencia, frente a la filosofía idealista, en la que el individuo se diluye en favor de la totalidad. Se trata de una época de crisis, la experiencia de la guerra conlleva una pérdida de mundo, de fe en el hombre, este se siente embargado por la desesperanza y el desencanto. En su *Introducción a la fenomenología* Ferdinand Fellmann señala: “Su obra [Sartre] describe la situación de un hombre que ha perdido la familiaridad con el mundo y se ve entregado a la contingencia de su existencia”[2009: 115].

Mientras Heidegger habla de tres estructuras fundamentales de ser del ente, a saber: *Dasein*, útil y cosa, Sartre las reduce a dos: ser en-sí, y ser para-sí. La primera se caracteriza por una plétora de ser, y corresponde a las cosas, la segunda por una manquedad ontológica, y es propia del hombre. El para-sí no es simplemente lo que es, sino que a diferencia del en-sí, no es idéntico consigo mismo. Es lo que no es, y no es lo que es, es decir, está transido de negatividad.

En su filosofía, la teoría del otro representa, sin duda, uno de los aspectos más audaces y originales. El libro *El ser y la nada* consta de cuatro secciones o partes, de las cuales, toda la tercera parte está dedicada al tema de la relación con el otro. Ahí se trata de la mirada como el *medium* fundamental de nuestra relación con el otro, pero también del cuerpo, del amor y del sexo. Estos son los temas de los que trataremos de dar cuenta en lo que sigue, por lo que nuestra indagación se ciñe a los desarrollos realizados por el filósofo en esta obra.

Pero antes de pasar a abordar los desarrollos realizados por el filósofo acerca de la mirada nos detendremos en el tratamiento que hace del solipsismo. En efecto, con vistas a dar cuenta de la existencia del otro Sartre se confronta en primer lugar con el problema del solipsismo. Concede que la filosofía en los siglos XIX y XX ha dado un paso adelante por lo que hace a la superación del solipsismo, con la salvedad de que persiste en sus planteamientos la tendencia a abordar la relación con el prójimo por la vía del conocimiento [Sartre, 1989 : 262].

Pasa revista a tres de los filósofos más destacados para ilustrar su reflexión: Husserl, Hegel y Heidegger, los cuales son, a su vez, las principales fuentes de inspiración de la obra. En lo que sigue trataremos de exponer sus desarrollos de manera resumida, en el orden arriba establecido.

A pesar de reconocer en la teoría de Husserl un adelanto respecto de las teorías clásicas, permanece según Sartre, cautivo del solipsismo: “[...] tiene el puro valor de un contenido de concepto unificador: vale en y por el mundo, sus derechos se limitan al mundo, y el prójimo está fuera del mundo por naturaleza” [Sartre, 1989: 263]. Husserl, por otra parte, se veda la posibilidad de comprender lo que puede significar el ser extramundano del prójimo, ya que define el ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar. Imposible hacer más claramente del conocimiento la medida del ser [Sartre, 1989: 263]. “Husserl responde al solipsista que la existencia del prójimo es tan cierta como la del mundo [...] La existencia del mundo se mide, añadirá, por el conocimiento que tengo de él: no puede ocurrir de otro modo con la existencia del prójimo” [Sartre, 1989: 263s.].

Como se sabe, Sartre considera superflua la existencia del ego trascendental de Husserl, y en otro tiempo, llegó a considerar que si prescindía del Ego trascendental se encaminaría *ipso facto* a la demostración de la existencia del prójimo. “Pero, en realidad, aunque sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo” [1989: 264].

A juicio de Sartre, Husserl cae presa de un solipsismo inconfesado. Si la existencia del mundo se mide por el conocimiento que tengo de él, y eso vale para el prójimo, es decir, la existencia del prójimo se mide por el conocimiento que tengo de él, cae Husserl en una aporía. Además, Husserl considera al otro sólo como un momento de la construcción egológica del mundo trascendental.

El espacio que le dedica a Hegel es más amplio que el consagrado a Husserl. Para Sartre, el ser de mi conciencia es irreductible

al conocimiento, dicho de otra manera, mi ser desborda lo que yo pueda saber de él: “La solución que Hegel da al problema, en el primer volumen de la *Fenomenología del Espíritu*, nos parecerá realizar un progreso importante en relación a la que propone Husserl. La aparición del prójimo no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi “ego” empírico, sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí” [Sartre, 1989: 264].

Sartre rechaza vehementemente que la conciencia concreta pueda ser definida en términos de conocimiento.

Así, el “momento” que Hegel denomina el ser para el otro es un estadio necesario del desarrollo de la conciencia de sí; el camino de la interioridad pasa por el otro [Sartre, 1989: 265].

La intuición genial de Hegel consiste aquí en hacerme depender del otro en mi ser. Yo soy- dice- un ser para sí que no es para sí sino por medio del otro [Sartre, 1989: 266].

Así, el solipsismo parece definitivamente puesto fuera de combate. Al pasar de Husserl a Hegel, hemos realizado un progreso inmenso [Sartre, 1989: 266].

Y, sin embargo, el planteamiento hegeliano, desde la perspectiva de Sartre, se queda corto, en tanto que su explicación se da en el plano del conocimiento. La cuestión del otro es reducida a un problema de conocimiento. El otro es sólo un vehículo de la conciencia para transitar de la certeza de sí a la verdad. El común denominador de estas dos teorías es el conocimiento como medida del ser.

Además, Hegel duplica la separación de la existencia individual de una manera totalitaria.

A fin de salvar la postura solipsista, se impone para Sartre, plantear la relación con el prójimo, en términos de ser a ser, y no en términos de conocimiento. La apertura hacia el otro no es, en primer término, cognoscitiva, sino ontológica. Lo ontológico debe representar el fundamento de sus posteriores análisis fenomenológicos. El filósofo francés concede que Heidegger satisface esta exigencia.

Reconoce pues de manera tácita que Heidegger deja atrás el solip-sismo que caracteriza a sus antecesores. Cabe mencionar que Sartre traduce *Dasein* por realidad humana, asimismo, traduce el existencial heideggeriano *Mitsein* por “ser con”: “Así la característica del ser de la realidad humana es ser su ser *con* los otros” [Sartre, 1989:273].

Demostrar la existencia del prójimo, plantearse si existe o no, es para Heidegger un falso problema: el mundo y el otro existen cooriginariamente con el *Dasein*. En cierto modo, la expresión estar arrojado al mundo, implica estar arrojado a los otros, que forman parte de ese mundo.

Mientras que la relación con el prójimo en Husserl y Hegel se halla dominada por el reconocimiento, la lucha y la reciprocidad, en Heidegger, según Sartre, connota más bien una especie de lateralidad: “Nuestra relación no es una oposición de frente, sino más bien una interdependencia *de lado*” [Sartre, 1989: 274].

El planteamiento heideggeriano del *Mitsein*, deriva en el fenómeno del impersonal. Cada uno es otro y nadie es sí mismo. Por esa razón, la realidad humana que se relaciona con otro para-sí, ya ha sido usurpado previamente de su ser, por el uno o impersonal, y no se trata por lo tanto de una relación de un sí mismo con otro sí mismo.

Lo que Sartre le reprocha a Heidegger, es que no da cuenta de la existencia concreta, óptica del prójimo, es decir, se mueve en un plano ontológico, y lo que es más, en cierto modo hace imposible el tránsito de lo ontológico a lo óptico. Eso que vale en general para toda su filosofía, se resiente particularmente en el tratamiento de las relaciones interpersonales: “Así, la existencia de un ‘ser con’ ontológico y, por ende, a priori, haría imposible toda conexión óptica con una realidad-humana concreta que surgiera para sí como una trascendencia absoluta” [Sartre, 1989: 277]. Según Sartre, en Heidegger aún permanece un idealismo escondido.

La crítica de Sartre a Heidegger remata con la idea de que en su planteamiento la realidad humana permanece confinada a la soledad, a pesar del carácter extático de la existencia, el cual no parece

hacer ninguna mella en su aislamiento. El otro se revela intrascendente para la existencia de la realidad humana. Además, en Heidegger pasa a segundo término lo concreto del otro ante la estructura general del *Mitsein*.

La lectura que hace Sartre de Heidegger, por lo que hace a la relación con el otro, capta con suma lucidez el alcance del planteamiento heideggeriano en torno al *Mitsein*. Su comentario deja ver una comprensión adecuada del planteamiento heideggeriano, pero una vez realizada su exposición, que no es exhaustiva sino compendiada, el filósofo francés se declara insatisfecho con el planteamiento heideggeriano. Sartre no se refiere, por ejemplo, en sus desarrollos, a las dos formas de solicitud, a saber, la solicitud sustitutiva y la anticipativa, enunciadas por el filósofo alemán. Por otra parte, los desarrollos sobre el *Mitsein*, no se limitan a ser expositivos, sino que son completados con un talante crítico: “Esta vez se nos ha dado efectivamente lo que pedíamos: un ser que implica en su ser el ser del prójimo. Y, sin embargo, no podríamos considerarnos satisfechos. En primer lugar, la teoría de Heidegger nos ofrece más bien la indicación de la solución por encontrar que esa solución misma” [Sartre, 1989: 277].

La teoría del otro de Heidegger se queda corta, a juicio del filósofo francés, pues pese a sortear el problema del solipsismo, la realidad humana queda confinada a la soledad.

Una vez realizada la exposición y crítica de la teoría sobre el otro en Husserl, Hegel, y Heidegger, el filósofo francés se apresta a esgrimir su propia teoría. El primer aspecto, que hace valer Sartre, para afianzar su análisis de la relación con el otro es la mirada.

I. LA MIRADA

Si la crítica de Sartre se dirige a las tentativas de explicar la relación con el otro en términos de conocimiento, y su consiguiente recaída en el solipsismo, es de esperar que los desarrollos que presenta en

torno a la mirada y el cuerpo, representen una superación de las posiciones anteriormente mencionadas y documenten la relación de ser a ser por él propuesta, como la relación fundamental.

Si bien la objetividad es una de las formas que adopta mi relación con el otro, ella no agota mi relación con él. En la objetividad doy razón del otro en términos de conocimiento: “En otros términos, se ha enfocado generalmente el problema del prójimo como si la relación primera por la cual el prójimo se descubre fuera la objetividad, es decir, como si el prójimo se revelara primero —directa o indirectamente a nuestra percepción” [Sartre, 1989: 281].

Frente a eso, Sartre hace valer una forma de relación sustancialmente diferente, que denomina relación fundamental: “[...] su esencia debe referirse a una relación primera de mi conciencia con la del prójimo, en la cual éste debe serme dado directamente como sujeto, aunque en unión conmigo, y que es la relación fundamental, el tipo mismo de mi ser-para-otro” [1989: 282].

En la captación del otro como objeto, estoy en una relación de conocimiento con él. Pero hay otro tipo de relación, en la que el otro se me aparece como sujeto, que Sartre designa la relación fundamental. Si la relación con el otro se redujera a la objetividad su existencia sería conjetural y no probable.

Lo que hace del otro un hombre, es que el mundo ya no existe sólo para mí, ya no está centrado en mí, sino que el otro compite conmigo respecto a mi campo de percepción: “La aparición del prójimo en el mundo corresponde pues a un deslizamiento coagulado de todo el universo, a un descentramiento del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo” [Sartre, 1989: 284]. El otro con su sola presencia opera un redireccionamiento del mundo hacia él.

Ahora bien, si lo que define al prójimo es el hecho de que me mira, es menester dar cuenta de la mirada. ¿Cómo se relacionan los ojos con la mirada? Evidentemente no hay mirada sin ojos, pero la mirada no se asimila, sin más, a los ojos. La mirada va más allá de los ojos, es algo que los ojos proyectan, irradian, pero ¿qué es exactamen-

te? “[...] mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre el fondo de destrucción de los ojos que >me miran<: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos” [Sartre, 1989: 286]. La captación de la mirada del otro interfiere en la percepción de sus ojos.

En la captación de la mirada hago abstracción de los ojos: “Nunca encontramos bellos o feos unos ojos ni nos fijamos en su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos, parece ir por delante de ellos” [Sartre 1989: 286].

La mirada es una proyección de los ojos, no los ojos mismos, y por así decir, en la captación de la mirada, hago abstracción de los ojos: “La mirada del otro, enmascara sus ojos, parece ir por delante de ellos” [Sartre, 1989: 285]. La mirada es una irradiación de los ojos. Por otra parte, el caer presa de una mirada, interfiere en nuestra percepción del mundo, si somos mirados cesa nuestra percepción del mundo.

Uno de los aspectos que pone de relieve el filósofo francés es que la mirada del otro me capta siempre en el mundo, y eso quiere decir, en una trama de utensilios, y no es en absoluto concebible una mirada que me capte haciendo abstracción del mundo, del que forman parte los utensilios de que hago uso: “Captarme como visto, en efecto, es captarme como visto *en el mundo* y a partir del mundo. La mirada no me recorta en el universo; viene a buscarme en el seno de mi situación y no capta de mí sino relaciones indescomponibles con los utensilios; si soy visto como sentado, debo ser visto como sentado-en-una-silla; si soy percibido como inclinado, lo soy como ‘inclinado-hacia-el-ojo-de-la-cerradura’, etc.” [Sartre, 1989: 291].

Mediante la irrupción del otro pierdo mi posición central. De repente ya no soy el único centro, el otro es también centro. Las cosas gravitan ahora en torno suyo. El otro representa una pérdida de mundo para mí. En este punto es preciso advertir algo que tienen en común Sartre y Heidegger: ambos ven al otro como una amenaza. Mientras para Heidegger el otro es una amenaza para que yo sea mí mismo, para Sartre el otro me despoja del mundo. Esta relación con el otro ya de suyo hostil, se ve agudizada con su ulterior análisis,

según el cual cuando el otro me ve, me convierte en objeto. Pero mi condición de ser objeto no es irreversible, sino que la puedo revertir cuando veo al otro, en ese momento lo convierto en objeto, y yo me constituyo en sujeto, de manera que se verifica una especie de esgrima ocular.

El otro niega mi libertad y limita mi radio de acción. Lo que me separa del otro, no es tanto el cuerpo, sino la incompatibilidad de dos centros de conciencia.

Asimismo, estar expuesto a la mirada del otro, es estar a merced de juicios, opiniones que el otro se hace de mí, sin que yo pueda oponer nada en contra.

Esta circunstancia de estar a merced del otro a través de la mirada, por así decir, de ser presa de la libertad del otro, Sartre la designa como “esclavitud”, misma que es ontológica. También es por la mirada del otro que soy instrumentalizado por una libertad, ante la que estoy inerte, y que Sartre denomina “estar en peligro”. Dicho “estar en peligro” es una estructura fundamental de mi ser para otro.

Toda esa porción de mi ser que el otro, por así decir, se (apropia) anexiona, ya no está en mis manos, me es por así decir, expropiada, hacia algo ignoto, que Sartre llama, la dimensión de lo no-revelado.

A fin de que el otro se erija como mirada, tiene que detentar la investidura de sujeto.

La mirada del otro es interpretada por Sartre como objetivadora y alienante. Esta mirada irrumpe subitamente en mi mundo. Pero este proceso objetivador y alienante al que soy sometido por la mirada del otro no es, por así decir, irreversible. Yo, por mi parte, me repongo, me rehago y puedo rebajar la subjetividad del otro a objeto, en tanto le dirijo una mirada. “Así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo” [Sartre, 1989: 283s.]. Ahora todo ese mundo que me pertenecía de manera exclusiva, se agolpa hacia el otro.

Que el otro es para mí objeto, no significa otra cosa sino que es blanco de mi percepción, es algo dado a mi percepción. Pero junto a la existencia del prójimo-objeto, Sartre reconoce también, la

existencia del prójimo-sujeto: “Mi vinculación fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente *de ser visto* por el prójimo” [Sartre, 1989: 285].

En la revelación y por la revelación de mi ser objeto para otro debo captar la presencia de su ser objeto. Pues, así como el prójimo es para mí sujeto un objeto probable, del mismo modo yo no puedo descubrirme convirtiéndome en objeto probable a no ser para un sujeto cierto [Sartre, 1989: 285].

Yo no puedo ser objeto para un objeto, eso es imposible. Mi estatuto de objeto postula un sujeto. Así, la constatación de mí como objeto me conduce a un sujeto y radica en la circunstancia de ser visto por él. Lo que constituye al otro como sujeto-prójimo es, ante todo, que posa su mirada sobre mí. Lo que da al prójimo el estatuto de sujeto es el hecho de que soy-visto por él. Ser visto y sujeto, son dos realidades que forman parte del mismo fenómeno. Una vez que deja asentado esto, Sartre procede al análisis fenomenológico de la mirada. “Basta que otro me mire para que yo sea lo que soy” [Sartre, 1989: 290].

Sartre explica la caída original, por la sola existencia del otro, mediante cuya presencia se revela mi eventual ser objeto y la revelación de un afuera.

La mirada del otro da al traste con mi trascendencia: “Capto la mirada del otro en el propio seno de mi *acto*, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades” [Sartre, 1989: 291]. “En efecto, estas posibilidades que *soy* y que son la condición de mi trascendencia, siento por el temor, por la espera ansiosa o prudente, que se dan en otra parte a otro como debiendo ser trascendidas a su vez por las propias posibilidades de él” [Sartre, 1989: 291]. “Y el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida”. “Sin duda, soy siempre mis posibilidades, en el modo de la conciencia no-tética (de) esas posibilidades” [Sartre, 1989: 291].

Esta es, sin duda, una paráfrasis del pensamiento de Heidegger de que el hombre está arrojado a sus posibilidades, y por tanto, no

crea esas posibilidades *ex-nihilo*. En otra parte, Heidegger señala que el hombre está siempre a la zaga de sus posibilidades, es decir, no es su fundamento.

La mirada del otro hace cualificaciones de mi ser, las cuales me son sustraídas hacia un terreno ignoto, sobre el que no tengo ningún control: “Ser mirado es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles, en particular, de apreciaciones de valor” [Sartre, 1989: 296]. “Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como “esclavos”, en tanto que nos aparecemos a otros” [Sartre, 1989: 295].

Estos desarrollos acerca de la mirada que se suceden uno a otro, como en cascada, y que van escalando en dramatismo, desembocan en la determinación que hace Sartre de mi ser-para-otro como un “estar en peligro” y “esclavitud” y ello no como una eventualidad, sino como una estructura fundamental de mi relación con el otro.

Al hecho de estar inerme ante el otro, respecto de las cualificaciones y juicios que puede hacer de mí, es decir, a la circunstancia de que no puedo hacer nada en contra de esa constelación, la llama Sartre, “esclavitud”. Mientras que “estar en peligro” se refiere a la negación que hace el otro de mi trascendencia, en tanto la convierte en un medio para su libertad. “Esclavitud” y “estar en peligro” constituyen dos notas de la relación con el otro, que documentan la carga negativa que posee dicha relación. No deben ser interpretadas de ninguna manera como metáforas, sino que ambos fenómenos son ontológicos, y aluden al carácter inexorable que asume mi relación con el otro, en el primer caso, en tanto que no puedo escapar al hecho de ser objeto de juicios, cualificaciones, y hasta estigmatizaciones por parte del otro. En el segundo caso, el estar en peligro tiene que ver, con el hecho que la sola irrupción del otro amenaza mi trascendencia, al ser susceptible de ser trascendida por él.

La prueba de que lo primario es el ser sujeto del prójimo, antes que objeto, reside en que el análisis de Sartre de la mirada comienza con el *factum* de mi ser visto. “El prójimo no nos es dado en modo

alguno como objeto. La objetivación del prójimo sería el hundimiento de su ser mirada” [Sartre, 1989: 296]. En ese sentido Peter Kampits señala acertadamente lo siguiente: “Por eso mi mirada, que se dirige al otro, puede ser principalmente una reacción. De manera ontológica y principal precede lo que Sartre designa como sujeto de los otros, a mi mirar a otros” [Sartre, 2004: 65]. La subjetividad del otro es anterior a su ser objeto. “La objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro confiriendo al otro un ser para mí” [Sartre, 1989: 296].

Lo que define al prójimo es su ser sujeto. ¿Qué es el prójimo pues? “En primer lugar, es el ser hacia el cual no vuelvo mi atención. Es aquel que me mira y al que yo no miro aún; aquel que me entrega a mí mismo como no-revelado” [Sartre, 1989: 297]. Pues si yo lo miro con atención lo convierto en objeto, y su mirada se difumina, y yo me erijo en sujeto ante él. “El prójimo tampoco podría ser algo a lo que yo apuntaría por medio de mi *atención*: si, en el surgimiento de la mirada ajena, yo atendiera a la mirada o al otro, solamente lo podría hacer considerándolo *como objeto*, pues la atención es dirección intencional hacia objetos” [Sartre, 1989: 296].

Desde el momento que yo dirijo mi atención hacia el otro, lo convierto en objeto, pues la atención es dirección intencional hacia objetos. Yo sólo puedo ser objeto para un sujeto, nunca para un objeto: “Así, el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser por el cual gano mi objetividad”, “Y está dado no como un ser de mi universo, sino como sujeto puro.” [Sartre, 1989: 298].

Cuando soy objeto de la mirada del otro, dado que en ese lapso el otro no puede ser objeto para mí, pues eso diluiría su estatuto de sujeto, ¿qué es lo que experimento de él? Su libertad y su conciencia. Lo que detenta el otro como sujeto, y que lo hace, por así decir, provisionalmente refractario a convertirse en objeto, es su libertad y su conciencia.

La presencia del prójimo a través de su mirada, desmundaniza el mundo, pues hace que el mundo se me sustraiga. Mi mundo se desdibuja, se desarticula en presencia del otro.

“El hecho del prójimo es incontestable y me alcanza en mi pleno meollo. Lo realizo por el *malestar*; por él estoy perpetuamente en peligro, en un mundo que es este mundo y que, no puedo más que presentir” [Sartre, 1989: 303].

En la mirada se produce una especie de desdibujamiento del que mira, la mirada pasa a primer plano, y los rasgos físicos pasan a segundo plano, como un trasfondo: “... la *mirada*, como lo hemos mostrado, aparece sobre el fondo de destrucción del objeto que la pone de manifiesto. Si ese transeúnte gordo y feo que avanza hacia mí con paso saltarín de pronto me mira, adiós su fealdad, su obesidad y sus saltitos” [Sartre, 1989: 304]. La patentización de la existencia del otro me está dada, en cuanto sujeto, no como objeto.

2. EL CUERPO

En Sartre el problema del prójimo lleva al del cuerpo. El otro no es etéreo sino que está dotado de cuerpo. Como vemos, su análisis del otro lo desglosa en la mirada y el cuerpo.

En el análisis de la relación con el prójimo, se le impone a Sartre la elucidación del cuerpo, como una dimensión que hay que tratar a fin de precisar conceptualmente dicha relación.

Lo primero que pone al descubierto Sartre, es una especie de extrañamiento del propio cuerpo. A estas reflexiones subyace el hallazgo heideggeriano que Sartre hace suyo del ser-en-el-mundo. No hay pues, por una parte conciencia, y por otra mundo que hay que anexarle luego penosamente, para posteriormente fraguar su posible comunicación. En el mundo en que se halla el para-sí, hay otros y utensilios.

Por otra parte, el hilo conductor de su reflexión sobre el cuerpo es la noción de contingencia. En cambio, en Nietzsche, por ejemplo, la reivindicación del cuerpo se da en el marco de un alegato en contra de la metafísica, que se ha caracterizado por un menosprecio

de él. Vemos pues que la respectiva comprensión del cuerpo está en consonancia con el talante de su filosofía.

El para-sí es aquel ser que no es fundamento de su ser, es decir, es contingente, y eso vale también para el cuerpo. El cuerpo no existe pues como fundamento de sí mismo.

“[...] es enteramente contingente que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser” [Sartre, 1989: 335]. “Esta doble contingencia que encierra una necesidad, es lo que hemos llamado la facticidad del para sí.” En el para-sí el cuerpo acusa su facticidad, en el sentido sartreano.

En una primera determinación caracteriza el cuerpo como una contingencia: “En este sentido, podría definirse el cuerpo como *la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma*” [Sartre, 1989: 336]. Que el cuerpo es la necesidad que adopta mi contingencia, significa que para poder actuar en el mundo necesito de mi cuerpo; pero su contingencia se me revela en el hecho que yo no he creado mi cuerpo, no soy su autor.

El cuerpo es, por así decir, el vector del para-sí: “En tanto que tal, el cuerpo no se distingue de la situación del para sí, puesto que, para el para-sí, existir y situarse son una sola y misma cosa” [Sartre, 1989: 336]. El cuerpo constituye, por así decir, su anclaje en el mundo. La situación, por su parte, no es algo hacia lo que el para-sí se comporta teóricamente, es decir, no es un simple dato de percepción, sino se relaciona con ella de manera práctica, para decirlo en terminología sartreana, es trascendida hacia sí mismo: “[...] de la naturaleza misma del para-sí deriva necesariamente que el para sí sea cuerpo, es decir, que su nihilizador escaparse del ser se haga en la forma de un comprometerse con el mundo” [Sartre, 1989: 336s.]. El cuerpo es lo que posibilita que el para-sí se enfrasque con el mundo de manera práctica. El complejo de utensilios apunta a un cuerpo, y no al revés. El cuerpo emerge del complejo de utensilios. El esquema del conjunto respeccional lo toma prestado de Heidegger, pero mientras Heidegger hace terminar la remisionalidad en el umbral del *Dasein*, en Sartre va a parar al cuerpo: “Lejos de que el

cuerpo sea *para nosotros* primero y nos debe las cosas, son las cosas-utensilios las que, en su aparición originaria, nos indican nuestro cuerpo” [Sartre, 1989: 352].

Pero la ocupación con el mundo, me lleva de la evidencia de mi cuerpo a un extrañamiento de él.¹ La absorción en el mundo está en relación directa con una desatención del cuerpo: “En cierto sentido, el cuerpo es lo que soy inmediatamente, en otro sentido, estoy separado de él por el espesor infinito del mundo; me es dado por un reflujo del mundo hacia mi facticidad, y la condición de ese reflujo perpetuo es un puro trascender” [Sartre, 1989: 352]. El mundo se interpone, por así decir, entre yo y mi cuerpo. En la medida en que convierto el cuerpo en un instrumento para hacer uso de los utensilios, constituyendo siempre el centro de gravitación del complejo de utensilios: “el cuerpo es perpetuamente lo trascendido” [Sartre, 1989: 353]. “Este algo dado que soy sin haber de serlo —sino en el modo del no serlo— no puedo captarlo ni conocerlo, pues es doquiera tomado de nuevo y trascendido, utilizado para mis proyectos, asumido” [Sartre, 1989: 354].

Mi cuerpo es reclamado por el complejo de utensilios, y es arrastrado en una dinámica en la que no se trata de conocerlo o captarlo, sino de empuñarlo a fin de que la empleabilidad del utensilio sea expedita: “Desde este punto de vista, el cuerpo, es decir, eso dado

1. Michel Onfray inscribe a Sartre dentro de la tradición platónica caracterizada por una hostilidad al cuerpo. Para documentar esta tesis refiere la indiferencia del filósofo francés hacia el acto sexual, y hacia la comida, así como el descuido por su aseo personal durante su cautiverio. Según Onfray, este desprecio por su propio cuerpo se trasmina en su análisis del cuerpo realizado en *El ser y la nada*: “El desprecio de su propio cuerpo va acompañado, como es natural, por un desprecio del cuerpo en general. Cuando analiza esta realidad esencial en *El ser y la nada*, no deja de recurrir a ejemplos elocuentes: una pierna enferma, ojos disecados por los médicos, un cuerpo destruido por una bomba, un brazo roto, un cadáver, una gastralgia, dolor de cabeza, de estómago, de los dedos, de los ojos.” [Onfray, 1989: 186] (La traducción es mía).

imposible de captar, es una condición necesaria de mi acción”. El complejo de utensilios empalma con mi cuerpo. Este no es un objeto de conocimiento, sino de acción, está emplazado en una trama práctica en el mundo.

Es necesario señalar, que Sartre reserva la expresión “enmedio del mundo” para referirse al cuerpo, mientras que “ser-en-el-mundo” la utiliza para designar al “para-sí.”

Por otra parte, el cuerpo se remonta a un origen, a un nacimiento, tiene un pasado, es el presupuesto de toda acción en el mundo. Un hombre étéreo no tiene necesidad de actuar en el mundo. “Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: esto es *el cuerpo*, así es *para mí*” [Sartre, 1989: 354].

Mi anclaje en el mundo está dado por mi cuerpo. Este, a su vez encarna en una raza, en una nacionalidad, en un carácter. De esa trama emerge mi libertad, que es siempre en situación.

Con todo lo anteriormente expuesto, Sartre documenta la afirmación apuntada inicialmente, en el sentido de que el cuerpo es la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. En virtud del cuerpo, de la nacionalidad, del carácter, de la raza, se recortan las posibilidades de mi existencia, desperfilándose unas y delineándose otras. El cuerpo es el contorno del mundo y de mi existencia: “No es, pues, en modo alguno una adición contingente a mi alma, sino, por el contrario, una estructura de mi ser y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia *del mundo* y como proyecto trascendente hacia mi futuro” [Sartre, 1989: 354s.]. Mi cuerpo es aquello que no puedo captar, ya que no forma parte de los objetos del mundo que conozco y utilizo.

A fin de precisar la relación entre la conciencia y el cuerpo, para decirlo de manera inequívoca, Sartre señala lo siguiente: “Sería preciso decir, más bien, sirviéndose del verbo existir como de un transitivo que la conciencia existe su cuerpo. Así, la relación entre el cuerpo-punto-de-vista y las cosas es una relación objetiva, y la relación entre la conciencia y el cuerpo es una relación existencial”

[Sartre, 1989: 356]. “En una palabra, la conciencia (del) cuerpo es lateral y retrospectiva; el cuerpo es lo *descuidado*, lo silenciado, y sin embargo, aquello que ella *es*” [Sartre, 1989: 357].

La conciencia de la realidad de mi cuerpo es algo implícito. El cuerpo es una realidad tácita. El cuerpo es lo no-atendido, mientras me entrego al trato con los utensilios. Es, para decirlo en terminología heideggeriana, lo *atemático*: “En el nivel reflexivo en que nos hemos colocado, es decir, antes de la intervención del para-otro, el cuerpo no explícita y temáticamente dado a la conciencia” [Sartre, 1989: 363].

2.1. El cuerpo para-otro

Mi cuerpo es la contingencia en que se ha materializado el para-sí. Pero mi cuerpo no lo vivo en un encapsulamiento conmigo mismo, sino que está expuesto a los otros con los que comparto el mundo: “Pero el cuerpo conoce las mismas vicisitudes que el propio para sí: tiene otros planos de existencia. Existe también para otro” [Sartre, 1989: 365].

El acto de ir al médico, supone que el me conoce mejor que yo, él detenta una autoridad científica que le autoriza a hablar de mi cuerpo de una forma que yo no soy capaz. “Hemos mostrado en el capítulo anterior que el cuerpo no es lo que pone de manifiesto primeramente el prójimo para mí” [Sartre, 1989: 365s.].

En primer lugar, el prójimo no se revela a mí, como cuerpo, pues de ser así, sería una relación cosificante, meramente exterior. Como hemos visto, el prójimo se me aparece, en primera instancia, como lo que hace de mí un objeto, es decir, su ser sujeto, ulteriormente, de manera reactiva, me erijo en sujeto, convirtiendo al prójimo en objeto. La aparición del prójimo como cuerpo corresponde pues a una etapa posterior a su desvelamiento como sujeto.

La argumentación del filósofo discurre de la siguiente manera: El complejo de utensilios, postula un usuario, que no soy yo, es el prójimo. Esos utensilios reclaman ser empuñados por un prójimo-cuerpo. El prójimo-cuerpo es el punto de referencia del complejo de

utensilios que compite conmigo como cuerpo-punto de referencia. El prójimo adopta la forma de trascendencia trascendida, es decir, que en su calidad de cuerpo, lo puedo utilizar para mis propios fines: “Así, los objetos de mi mundo indican lateralmente un centro-de-referencia-objeto que es el prójimo” [Sartre, 1989: 367].

Una primera determinación del cuerpo ajeno está dada en función del complejo de utensilios al que apuntan de manera demostrativa, y hay que decirlo, están cortados a la medida de su cuerpo.

Los desarrollos sobre el cuerpo que realiza Sartre no se agotan en el contexto de la trama de utensilios, sino que los lleva más lejos al conectarlos con el tema de la contingencia y el psiquismo. “Ese cuerpo ajeno, en tanto que yo lo encuentro, es el develamiento, como objeto-para-mí, de la forma contingente que la necesidad de esa contingencia asume” [Sartre, 1989: 370].

El cuerpo es una entidad cargada de psiquismo, es psiquismo. “El cuerpo es el objeto psíquico por excelencia, *el único objeto psíquico*” [Sartre, 1989: 373].

El filósofo intercala algunas reflexiones sobre el carácter, con el propósito de ahondar en el tema del cuerpo. El carácter está, por así decir, fundido en el cuerpo, no se puede discernir una cosa de la otra, de ahí que la fisonomía de a conocer un carácter. “El cuerpo para otro es el objeto mágico por excelencia” [Sartre, 1989: 377].

Las reflexiones sobre el cuerpo que cierran este apartado, al enunciar la madeja inextricable entre materia y psiquismo dejan ver el carácter misterioso del cuerpo. Pero Sartre se niega a remitir este misterio a una instancia trascendente, y en su lugar lo deja referido a una dimensión inmanente. Por más que se esgriman tesis sobre el cuerpo su existencia permanece rodeada de misterio.

2.2. La tercera dimensión ontológica del cuerpo

Mi cuerpo no sólo existe para mí, como algo que atesoro y preservo de los otros, no es refractario a la mirada de los otros, sino que está

a la vista de los demás: “Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo. Esta es la tercera dimensión ontológica de mi cuerpo” [Sartre, 1989: 377]. Con la irrupción de la mirada del otro surge el afuera de mi cuerpo, y su consiguiente cosificación: “El choque del encuentro con el prójimo es una revelación en vacío, para mí, de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el otro” [Sartre, 1989: 378].

El efecto de la mirada del otro sobre mí tiene un alcance alienador. En el momento en que mi cuerpo está expuesto a la mirada del otro, es susceptible de cualificaciones, que ya no están bajo mi control, ya no me pertenecen. Soy por así decir, alienado de mi cuerpo.

El cuerpo para-el-otro es una faceta de nuestro cuerpo que se nos sustrae, que se nos hurta.

“Mientras que el cuerpo existido es inefable” [Sartre, 1989: 380].

3. LAS RELACIONES CONCRETAS CON EL PRÓJIMO

En los desarrollos precedentes ya se había insinuado el carácter que asume la relación con el otro, pero ahora aparece de manera explícita e inequívoca, a saber, la tónica de la relación con el otro es el conflicto: “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” [Sartre, 1989: 389]. El lenguaje usado por Sartre, como objetivación, alienación de mis posibilidades, estar en peligro, esclavitud, dejaban asomar lo que campea en la relación con el otro, pero ahora ya no hay lugar a dudas, el filósofo lo dice con todas sus letras. “Así, mi proyecto de recuperación de mí es fundamentalmente proyecto de reabsorción del otro. Empero tal proyecto debe dejar intacta la naturaleza del otro” [Sartre, 1989: 389]. “El otro, siendo fundamento de mi ser, no podría diluirse en mí sin que ser-para-otro se desvaneciera” [Sartre, 1989: 390]. “En este sentido, el amor es conflicto. Hemos señalado en efecto, que la libertad ajena es fundamento de mi ser” [Sartre, 1989: 391].

Pero si el fundamento de mi ser descansa en la libertad ajena, vivo en una zozobra: “pero, precisamente porque existo por la libertad ajena, no tengo seguridad ninguna, estoy en peligro en esa libertad” [Sartre, 1989: 391]. Esta circunstancia parece atentar contra mi proyecto de recuperación de mi mismo. Así, en aras a recuperar mi ser debo apoderarme de la libertad del otro y someterla.

La capacidad petrificadora que adquiere la mirada de los otros por el ser en-sí de mi cuerpo, mismo que pertenece a la contingencia de mi existencia, pues no lo he podido escoger. Mediante esta corporeidad contingente experimentan otra dramatización las relaciones interpersonales en la sexualidad. Pues precisamente por medio de su cuerpo trato de apropiarme del otro. Sin embargo, si destruyo el para-sí del otro, entonces me apropio de un cuerpo muerto, y si dejo que el otro destruya mi para-sí, entonces se apropia de un cuerpo muerto. Por eso las relaciones sexuales están marcadas por una alternancia entre formas de comportamiento sádicas y masoquistas. Tan sólo una común aspiración de autenticidad, en que todo para-sí confiere espacio a otro para-sí, hace posible una libre relación entre los hombres.

Pero de repente, en el marco de estos desarrollos, tropieza uno con un pasaje de una enorme belleza, en que el filósofo francés expresa su concepción del amor, este es una instancia que justifica nuestra existencia, lo único que nos hace olvidar nuestra contingencia. Si bien el amor engloba también a la libertad:

En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por esa protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, en vez de sentirnos “de más”, sentimos ahora que esa existencia es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad absoluta –a la que condiciona al mismo tiempo– y que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentir justificada nuestra existencia [Sartre, 1989: 396].

CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos visto la lucidez que despliega el filósofo francés en su análisis del problema del otro, los deslumbrantes hallazgos que nos depara en el curso de sus reflexiones sobre la mirada, el cuerpo, el amor y el sexo. Por eso Manfred Frank puede decir: “Otro triunfo de *El ser y la nada* es la teoría del otro de Sartre.” [2002: 334]

La mirada del otro es omnipresente, no hay un reducto que me ponga a salvo de ella: mirada omnímoda. Ser para-sí es equivalente de ser visto por el otro.

En la teoría del otro de Sartre, la tónica de las relaciones humanas es el conflicto, ahí no hay lugar para la solidaridad, ni la compasión, ni siquiera la empatía.

En el análisis del otro realizado en su obra maestra está ya prefigurado, lo que habrá de formular con toda su agudeza en una obra posterior *A puerta cerrada*, al declarar: “el infierno son los otros.” La mirada del otro emite juicios sobre mí de manera irrefrenable y sobre los cuales no tengo ningún control; se podría decir, que la mirada del otro se cierne sobre mí, y estoy inerme ante ella.

La relación con el otro se revela como una pesada carga, pues nunca se puede deshacer de su carácter conflictivo. Por más que Sartre caracteriza las relaciones con el otro, signadas por el conflicto, no deja de reconocer el carácter inextricable que reviste esa relación, y el hecho de que el otro es co-constitutivo de mi existencia: “Pero, a la vez, necesito del prójimo para captar por completo todas las estructuras de mi ser: el para-sí remite al Para-otro” [1989: 251-252]. En este punto, sería conveniente recordar que Sartre descubre su fealdad a través del juicio de las mujeres: “las mujeres me la descubrieron: desde los seis años me decían que era feo, pero no aprehendía mi fealdad en un espejo” [Beauvoir, 2001: 391].

La constitución de mi ser pasa indefectiblemente por el otro. Sartre se pregunta cómo es posible vivir juntos, sin que el otro coarcte mi libertad, ni yo la de él, la cuestión del otro en su filosofía no está consumada.

Uno de los grandes temas de Sartre es la contingencia, y esta impregna sus reflexiones sobre el cuerpo, el prójimo y el amor.

Puesto que Sartre ve en el análisis de la mirada, la relación con el otro sólo bajo el punto de vista de la amenaza y la enajenación, el individuo para poder afirmar su libertad tiene que negar la libertad del otro. No existe la posibilidad de un reconocimiento mutuo de la libertad. Al contrario, la actitud que conviene ante alguien que es una amenaza para mi libertad, es estar en guardia.

El cuerpo admite para Sartre tres planos de existencia. Por un lado, es mi cuerpo, para mí, a través del cual me es dado un mundo, y por el otro, es el cuerpo para los otros. La realización de estos dos fenómenos excluye la simultaneidad o contemporaneidad. Por último, una tercera dimensión del cuerpo: mi cuerpo es algo conocido por el otro, y en ello experimento mi cuerpo como algo enajenado.

El cuerpo del hombre no es una mera cosa, está cargado de psiquismo. El cuerpo es, por así decir, el vehículo que imprime una dinámica al ser-en-el-mundo del hombre. Sin cuerpo el hombre no tendría manera de actuar en el mundo. El cuerpo es el punto ciego de la acción.

La experiencia de nuestro cuerpo es paradójica: por una parte es nuestra realidad más inmediata, por otra parte es la menos conocida. El cuerpo es lo constantemente trascendido. Si bien es el centro al que apunta el entramado de utensilios, en el momento de manipular un utensilio, la atención se desplaza hacia la herramienta y la acción, y el cuerpo es la dimensión desatendida. Mi trato con el mundo y con las cosas está posibilitado por mi cuerpo, un ser etéreo está privado de toda acción en el mundo.

En Heidegger, la convivencia cotidiana está dominada por los modos de la deficiencia y la indiferencia. La falta de interés, la indiferencia, la ingratitud, la falta de correspondencia en las relaciones, son moneda corriente. Precisamente el surgimiento de instituciones sociales fácticas (*Fürsorge*) como el DIF, Cáritas, Teletón, dan cuenta de estos modos deficientes de solicitud, y estas tratan de subsanar ese déficit de la solicitud. En cambio, en Sartre, la sola presencia del otro es presagio de conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Sartre, Jean-Paul 1989. *El ser y la nada*, tr. Juan Valmar. México: Alianza Universidad/Losada.

Secundaria

Bertholet, Denis 2005. *Sartre*. París: Editions Perrin.

Beauvoir, Simone de 2001. *La ceremonia del adiós*. Barcelona: Pocket edhasa.

Fellmann, Ferdinand 2009. *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius

Frank, Manfred 2002. Jean Paul Sartre: l'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. pp. 313-344, en: *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Reinhard Brand/Thomas Sturm (ed.). Leipzig: Reclam.

Grondin, Jean 2006. *Introducción a la metafísica*, tr. Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder.

Kampits, Peter 2004. *Jean-Paul Sartre*. München: Beck'sche Reihe.

Onfray, Michel 1989. *Le ventre des philosophes. Critique de la raison diététique*. Paris: Grasset

Reinhard Brandt/Thomas Sturm [ed.] 2002. *Klassische Werke der Philosophie*. Leipzig: Reclam.

Waldenfels, Bernhard 1997. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós Studio.

“EL MOMENTO DE LA JUSTICIA NO PERTENECE AL
TIEMPO”. POLÍTICA EN DERRIDA

Alberto Constante
Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM

Quizás, hay que decir siempre quizás para la justicia.

J. Derrida

En lo que sigue me dedicaré a hablar del fundamento mítico de la autoridad. En cierta medida, apelo a este fundamento para razonar acerca del llamado “otro comienzo” en Heidegger y sus vínculos con el nacionalsocialismo. Este es un primer avance, un intento de empezar a encontrar las razones de por qué un pensador tan monumental como el filósofo de Messkirch pudo, en algún momento de su vida, afiliarse a ese partido, pertenecer a él y nunca renunciar al mismo. Requiero de algunos criterios que no me dejan duda sobre los derroteros de su pensamiento, pido aquello a lo que Marcel Conche ha señalado en ese libro intrincado, justificativo, pero, al mismo tiempo, imponderable:

El saber filosófico consiste, para Heidegger en algo muy diferente de lo que podía ser la ciencia para los nazis, sirvienta de la técnica –‘soy un encaprichado de la técnica’ decía Hitler- y, por lo tanto, de la voluntad de dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. La preocupación de Heidegger en el discurso del rectorado es la misma que expresaba algunos meses antes, el 8 de diciembre de 1932, en una carta a Karl Jaspers: ‘¿Conseguirán las décadas venideras crearle un suelo y un espacio a la filosofía?’ y añadía, ‘¿Vendrán hombres que traigan consigo un lejano mandato?’ [Miguel Conche, 2006: 31].

Llamo la atención sobre una duda real, una sospecha que hoy quiere desmentirse por lo escrito en los *Cuadernos Negros* de este pensador, tan poco leídos como incomprendidos y descontextualizados. Reclamo a la falta de memoria histórica, a la ausencia de con-

textualización, al olvido de los llamados “Tratados de Versalles” que doblegaron hasta la ignominia a una Alemania ya vencida, al complot universal que se ha hecho en torno a la Alemania de ese tiempo, la de la Segunda Guerra Mundial. Invoco tantos hechos que siguen siendo inestimables, y de los que no hay justificación alguna. Demando hacer memoria de hechos: la filiación nazi de Heidegger, su supuesto antisemitismo, así como a una enorme lista de imprecisiones y tergiversaciones alrededor de este pensador para situarlo en su contexto, en su territorio, sin detracciones *a priori* ni defensas a ultranza. Demando sujetar su nombre fuera de las invenciones y de las especulaciones, de los resentimientos sin nombre y sin razones. Apelo a pensar que el antisemitismo ha recorrido los pueblos y las edades, que ha sido constante irrestricta de todas las épocas, y que el Holocausto fue, sin duda, un acto de lesa humanidad, algo que no ha lugar a repetir, pero igual a no juzgar con el mismo rasero a todos los que se han pronunciado en contra del judaísmo, o han hecho gala de un antisemitismo, o sionismo, de los que han tratado de borrar a un pueblo programáticamente y cuyas consecuencias hacen que la herida siga abierta. Apelo a que fue Heidegger el más grande pensador de nuestro tiempo y de que su filosofía no tiene nada que ver con el nacionalsocialismo como han querido hacer ver muchos personajes que crecen en odios pero no en ideas. Este es un escrito preparatorio, sólo eso, en el que justifico lo que se ha denominado el fundamento mítico de la autoridad, porque, estoy persuadido de que fue esto lo que llevó a Heidegger a querer fundar ese supuesto mítico en un movimiento político que pretendía la dignificación de un pueblo, pero que pronto manifestó ser otra cosa. No podré desarrollarlo, sólo me quedo en el análisis de ese fundamento y en la forma en la que opera. Será en otro momento cuando aborde la cuestión heideggeriana.

Podrían preguntarme por qué hablo del fundamento mítico de la autoridad cuando lo que se advierte en nuestro mundo es la inequidad, la intolerancia, la desigualdad social, política y económica y más aún, la brutal injusticia que reina en todos lados unida

a una violencia irrestricta, ubicua y sin medida. Nada más cierto, pero creo que justo por ello tenemos que volver a plantear de nueva cuenta de dónde proviene la justicia, o qué es lo que queremos decir con esta palabra y cómo es que ella está unida indefectiblemente al derecho, a la ley, al soberano, es decir, a la autoridad.

¿Quién nombró a la autoridad, quién le ha dado ese estatuto, de qué derechos goza, cómo es que se centró en ella tanto poder y, por si fuera poco, tanta injusticia? ¿Cómo se instituye una autoridad? ¿De dónde proviene su “autoridad”? Pensemos en un primer acercamiento, entonces, autoridad sería aquello en nombre de lo cual se intenta y se puede ejercer el poder con justicia. La autoridad no puede surgir del ejercicio del poder sobre otros o de la imposición de criterios a través de la fuerza; aristóticamente hablando podemos decir que el poder siempre sería sólo efecto y no causa de la autoridad. Aún pareciéndonos inaceptable, la experiencia histórica nos señala que siempre que hay vida social hay, igualmente, autoridad. Aristóteles nos narra que en toda realidad compleja necesariamente existe un elemento que es capaz de afirmar la unidad, la conexión y coherencia entre las mismas. Se requiere del principio de unidad y racionalidad del todo, de tal manera que sea verificable en todos los niveles del universo material; este principio lo encontramos ya en la más profunda agrupación humana y, muy precisamente, en toda sociedad política.

Sin extenderme mucho basta recordar que la soberanía, como concepto de la teoría política, lo encontramos en Jean Bodin. Fue él quien, para justificar el carácter absolutista del poder monárquico de su tiempo, recurre a este concepto, al que le otorga la autoridad de Cristo, quien para Bodin fue el ejemplo de señor absoluto; de ahí lo deriva al monarca, como representante de Cristo mismo. La soberanía implica tres características: es absoluta, inalienable e indivisible. Fue Althusius y, poco después, Rousseau, quienes sustituyeron la llamada hasta entonces “soberanía del príncipe” por la más socorrida: “soberanía del pueblo”, proceder que subsiste con la misma intencionalidad básica que Rousseau le diera.

De lo anterior podemos derivar que no hay derecho que no tenga la pretensión de ejercerse en nombre de la justicia pero, de igual forma, no hay justicia que carezca de un derecho, pero éste tiene que ser eminentemente coercitivo. “[...] la cuestión de la fuerza es inescindible de la cuestión del derecho: en tanto hay derecho, hay fuerza, porque el derecho sólo se sostiene en su aplicabilidad” [Gabriela Balcarce, 2009: 22/23]. Podríamos decir que incluso cuando una ley no puede ser aplicada la posibilidad de su aplicación (*to enforce the law*) es la condición *a priori* de la ley misma.

Derrida hubo comentado que la garantía de la justicia es que la justicia no llegue nunca [Cfr. Rosàs Tosas, 2010: 10]. Y en esto consistiría el “fundamento mítico de la autoridad” [Derrida, 2014: 138]. Cuando queremos determinar el fundamento mítico de la autoridad apelamos a lo que Leticia Flores, en *Atenas, ciudad de Atenea*, escribió:

Cada *mythos*, llámese ciencia, filosofía o mito, se emplaza como una apuesta polémica de envergadura ontológica en donde se gestiona lo real y en cada uno de ellos los hombres se confrontan y enfrentan, diversa y heterogéneamente como lo solicita la urdimbre cultural, con la herida o desgarro originario que atraviesa la condición humana [2006: 34].

Porque:

Todo *mythos* convoca a una pertenencia comunitaria que solicita la adhesión y la creencia afectiva y razonable porque el argumento racional es incapaz de satisfacer el anhelo de eludir la inadecuación primigenia [Flores, 2006: 36].

De hecho, ante la imposibilidad de la pertenencia de los tres tiempos, de su unión, el mito funciona como ese vector que puede saltar por encima de las diferencias temporales, unir lo contradictorio, saldar los ajustes, por ello, “el mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen”; el mito crece porque la contradicción, esto es, la asimetría que

le da vida, resulta irresoluble: “el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva”. [Lévi-Strauss, 1955: 229].

Así, como en Platón el mito es utilizado la mayor parte de las veces para poder hablar de las contradicciones humanas, el mito aparece indefectiblemente como resultado de una contradicción que rebasa el orden de lo meramente racional. No es otra la lección que nos ofrece Levi-Strauss cuando muestra que precisamente por ser nuestra condición eminentemente contradictoria, insuperable, imposible de asimilar al logos racional es por ello que se crean y acotan mitos, ellos son los que hablan entonces de nosotros mismos. El mito por ello no es una reproducción fiel de la realidad social, sino “una especie de contrapunto que unas veces acompaña a esta realidad y otras parece alejarse para volver a reunirse con ella” [Levi-Strauss, 1967: 27].

Igual, Vernant piensa que:

El mito no se pregunta cómo del caos ha surgido un mundo ordenado; responde a esta cuestión: ¿Quién es el dios soberano? ¿Quién ha conseguido reinar (*anassein, basileuein*) sobre el universo? En este sentido la función del mito es la de establecer un distingo y como una distancia entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde el punto de vista del poder; entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el soberano que preside a su ordenamiento actual. El mito se constituye en esa distancia, que es el objeto mismo de su relato, pues éste representa, a través de la serie de las generaciones divinas, los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva ya, pone término a la elaboración dramática de la *dynasteia* [Vernant, 1992: 126].

Podríamos discurrir como mito, en líneas generales, a ciertos relatos de temas fundacionales de la sociedad que se conservan y transmiten de generación en generación, literalmente de boca en boca, donde los personajes son siempre superiores a la dimensión humana ordinaria —ellos son héroes, dioses o personajes excepcionales que

se tornan leyenda—, mientras que su tiempo no corresponde a lo que nosotros conocemos como tiempo histórico o tiempo cotidiano sino el tiempo de otra época o un tiempo primero, ese mundo primigenio que se vislumbra sólo por medio de la evocación mítica.

Mythos, como lo ha señalado Vernant [2003], denomina un discurso formulado, sea éste un relato, un diálogo o la expresión de un designio. El *mythos* lo encontramos en la tesisura del *legein*. Cuando las palabras llevan una poderosa fuerza religiosa, y ésta se comunica al territorio de los iniciados, siempre se hace en forma de narraciones en torno a los dioses o a los héroes, ese saber secreto al que no tiene acceso el vulgo; los *mythoi* pueden llamarse también *hieroi logoi*, y entonces toman la forma de discursos sagrados. Para que el espacio del mito se determine frente a otros ámbitos, para que a través de la oposición de *mythos* y *logos*, en adelante separados y confrontados, se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad clásica, han tenido que darse toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a. C., hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas.

Los mitos entonces se nos dan con el carácter de relatos con valor sagrado o religioso que cumplen una función de prescripción, prohibición u obligación —piénsese, como modelo, en el carácter ritual, inamovible, de esos textos emocionales que narran historias de otros tiempos, siempre tiempos primigenios, y que conocemos como los Vedas—, y, por otra parte, ciertos cuentos de ficción que no implican obligación alguna.

El *mythos* —nos dice Flores Farfán— se presenta [...] no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor. El vocablo mito no se refiere, entonces, a una categoría precisa de narraciones sagradas relativas a los dioses o a los héroes, sino que cobija todos los “se dice” que pasan de boca en boca: teogonías y cosmogonías, leyendas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales [2006:17].

Lo “mítico” concierne a cosas muy diversas. En esta categoría entra no sólo lo que, en términos muy generales, podemos llamar mito, esto es, los relatos sobre los orígenes, los dioses y los héroes, sino también, como bien se advierte en la cita precedente, las adivinanzas, los cuentos de hadas, los acertijos, un sinnúmero de cosas que, en definitiva, Platón denominó “rumor” y que, en la medida en que carece de valoración crítica, se acepta sencillamente porque siempre se creyó así. En ese galimatías, en esa jerigonza, cabe todo lo que humanamente se quiera pues su único elemento de unión es que carece de prueba y demostración. Y, sin embargo, en primer lugar, lo que resalta es lo que vehicula ese “rumor”, en su condición de lo que nosotros pudiéramos llamar “textos literarios”, es precisamente esa línea delgada donde desaparece el *limes* entre mito y literatura.

Pues, sin lugar a duda, hay una dimensión del orden de la literatura en el mito —tan bien implantado en los escritos de Homero, Hesíodo o Píndaro—, que en modo alguno puede ser descartado. Pero por otro lado, se trata de una literatura incomparable a la nuestra, de hecho en cuanto se torna fundamento mítico, estamos ya en otro nivel, en otro recorrido, en otra dimensión de las cosas, pues no se trata de algo que se lee solitariamente sino de una literatura oral, sometida a tergiversaciones, diferenciaciones, cambios, transformaciones constantes y, por encima de todo, sujeta a una dimensión social y moral, que trastorna todo lo que se está narrando. Un homérico o un Píndaro, como ha dicho Vernant, siempre cuentan sus historias en relación a una situación concreta político-social, sea ésta una fiesta privada, intervenga en un gran santuario o se escenifique en una polis concreta. Es cierto,

[...] en tanto historia, el mito relatará siempre acciones, acontecimientos en donde intervienen fuerzas, poderes que se manifiestan materialmente en el mundo y sus contornos. Sagrada, porque lo que relata se mueve en el ámbito de lo excelso, de lo que irrumpe indómito e imprevisto, de lo que brota como efecto de un desgarramiento o de un corte violento. En cuanto narración de una actividad creadora, los mitos evocan siempre los

comienzos, el momento fundacional, el tiempo fuerte en el que algo vino a ser lo que es.” [Flores Farfán, 2006: 18].

Retomo algunas citas del texto de Flores Farfán que me son imprescindibles: Platón en *Leyes* 775e ha escrito que “Un comienzo con ayuda de dios cuando se establece entre los hombres, conserva todo, siempre que alcanza de cada uno de los que lo utilizan el honor correspondiente”.

A esta afirmación se suma la de *República* 414 d-e, de que la primera tarea del fundador de una ciudad será forjar sus mitos porque a partir de ellos los hombres se arraigan en la ciudad como en su casa, la habitan y viven como hermanos, y están dispuestos a defenderla para mantener vivo ese espacio cívico que dibuja y configura sus esperanzas y sus acciones. La pertenencia comunitaria se logra así cuando los individuos identifican sus propios intereses con los de la ciudad en la que habitan [Flores Farfán, 2006:45].

Sin duda, Leticia Flores acierta cuando escribe que Platón tenía razón cuando expresa que el mayor bien de un Estado [Véase la *República*, 462b] es lo que lo congrega y concentra en un todo, y esa unidad o totalidad sólo se alcanza mediante el conjunto de los relatos míticos que se entrelazan y expresan diferentes experiencias emocionales con lo que logran que una comunidad humana “se regocije y se entristezca por las mismas cosas”.

Fundar la *polis*, la ciudad, su carácter y su suelo, implica, como bien sabía Platón, dar fuerza, autoridad “al relato mítico que la configuraba en tanto que en cada mito se relata un nacimiento y para cada ciudad, en sus mitos, ya siempre ha comenzado todo. Sin duda, todo mito fundacional se teje alrededor de una alegoría o una leyenda capaz de explicar desde la creación del Universo y el hombre hasta las de una ciudad o una nación” [Flores, 2006:47]. La política parece comenzar en el momento en que el imaginario colabora con la fuerza, en el momento en que los que practican la violencia descubren que pueden sacar proyecto del deseo de los sujetos para asentar la dominación.

No podemos desestimar que el fundamento de la legitimidad, de su fuerza, encuentra su verdadero lugar en el imaginario. La afirmación de la autoridad política y su reconocimiento se efectúan a través de un intercambio de imágenes, de símbolos, y de creencias. A la imagen de sí mismo, que acredita al príncipe para hacer aceptar su potencia, responde la credulidad siempre disponible del pueblo que, en cambio, proyecta sobre la persona de aquél, sus propias producciones mitológicas.

Derrida ha escrito que:

[...] la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición [Derrida, 1997: 139].

La Justicia, antes de la justicia, no puede ser enmarcada dentro de los márgenes recortados de una “legislación vigente”, de un “conjunto de principios, preceptos y normas que regulan las relaciones humanas en la sociedad civil”; como afirma Enrique M. del Percio, “[...] el derecho no es la justicia porque el derecho es el elemento del cálculo, mientras que la justicia es incalculable [...] la experiencia muestra que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por ninguna regla, como sí puede estarlo el ejercicio del derecho”. [*Apud*: Flores, 2006: 48]

Derrida se detiene a reflexionar sobre algunos fragmentos de Pascal de sus célebres *Pensées*, con lo que podrá formar, apelar a esa vieja noción del “fundamento místico de la autoridad”, un fundamento igualmente mítico y que de forma similar encontrará posteriormente en Montaigne. Con él, lo que lleva a cabo es la puesta en cuestión de los fundamentos de la ley y el derecho, por lo que lo que resalta es el valor integrante del acto de fe en la autoridad y, al mismo tiempo, el acto de violencia performativa-interpretativa con el que se funda el discurso jurídico.

Justice, forcé.- Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la forcé est impuissante [dicho de otro modo, la justicia no es justicia si no tiene la fuerza para ser “enforced”]; una justicia impotente no es justicia en el sentido del droit]; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce que’il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. [Derrida, 1997: 136]¹

Es difícil decidir que las leyes no son justas en sí mismas, sino que lo son por ser leyes. Montaigne fue quien utilizó una expresión que Pascal tomaría para sí: “Fundamento místico de la autoridad”. Montaigne había señalado:

[...] l’un dit que l’essence de la justice est l’autorité du législateur, l’autre la commodité du souvera l’autre la coutume présente; et c’est le plus sûr: rien suivant la seule raison, n’est luste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait oute l’équité, par cette seule raison qu’elle est recue; c’est le fondement mystique de son autorité. Qui la reméne a son princípe, l’anéanti [Derrida, 1997:137].²

1. Justicia, fuerza. Es justo que lo que es justo sea seguido, es necesario que lo que es más fuerte sea obedecido. La justicia sin la fuerza es impotente; (dicho de otra manera: la justicia no es la justicia, no se realiza, si no tiene la fuerza de ser aplicada; una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho); la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia, es indeseable. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para ser que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo.

2. [...] uno dice que la esencia de la justicia es la voluntad del legislador, otro, que es la conveniencia del soberano: otro dice que es la costumbre presente; y es seguro que se trata de lo último: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo se desmorona con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por el mero hecho de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. El que remonta a su principio, la aniquila.

Montaigne lo vio claramente cuando escribe que las leyes mantienen su credibilidad no porque sean justas en sí mismas en tanto leyes, sino porque tienen autoridad. ¿Se puede fundar la verdad de la justicia? Montaigne así lo propone, se lo propone, lo estima necesario, es decir, necesario para fundar la verdad de esa justicia. Este el fundamento místico de su autoridad, es ahí donde reside el imperativo de la misma ley. No se obedece a las leyes porque sean justas, quien lo hace así no las obedece precisamente por lo que debe obedecerlas. Las leyes no son justas en tanto que leyes, repite Derrida de Montaigne y de Pascal, no se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad. La palabra credibilidad soporta todo el peso de la proposición y justifica la alusión al carácter místico de la autoridad.

Por ello puede decir Derrida que cuando analiza la *pensée* pascaliana es porque en ella encuentra una estructura más interior que funda o narra el surgimiento mismo de la justicia y del derecho. Porque la justicia no es otra cosa que mera posibilidad. Es decir, la justicia es la condición de posibilidad o el fundamento del derecho, pero como fundamento es lo sin fundamento, es decir, el surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica necesariamente una “fuerza performativa” [Derrida, 1997:139], que quiere decir una fuerza interpretativa, que quiere decir ese entramado, esa urdimbre por donde pasa y se unen el derecho y la justicia: un golpe de fuerza, una violencia que se reclama interpretativa no justa o injusta sino que ella establece la orografía por donde circularán las leyes, el territorio por donde se reclama justicia, una justicia sin un previo, sin ningún antecedente, en ese espacio en el que sólo haya injusticia, más aún, la justicia es el acontecimiento por el que se dan o surgen las leyes. Como ha escrito Mar Rosàs:

El derecho, las leyes, pretenden la consecución de la justicia. Pero no van a conseguir nunca llegar a ella, porque en el momento en que la justicia se consiguiese, se desvanecería porque habría tomado la forma de una ley, de una formulación determinada, y habría sido aplicada. Sería derecho,

ya no sería justicia. Es decir, en el momento en que más cerca de la justicia se cree estar, la justicia se desvanece, porque, por definición, es una mera posibilidad y nunca puede tomar una forma determinada. El Mesías conceptual nunca puede alcanzarse [2014: 10].

El instante de fundación o de institución nunca es un momento establecido previamente o determinado como forma de aparición o de justificación en el tejido homogéneo de una historia, en tanto que ese momento fundacional es la herida, el desgarrar desde donde todo se justifica. Derrida dice:

Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. He ahí el sentido en el que yo me atrevería a interpretar, más allá del simple comentario, lo que Montaigne y Pascal llaman el fundamento místico de la autoridad. Siempre se podrá volver sobre lo que yo hago o digo aquí, lo que digo que se hace en el origen de toda institución. Tomaría por ello el uso de la palabra «místico» en un sentido que me atrevería a denominar más bien wittgensteiniano [1997: 139-140].

Lo cual quiere simplemente señalar esa experiencia que no se puede transmitir adecuadamente con palabras, y, sólo en segundo lugar, puede referirse al mundo religioso. Por eso nos parece más adecuado hablar del fundamento *mítico* de la autoridad. Con esta premisa podríamos comprender mejor el hecho de que Derrida apunte que:

Dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento. Lo que no quiere decir que sean injustos en sí, en el sentido de «ilegales» o «ilegítimos». No son ni legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la oposición entre lo fundado y lo no fundado, entre todo fundacionalismo o antifundacionalismo. Incluso si el éxito de los realizativos fundantes de un derecho (por ejemplo —y esto es más que un ejemplo—, el éxito de un Estado como garante de un derecho) supone

condiciones y convenciones previas (por ejemplo, en el espacio nacional o internacional), el mismo límite «místico» resurgirá en el supuesto origen de dichas condiciones, reglas o convenciones, y de su interpelación dominante [1997: 140].

En rigor, tendríamos que decir que la justicia es la condición de posibilidad del derecho mismo, ella inaugura el territorio de enunciación de las leyes. Y aunque el derecho es el conjunto de normas positivas que emergen de la sociedad, con una historia y cuya finalidad es regular la convivencia entre los miembros de la sociedad y de estos con el Estado, a final de cuentas ese mismo derecho lo que pretende es la consecución de la justicia: lo imposible.

Entonces, es claro que el derecho no puede existir sin la coacción; que la fuerza y la violencia son los dos pilares sobre los que se asienta el derecho. Por ello, la llamada *fuerza de ley* siempre es una apelación a la coacción, a la violencia, a la intimidación. De ahí que la justicia sea “una experiencia de lo imposible”, como dice Derrida,

Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber una justa apelación a la justicia [1997: 142].

Derrida, repitémoslo, había señalado que la ley es injusta y que por ello existe una diferencia entre lo que constituye a la ley y lo que es la justicia, pues sólo la justicia tiene la capacidad de guiar al pensamiento a través de las leyes. En términos de deconstrucción Derrida discurre que ella no opera en la justicia, pues la justicia es imposible, no es un concepto que se haya construido a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas. La justicia es aporética que quiere decir que es una “experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia” [1997: 164], es decir, es imposible tener experiencia de lo que es condición *sine qua non* de aquello que permite la experiencia misma. Quizá por ello, Derrida pudo apuntar que “El momento de la justicia no pertenece al tiempo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Balcarce, Gabriela 2009. “Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derrideana”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIV: 23-42.
- Conche, Miguel 2006. *Heidegger en la tormenta*, Trad. Pilar Sánchez Orozco. Madrid: Melusina.
- Derrida, Jacques 1997. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid: Tecnos. Cfr. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/141832.pdf>. (Consultado el 20 de febrero de 2015).
- Flores Farfán, Leticia 2006. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, Col., Seminarios. México: UNAM, y UAEM.
- Lévi-Strauss, Claude 1995. «La estructura de los mitos» -1955-, en *Antropología estructural I*-1958-, pp. 229-252. Barcelona: Paidós.
- , 1972. „La gesta de Asdiwal“, en *Antropología estructural II*-1974-, también recogida en *Estructuralismo, mito y totemismo* -1967-, pp. 27-77. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pierre Vernant, Jean 2003 “Las razones del mito”, en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- , 1992. *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós.
- Rosàs Tosas, Mar; Adorno, Theodor; Bloch, Ernst y Derrida, Jacques. Para una lectura alternativa de la crisis, en <http://congresos.um.es/filosofiajoven/filosofiajoven2010/paper/viewFile/7861/7551>. (Consultado el 10 agosto de 2014).

CONCIENCIA SOCIAL E IDENTIDAD NACIONAL EN NATORP Y HEIDEGGER

Luis Ignacio Rojas Godina
Facultad de Filosofía y Letras/ BUAP

A) INTRODUCCIÓN

La publicación de los volúmenes 94, 95 y 96 de las obras conjuntas (GA) de Martin Heidegger en la primavera de 2014, los cuales contienen 14 de los 34 famosos *Cuadernos Negros* (CN) escritos por el filósofo a lo largo de las últimas cuatro décadas de su vida,¹ ha generado desde finales del año pasado y en lo que va de éste una *inusitada* controversia, ya no sólo en las altas esferas académicas de Europa y las Américas, sino también en diferentes revistas populares, diarios, e incluso en programas de televisión. No obstante, esta nueva y acalorada tormenta intelectual y mediática en torno al filósofo alemán, y que ahora también nos alcanza a nosotros en nuestro país, es enteramente comprensible.

En efecto, si bien la edición de estos y otros materiales que completarían la última parte de la GA había sido esperada con inquietud por parte de los iniciados en el pensamiento heideggeriano —puesto que desde hace tiempo se sabe que en los CN se guardaba desde inicios de la década de los treintas una especie de destilado filosófico para el autoconsumo de su autor² y que al ser publicados arrojarían

1. GA 94: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* [Heidegger, 2014a]; GA 95: *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)* [Heidegger, 2014b]; GA 94: *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)* [Heidegger, 2014c].

2. Al inicio del cuaderno no. X, Heidegger mismo precisa que la “Reflexiones” contenidas en él así como todas las anteriores no se tratan ni de “aforismos” ni de “máximas”, sino de “modestas avanzadillas y posiciones de retaguardia que en conjunto constituyen el intento de conquistar el *ca-*

una nueva luz sobre su obra ya conocida—, en realidad, la publicación de estos tres nuevos volúmenes de la GA también despertó la curiosidad (por no hablar del morbo) del gran público debido a que, tal como el editor de dichos materiales comunicó a los medios desde finales de 2013, en ellos se hayan diferentes pasajes en los que el filósofo de la Selva Negra se refiere a “a los judíos” y al “judaísmo” de un modo que difícilmente no podría dejar de ser calificado como *antisemita*. Obviamente las reacciones no se han hecho esperar, especialmente en Francia, por parte de los representantes de las dos facciones opuestas (*pro* y *contra* Heidegger) y agrupadas respectivamente a partir de la publicación de la obra incendiaria de Farías [1ª ed., 1987; 2ª ed., 1998] a finales de los años ochenta.

Concretamente, por ejemplo, por el lado de los detractores, incluso meses antes de la publicación de los nuevos volúmenes de la GA, en el curso de una entrevista con el semanario *Die Zeit*, E. Faye se refirió al *hecho* de que “los primeros CN contienen ‘reflexiones’ antisemitas explícitas y muy radicales” [Radisch & Faye, 2013: 48] como una confirmación (según él irrefutable) de la tesis que él mismo había defendido en su obra *Heidegger y la introducción del nazismo en la filosofía*; es decir, que el filósofo de la Selva Negra sostuvo de principio a fin una posición ideológica que “se acerca al mismo antisemitismo que el de Hitler” [2009: 456]. A su vez, Faye no titubeó en poner como ejemplo de esta “confirmación” el controvertido concepto de la “ausencia de mundo” (*Weltlosigkeit*) del judaísmo” [Radisch & Faye, 2013: 48] desarrollado en dichos CN;³ lo que el polemista interpretó de la siguiente manera:

mino de una reflexión todavía indecible para un preguntar inicial, y que, a diferencia del pensamiento metafísico, se llama pensar *ontohistórico*.” [Heidegger, 2014b: 274].

3. Es muy probable que Faye se refiera al texto no. 5 de las “Reflexiones VIII” que reza: “Una de las formas más poderosas de lo colosal (*Riesigen*), y quizás la más antigua, es la resistente historicidad del calculo (*Rechnen*) y del atravesar (*Schieben*) y del arrastramiento (*Durcheinandermischen*) en donde está fundada la *Weltlosigkeit* del judaísmo.” [Heidegger, 2014b: 97].

Para él, los judíos no son simplemente apátridas, sino también “sin mundo”. Esto implica que ellos se hayan entre los animales, de quienes Heidegger afirma en sus lecciones “Problemas fundamentales de la metafísica” de 1929 que son “pobres de mundo”? Entonces, no es que los judíos simplemente no tengan ahora un lugar en el mundo, más bien jamás lo han tenido. Por lo tanto, el concepto existencial heideggeriano de “ser-en-el-mundo” posee claramente una función discriminatoria [Radisch & Faye, 2013: 48].

Es significativo que en dicha entrevista, por un lado, Faye afirme que “naturalmente, sólo nos podremos hacer una imagen conjunta de los cuadernos hasta que ellos estén completamente editados” [Radisch & Faye, 2013: 48] y, por otro lado, dé por sentado la equiparación de 1) el sentido del concepto de “*Weltlosigkeit*” utilizado en las lecciones de 1929/30 para caracterizar el modo de ser de la piedra en distinción del modo de ser del animal y del hombre [Heidegger, 2007: 243–250]; con 2) el concepto de “*Weltlosigkeit* del judaísmo” utilizado en los CN en el contexto de la caracterización de los modos históricamente posibles del autodevelamiento del ser, a saber, aquel del mundo moderno y técnico, que Heidegger llama lo “colosal” o también la “maquinación” (*Machenschaft*) [Heidegger, 2014b: 25].

Por otra parte, de lado de los apologetas, por ejemplo, como consecuencia de los nuevos *hechos* aportados no por otro que por Heidegger mismo en los CN, France-Lanord se ha visto obligado a modificar su artículo sobre “antisemitismo” del *Dictionnaire Martin Heidegger* (del que es director junto con Ph. Arjakowsky y F. Fédier), el cual comenzaba con la provocadora frase “no hay en toda la obra publicada de Heidegger hasta ahora (84 volúmenes de 102) una sola frase antisemita” [2013: 85]. En la nueva versión, las primeras líneas del artículo permanecieron prácticamente inalteradas,⁴ no así: 1) el

4. La diferencia consiste en que en la primera frase de la nueva versión del artículo France-Lanord enfatiza que es en los 86 volúmenes que corresponden a “las obras publicadas en su vida”, “sus cursos” y “los tratados

segundo párrafo en cuya primera frase se afirmaba “ha existido *un rumor* sobre un pretendido antisemitismo de Heidegger, un rumor sostenido en ocasiones de forma deliberada y que ha contribuido a que pese sobre Heidegger una nube de sospechas”⁵ [2013: 85], y en donde ahora se dice tímidamente que la publicación de los CN “acarrea nuevas cuestiones” [2015: 1]; y 2) el cuarto párrafo de la p. 88 en la que se afirma categóricamente “Heidegger jamás profesó el más mínimo antisemitismo” [2013: 88], y en donde ahora se refiere a estas *nuevas cuestiones* afirmando que en los CN

[...] se encuentran quince pasajes —notas ocasionales, a menudo elípticas y claramente escritas a tientas entre 1938 y 1941— en las que los judíos y el judaísmo son evocados a menudo de manera chocante y en ocasiones de forma lamentable, en vistas de la persecución que sufrieron los judíos en el momento en que fueron escritas estas líneas [2015: 3].

Varios puntos de la nueva versión del artículo de France-Lanord nos parecen significativos. En primer lugar, que el intérprete francés justifique su *retractatio* arguyendo que “nada en los textos publicados de Heidegger, y sobre todo, el comportamiento público del pensador, habría permitido esperar palabras como las que se encuentran en los cuadernos privados” [2015: 3]; en segundo lugar, que frente a los pasajes en los que se vuelve palpable un “cliché antisemita” (tal como aquél en el que se habla de la “calculabilidad” o la ya aludida “ausencia de mundo” en cuanto caracteres distintivos del “judaísmo”), el intérprete francés simplemente se limite a apelar a la existencia de una *contraprueba fáctica* —que será publicada en GA 97— en la que “Heidegger condena sin equívocos al antisemitismo” [France-Lanord, 2015: 4]; en tercer lugar, también nos parece relevante que en la primera versión del artículo se considerase como

no publicados y redactados entre 1936 y 1945” [2015: 1] en donde no se encuentra ninguna frase antisemita.

5. Las cursivas son nuestras.

“falaz” la mera hipótesis de Ott de que, incluso si Heidegger pudiese haber llegado a defender un antisemitismo, este debiera haber sido distinto al antisemitismo nazi fundado sobre una biología de razas [2013: 88] y que, por otro lado, haya eliminado por completo en la nueva versión dicha referencia a Ott [1992: 201], a su vez, dejando totalmente desatendida la cuestión de si es posible encontrar o no en las “Reflexiones” de los CN recién publicados algo así como una postura hostil al judaísmo de cuño propio, por ejemplo, como aquella que en su interpretación Trawny no duda en llamar “*antisemitismo ontohistórico*”, misma que —tal como se puede constar en las propias “reflexiones”⁶— no se trataría de una cuestión racista, y que pese a todo, gravita en torno a un nuevo concepto (ontohistórico) de “raza” [2014: 11],⁷ del cual France-Lanord ni siquiera hace mención.

Ahora bien, por si esto fuera poco, los CN han reavivado la polémica acerca del rompimiento de la relación de Heidegger con su maestro Husserl motivado por supuestas causas “antisemitas” y su comportamiento durante su rectorado frente a aquél.⁸ En el curso del largo texto 24 de las “Reflexiones XII” de 1939 en el que se deja ver la inminencia de una nueva guerra en Europa, Heidegger medita sobre cómo los “ámbitos familiares” como la “tierra natal”,

6. Al final de las “Reflexiones XIV” se afirma: “La pregunta por el rol del *judaísmo mundial* no es racista, sino una pregunta metafísica por el tipo (*Art*) de humanidad que puede hacerse cargo, *de manera completamente desapegada*, del desenraizamiento de todo ente respecto al ser en cuanto ‘tarea’ histórico-mundial.” [Heidegger, 2014c: 243].

7. Por ejemplo, véase el texto no. 38 de las “Reflexiones XII” [Heidegger, 2014c: 56].

8. Como es sabido, Heidegger se pronunció públicamente al respecto en la entrevista hecha por el *Spiegel* en 1966 [Heidegger, 1994: 661–664]. Sobre esta controversia ver [Schuhmann, 1978: 591–612; Ott, 1992: 184–202. 334, 345; Farías, 1ª ed. 1987; 2ª ed. 1998: 166, 550; Faye, 2009: 70–72, 74].

la “cultura”, el “pueblo”, el “estado”, la “iglesia” la “sociedad” y la “comunidad” no dan más refugio al hombre europeo [2014c: 44]. Enseguida, afirma que “el aumento temporal del poder de judaísmo tiene su fundamento en que la metafísica de Occidente, principalmente en su desarrollo moderno, ofrece el punto de partida para la expansión de una racionalidad vacía y la capacidad de cálculo” [2014c: 46]. Es en este contexto que el filósofo de la Selva Negra se pronuncia sobre el sentido de su “ataque” contra Husserl, y por extensión, contra el neokantismo,⁹ no en cuanto un ataque *ad persona*, sino contra el “fallo respecto a la pregunta por el ser” que él cree ver en el pensamiento del padre de la fenomenología y su radicalización hacia una “filosofía trascendental neokantiana” [2014c: 47].

En síntesis, podríamos decir que según esto, el filosofar husserliano y neokantiano representarían un *tipo* de comportamiento histórico humano respecto al acontecer del sEr (*Seyn*), concretamente, según el propio Heidegger, una “raza” de humanidad (*Menschen-tum*), en el que se da una historia empobrecida, en la que “por ninguna parte se logra alcanzar el ámbito de las decisiones esenciales” y en la que más bien “se presupone completamente la tradición histórica de la filosofía” [2014c: 46]; en otras palabras, se trata del tipo de humanidad, el judaísmo, en la que se da “una autoalienciación del

9. Desde sus primeras lecciones en Friburgo, Heidegger dedicó no pocos esfuerzos en confrontar la fenomenología husserliana y la filosofía trascendental neokantiana, tanto la desarrollada por la Escuela de Baden como la de Marburgo. A partir de esto, Heidegger aprendió a ver un vínculo muy estrecho entre el “giro” del pensamiento de Husserl hacia una filosofía trascendental y la psicología apriorística natorpiana; vínculo que fue apenas “aludido” públicamente en el debate de 1929 con Cassirer en Davos, cuando el filósofo de Messkirch afirmó: “incluso el propio Husserl entre 1900 y 1910, cayó en cierno sentido en los brazos del neokantismo” [1981: 211]. Fue sólo hasta 1962, en el marco de una discusión en torno a su conferencia “Tiempo y ser”, que Heidegger afirmó explícitamente que el acercamiento de Husserl al neokantismo está determinado por “el influjo de Natorp” [2001: 64].

pueblo a la una con la pérdida de la historia, esto es, una pérdida de del ámbito de decisión por el sEr” [2014c: 56] en el que se funda la maquinación del ente que determina la historia del sEr en su forma final en la época moderna y contemporánea que se caracteriza por la racionalización y tecnificación del sEr.

Dejando de lado la cuestión de que el concepto ontohistórico de “raza” —definido por el propio Heidegger como aquello “que es una condición necesaria e indirectamente expresa del *Dasein* histórico (Condición de arrojado)” [2014a: 189], que no debe ser confundido con el concepto biológico o biológico-ideológico de raza de la ideología nazi [Trawny, 2014: 29, 57–68]— y la “tipificación” ontohistórica de la humanidad en la época moderna sean problemáticos, e incluso cuestionable, de lo anterior pareciera que sólo se puede obtener una vinculación negativa en la que tanto la fenomenología husserliana y el neokantismo quedan de lado del *enemigo* del pensar ontohistórico que intenta pensar al sEr desde un nuevo comienzo.

Pero, ¿realmente esto es necesariamente así?, es decir, desde la perspectiva husserliana cabe preguntar ¿qué pasa con los esfuerzos de Husserl por renovar el espíritu de Occidente desde su fenomenología? ¿qué queda de la crítica husserliana a la racionalidad calculadora moderna y su exigencia de una nueva filosofía que se haga cargo de aquella dimensión subjetiva que las ciencias modernas en su afán de objetividad han olvidado? y, desde la perspectiva de la filosofía natorpiana también cabe plantear la pregunta: ¿realmente no existe ningún vínculo positivo entre el pensamiento del Natorp tardío y el pensar ontohistórico heideggeriano que comienza a gestarse a inicio de la década de los treinta? Dejando para otra ocasión la relación con Husserl, a continuación intentaremos esbozar los lineamientos generales de un camino que podría desembocar en la tematización de una vinculación positiva entre el inicio del pensar ontohistórico heideggeriano y este modo de pensar que también caería de lado del “enemigo”, es decir, el filosofar natorpiano tardío.

Para ello, se deberán abordar las dos siguientes preguntas: 1) ¿realmente el neokantismo desarrollado por Paul Natorp se limitó a ser —tal como afirmó Heidegger en diferentes instancias— una mera teoría del conocimiento, y con ello, un modo de pensar ya caduco, que sucumbió totalmente ante las críticas de este? La respuesta a esto nos permitirá plantear a su vez una pregunta crítica, esta vez en relación al desarrollo del camino de pensamiento heideggeriano, a saber, 2) ¿realmente el neokantismo de Natorp no tendría nada que decir frente la hermenéutica fenomenológica heideggeriana coronada con el tratado inconcluso *Ser y tiempo* y más allá?

B) NUEVAS PISTAS PARA INVESTIGAR EL VÍNCULO ENTRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE NATORP Y HEIDEGGER

Si la primera pregunta ha impulsado a intérpretes tales como Ferrari, Friedman, Holtzhey y Kisiel, entre otros, a abrir el camino hacia la investigación de un “capítulo” casi desconocido del desarrollo del pensamiento heideggeriano, el cual, nosotros mismo hemos intentado comenzar a explorar [Rojas Godina, 2011: 131–148], en cambio, la segunda parecería ser nada prometedora y estar rodeada por un halo de incertidumbre. Sin embargo, que el pensamiento de Natorp (junto con el de Husserl) caiga en las reflexiones privadas de Heidegger bajo el rótulo “enemigo” no debiera desalentarnos. Para empezar, está el hecho de que la publicación de los CN nos permite rastrear el modo en que Heidegger mantuvo al neokantismo en el horizonte de sus reflexiones privadas al inicio de la nueva década (en relación a la “década fenomenológica”, aprox. 1919–1929) que va aprox. de 1931 a 1941.

Además de lo ya señalado más arriba, en el texto 184 de las “Reflexiones II” de 1931 Heidegger lleva a cabo una suerte de síntesis evaluativa de su confrontación en *Ser y tiempo* con los neokantianos, Dilthey, Kierkegaard y la fenomenología husserliana, desde la perspectiva del olvido de la pregunta por el ser [2014a: 75]. Pero más

significativo que esto resulta ser que en el texto 101 de las “Reflexiones VI” Heidegger evalúe su propio desarrollo filosófico frente a la filosofía de H. Lotze, a quien no dudó en calificar como “un noble que salvó a la más rica tradición de la filosofía alemana” y frente a quien el neokantismo representa una “sopa magra” [2014a: 481]. Tomando en cuenta las críticas punzantes que podemos encontrar tanto en sus lecciones de Marburgo como en *Ser y tiempo* contra la interpretación lotzeana de la teoría platónica de las ideas y la filosofía de la validez que surge de ella, es sorprender constatar que en estas reflexiones privadas Heidegger afirmase lo siguiente:

Lotze es el pensador a quien siempre amé cada vez más desde mi época de estudiante y a pesar de la creciente oposición respecto a él; debido a que los grandes pensadores no pueden ser amados [...] En Lotze brilla un rayo del fuego duradero de la gran filosofía al modo de la luz de un benevolente cuidado del pensar acerca de todo. ¿A caso él no pudiese ser aún hoy y en el futuro —bien entendido y no sólo disolviéndose en relaciones históricas— un guía (*Führer*) y un amigo de todos en el pensar de la juventud que apenas comienza? [2014a: 481–482].

De lo anterior se puede aprender una cosa: “ser enemigo” para el pensar heideggeriano no puede significar una mero “desprecio” o “aberración” por lo “otro”, sino que, como puede constatarse en estas reflexiones, ello ha de implicar una sorprendente relación de “amor-odio”, misma que también podría hallarse al investigar la relación que Heidegger mantuvo, tanto en el ámbito público como privado, con su maestro Husserl; ¿podrá a caso encontrarse algo semejante en relación a Natorp? En este sentido vale la pena señalar que de manera reciente H. Givsan logró advertir una remarcable *asonancia* entre el discurso heideggeriano del pensar ontohistórico sobre el “destino”, “el acontecer histórico de los alemanes”, “el acontecer histórico de Occidente” y la reflexiones filosóficas de Natorp sobre el sentido de la Gran Guerra para los alemanes, producidas antes, durante y después de dicho conflicto bélico [2011: 15]. Lamentablemente, en su obra Givsan no alcanza a desarrollar esta intuición

y ciertamente bien podría objetarse que, quizás, todo se limite a ser una mera “similitud externa” entre dos pensamientos claramente distintos, por lo que sería insuficiente para poder comenzar a hablar de una vinculación “positiva” entre ambos filósofos, más allá de la posición “hostil” defendida por Heidegger en los CN y en muchos otros lugares contra el neokantismo.

Sin embargo, consideramos que la oportunidad de investigar un posible vínculo positivo entre estos dos filósofos queda apuntada en lo que podría ser tomado como dos pistas “aportadas” esta vez por Heidegger mismo. La primera la podemos hallar en su “obituario en memoria de Natorp”, pronunciado al inicio de sus lecciones del semestre de invierno de 1924/25 en la Universidad de Marburgo en el que se lee:

Natorp fue uno de los pocos y de los primeros, en verdad, quizás, el único entre los profesores alemanes, que hace más de diez años entendió lo que deseaba la juventud alemana, cuando en el otoño de 1913 ella se congregó en Hohen Meißner y se comprometió en formar su vida a partir del ser de la verdad (*Wahrhaftigkeit*) interna y la autoresponsabilidad. Muchos de los mejores de estos jóvenes han caído. Pero, quienquiera que tenga ojos para ver, sabe que hoy en día nuestro *Dasein* está siendo transpuesto lentamente hacia nuevos fundamentos y que aquellos jóvenes tienen un papel que desempeñar en esta tarea. Natorp los comprendió y ellos son los más aptos para preservar su memoria. Es difícil para nosotros confrontarnos con la herencia de su espíritu y trabajar con el mismo apego a las cosas mismas y rigor [Heidegger, 1992: 5].

Lo aquí dicho nos sirve para constatar que, al menos hacia mediados de la década de los veinte del siglo pasado, Natorp fue para Heidegger un “amigo” de la juventud alemana —¿quizás también un guía?—, cuyo pensamiento habría de ser preservado por ella pero también confrontado. ¿A caso Heidegger se refería a la teoría del conocimiento desarrollada por el filósofo de Marburgo? Ciertamente no, sino a la filosofía desarrollada por el neokantiano desde comienzos del siglo XX y especialmente durante los años subsecuentes a la

Gran Guerra y hasta el final de sus vida (1924) bajo los rótulos de una “filosofía social” y una “pedagogía”, y a los que Heidegger se refiere tímidamente en su obituario [1992: 4].

Para poder poner de relieve la importancia de este “otra” filosofía natorpiana (la cual, como veremos en seguida, no es sino la misma que se encuentra desarrollada a partir de la problemática “teórico-cognoscitiva” de donde surge el “método trascendental” que define al neokantismo marburgués) en relación a lo que aquí nos interesa mostrar, es necesario considerar lo que puede ser tomado como una segunda pista, la cual, hallamos en una carta del 10 de enero de 1969 de Heidegger a J-M Palmier. En ella, el filósofo de la Selva Negra afirma:

Lo que en aquel tiempo me movió a aceptar la (casi) unánime elección como rector por parte de los colegas no sólo fue lo que posteriormente resultaría ser una decepcionante esperanza en Hitler. Para ello también resultó ser muy determinante la esperanza de que el cuerpo de profesores de la universidad debía ser ganado para así contribuir a que el nacionalsocialismo (*Nationalsozialismus*) se lograra desarrollar a partir del socialismo nacional (*nationaler Sozialismus*) y con ello se lograsen realizar las potencias espirituales contenidas en él. Pero también esta esperanza no se cumplió. La universidad se quedó petrificada y sin ideas en la situación mundial. Hoy en día las cosas siguen igual. Muchas de las demandas que de nuevo son hechas hoy en día por los estudiantes, fueron defendidas por la juventud académica en 1933 [Heidegger, 2000: 697].

Tal y como diferentes estudiosos han apuntado, la vinculación de Heidegger con el partido nazi y su ideología no puede ser considerada en abstracto. Antes bien, ella tuvo lugar en un contexto político, social, económico y cultural muy específico, en una palabra, en un cierto espíritu de la época que se identifica con el declive de la República de Weimar y una juventud marcada por el fracaso de la Gran Guerra y la búsqueda de una nueva identidad nacional.¹⁰

10. Para un recuento de la bibliografía pertinente para abordar este contexto ver [Adrián Escudero, 2014: 122].

En este sentido se ha puesto especial atención en el vínculo entre el compromiso político de Heidegger y su corto rectorado de la Universidad de Friburgo y la llamada “Revolución conservadora” [Radloff, 2007: 88–172]; más específicamente, se han hecho no pocos intentos para analizar su relación con diversos pensadores que van desde O. Spengler, hasta S. George, C. Schmitt y los hermanos Jünger. No menos se ha insistido en examinar la concepción que Heidegger se formó de la universidad en este contexto —que culminó con su discurso inaugural como rector (mayo de 1933) “La autoafirmación de la universidad alemana” [Heidegger, 2000: 107–117]— y la idea de la universidad que Jaspers también desarrolló hacia la misma época.

En cambio, pensamos que se ha dejado prácticamente desatendido el posible vínculo entre esta especial concepción heideggeriana de la universidad expresada en dicho discurso y el pensamiento político y social de quien fuera uno de los más prominentes “mandarines” [Ringer, 1990; Sieg, 2006: 261; Luft, 2007: 1–6] de la intelectualidad universitaria alemana de la República de Weimar: Natorp. Dicho esto, bien podría plantearse la pregunta de si será a caso posible encontrar un vínculo positivo entre el pensar y el obrar heideggeriano a inicios de los años treinta y el “socialidealismo” natorpiano, desarrollado a partir de su radicalización del método trascendental neokantiano dirigido hacia la dimensión cultural e histórica de la configuración del sentido del mundo y su evaluación de la “misión” del pueblo alemán en ello.¹¹

Al igual que Husserl, y en un inicio, de manera muy cercana a los planteamientos de su maestro H. Cohen, el pensamiento de Natorp se caracterizó por su lucha contra las diferentes formas del positivismo desarrolladas en la segunda parte del S. XIX (el psicologismo lógico, el antropologismo, el biologicismo, el historicismo),

11. Hasta donde sabemos Kisiel es el único autor que ha llevado a cabo un trabajo exploratorio de este vínculo positivo entre el pensamiento de Heidegger y Natorp [2005: 3–21].

el diálogo activo con las crecientes ciencias positivas y la defensa de una comprensión genuinamente filosófica del mundo. A su vez, desde el punto de vista político, social y educativo, las ideas de Natorp se caracterizaron por un férreo nacionalismo y un reformismo radical del estado y de la formación humana, centrados en la idea de la unidad de la comunidad histórica y culturalmente determinada, el pueblo.¹² Hoy en día reconocemos en Heidegger un defensor de la idea de que para los antiguos griegos, teoría y praxis no representaban dos esferas separadas e independientes de la vida humana, sino dos modos posibles de, precisamente, una y la misma vida, y más aún (tal como el filósofo de la Selva Negra enfatizará tanto a su regreso a la Universidad de Marburgo como en su discurso inaugural de su rectorado), incluso se debería reconocer que el teorizar es no otra cosa que la forma más elevada la praxis humana. Pues bien, habría que decir que frente a esto el filósofo neokantiano no sólo no hubiese tendido nada que agregar, sino que tampoco nada que aprender, pues, como mostraremos a continuación, estas dos cuestiones centrales, aquellas del orden teórico y práctico, constituyen una unidad indisoluble que se expresa bajo el concepto del socialidealismo.

C) DE LA TEORÍA DE LA CIENCIA A LA LÓGICA DEL MUNDO

Tomado en su conjunto, el pensamiento natorpiano se desarrolla como un programa que, de manera semejante a Husserl, intenta hacer cumplir la famosa sentencia de Lotze de que la filosofía alemana “siempre deberá mantenerse en el propósito de *comprender* la marcha del mundo y no simplemente *calcularlo*.” Así, si bien Natorp

12. Hoy en día, estudios como los de Holzhey [1986], Jegelka [1992], Sieg [2006: 262–286] y Bruhn [2007] nos permiten ver la compleja unidad del pensamiento filosófico, político, social y pedagógico del filósofo radicado en Marburgo.

tuvo como primera tarea clarificar las condiciones de posibilidad de la racionalidad científica —tal como Cassirer afirma ante Heidegger en el debate de Davos respecto al sentido del *método trascendental* desarrollado tanto por Cohen como por el propio Natorp—, ciertamente no se limita a estudiar el *factum* de la ciencia, sino que se propone clarificar la racionalidad en general y en sus múltiples formas, incluyendo las formas sociales, artísticas, religiosas, prácticas [Natorp, 1975b: 80], hasta incluir lo que Cassirer calificó como el *factum* de la cultura y, con ello, todas las formas de la concreción última de la vida tanto teórica como práctica.

De manera que es necesario mostrar que el punto de partida del método trascendental iniciado por Cohen en su interpretación crítica de la filosofía kantiana está determinado por la destrucción del “equilibrio entre intuición y pensamiento que Kant había afirmado” [Holzhey, 2009: 25]. A diferencia del padre del criticismo, para los neokantianos de Marburgo la intuición no puede ser tomada como un todo independiente, separado y contrapuesto al pensamiento, ya que ella misma debe ser entendida “como el poner meras ‘relaciones’” y la “unificación de una multiplicidad” [Natorp, 1910: 271]. Así, el desarrollo de la experiencia de objetos ya no es entendida como el proceso del encuentro de dos elementos heterogéneos, amalgamados por la síntesis del pensar, sino que ahora la experiencia es entendida como la tarea misma de la determinación del objeto efectuada directamente por el pensamiento [Natorp, 1910: 89, 93/97]. De este modo, el ejercicio de la investigación filosófica implica reconocer que todo *factum* tiene como *origen* el *fieri* del pensar y que como tal no es algo que simplemente yace previamente ahí ante los ojos, sino que, por el contrario, únicamente *es* en la medida en que está haciéndose en el pensar y por el pensar.

A su vez, la dimensión originaria del pensar, no debe ser considerada, según el neokantiano, en los términos substanciales que sirven para dar cuenta del ámbito de las cosas, es decir, no podemos referirnos a dicha dimensión “como si se tratase de un lugar único en donde el todo abre su boca para revelar sus secretos” [Natorp,

1910: 12], sino únicamente como la ejecución misma del proceso de determinación de la realidad tomada en su conjunto. A su vez esta caracterización funcional y no substancial del pensar implica reconocer que él se conduce al modo de un riesgo, en el sentido de que la determinación del objeto por el pensar consiste en proyectar, dar lo que en la apropiación cognoscitiva es tomado como algo dado y objetivo, bajo un orden precario de experiencia cuya consistencia se mantiene de forma relativa mientras dura, pero que bien pueden modificarse y hasta alterarse, no a través de un caos, sino, de un orden que atraviesa todas las validaciones objetivas relativas.

Esta objetividad relativa de lo dado en la experiencia hace patente la necesaria dimensión histórico-teleológica del pensar que a su vez es puesta de relieve por el filósofo como una lógica, no de relaciones estáticas entre meras formas vacías del pensar, sino, siguiendo a Kant, como una lógica trascendental, una lógica material de la objetividad misma y de sus procesos dinámicos de constitución, esto es, una lógica de la génesis de la realidad misma. La lógica genética desarrollada por los neokantianos de Marburgo es pues una *onto-logía* dinámica a través de la cual se intenta reconstruir reflexivamente los procesos de construcción de la realidad tomada en su conjunto y en la concreción última de las diferentes formas fundamentales de la vida, en una palabra, del mundo todo.

D) DE LA PEDAGOGÍA SOCIAL AL SOCIALIDEALISMO Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

A Natorp también se le reconoce como un prominente pedagogo, estudioso de las teorías de Pestalozzi y precursor de la escuela unificada.¹³ A continuación quisiéramos mostrar dos aspectos fundamentales del trabajo de Natorp que lejos de apartarse del método trascendental y la lógica genética desarrollados por él, en realidad los

13. Para una biografía intelectual de Natorp ver [Jegelka, 1992].

presuponen y de hecho constituyen la efectuación concreta de los mismos, puesto que, el cumplimiento del sentido de la tarea filosófica de la autoresponsabilidad radical de la humanidad respecto a la posibilidad de realización de sí misma y desde sí misma es igual a la fundación filosófica de la formación humana. En su *Curso de pedagogía Social* de 1905, la pedagogía no es definida como una ciencia positiva ni se funda positivamente, sino que es la teoría filosófica de la formación (*Bildung*) que tiene como misión “construir y alcanzar el acabamiento del ser humano” [Natorp, 1975a: 105].

Pero a su vez, este es sólo un concepto formal que apenas sirve para indicar la idea-fin que guía al proceso concreto de la formación del hombre concreto. Así, el problema de la pedagogía bien entendida, es pues, “el problema del desarrollo concreto de la esencia anímica del hombre según todas sus direcciones esenciales” [Natorp, 1975a: 106]. De acuerdo con el neokantiano, estas direcciones esenciales no vienen de fuera de la vida humana sino desde su propia constitución: sensibilidad, voluntad y racionalidad. En este sentido, la pedagogía exige la autoconciencia de la “estructura estática” de cada una de estas determinaciones esenciales cuyo fin es el desarrollo armónico de estas en la génesis de un hombre concreto. De modo que la formación de un individuo concreto sólo es posible “sobre el suelo de la comunidad, pues, el individuo aislado es una mera abstracción, lo mismo que los átomos de la física, en verdad, no hay hombres concretos sin la comunidad humana” [Natorp, 1975a: 118].

Así que “toda conciencia humana se desarrolla sólo en oposición pero al mismo tiempo en relación positiva con otra conciencia; por lo tanto con la comunidad” [Natorp, 1975a: 119]. En correspondencia con esto la pedagogía del individuo es una mera abstracción respecto a la pedagogía concreta de la formación esencial de la vida humana concreta en comunidad, esto es, la *pedagogía social*. Cabe destacar que, para Natorp, el punto central de esta tarea formativa esencial del hombre concreto en su comunidad es la voluntad,¹⁴

14. “Educar es preferentemente hacer voluntad (*Wollen-machen*); de la educación de la voluntad depende toda la educación.” [Natorp, 1975a: 119].

cuyos extremos son pues la voluntad racional y la voluntad del sentimiento, y cuyas formas sociales concretas son entonces las actividades comunitarias de la vida social en su conjunto: *la actividad productiva o del trabajo*, esto es, la economía, y *la actividad regulativa*, esto es, el derecho, por último, la instancia de la vida en comunidad que guía al resto a través de la crítica de la “razón social”, la cual, es llamada “*conciencia social acreditadora y justificadora*” [Natorp, 1975a: 121].¹⁵ El desarrollo armónico de estas configuraciones de la vida comunitaria concreta suponen una formación “profunda que abarque toda la vida social cuyos deberes ordenados son la última y más suprema exigencia de una vida social buena que realice completamente su concepto (el cual ella misma se ha dado a sí misma)” [Natorp, 1975a: 123].

De acuerdo con esto, “la escuela representa un estado en pequeño (como el estado una escuela en grande)” [Natorp, 1975a: 123]; por ello, la formación escolar, en especial, la formación superior (la universidad), debe preparar a los hombres para la vida en comunidad, como decía más arriba, respecto a todas sus direcciones esenciales. En síntesis ellas deben formar a los individuos concretos según tres direcciones de la voluntad del hombre en servicio de su comunidad, es decir, respecto a la voluntad del trabajo social, la voluntad del auto-conocimiento y de la moralización de la vida en comunidad.

En este sentido la pedagogía social en cuanto cumplimiento concreto de la praxis filosófica permite al individuo comprenderse como fundamento y eslabón de su comunidad, y por ello, permite determinar el fin último de dicha formación como el de llegar a ser un miembro al servicio de la totalidad que en cada momento le toca vivir: la familia, la comuna, la nación y el mundo todo. La pedagogía social conduce entonces a lo que Natorp llamará “socialidealismo”, el cual, no es un idealismo de ideas separadas de la vida concreta de la comunidad y los individuos, sino aquel que tiene por

15. Las cursivas son nuestras.

tarea concreta “la construcción de la sociedad humana en la economía, el estado y la educación” [Natorp, 1922: III] y que se guía por la exigencia de que “el idealismo debe ser social y que el socialismo debe ser ideal” [Natorp, 1922: IV]. Dicho socialidealismo debe conducir a “la *nación* en sentido propio, el estado social unitario” [Natorp, 1922: 18].

Ahora bien, el socialidealismo natorpiano fue puesto a prueba hacia finales de la Gran Guerra, cuando todo discurso triunfalista quedó atrás y se hacía inminente la derrota alemana. Es en este contexto que Natorp publicó hacia 1918 su obra *Vocación alemana del mundo. Líneas histórico filosóficas. Vol. I: Las edades espirituales del mundo; Vol. II: El alma de los alemanes* [1918]. Desde el punto de vista de la forma, el escrito de Natorp se presentaba como un intento nacionalista y voluntarista por justificar una guerra que para muchos alemanes se había impuesto injustamente desde fuera.¹⁶ Sin embargo, el propósito de la obra queda claro desde el inicio de la misma al señalarse que lo que se pretende no es escribir “una obra de circunstancia para las circunstancias” sino investigar el “sentido” esencial filosófico que tiene la guerra para el pueblo alemán y para Europa [Natorp, 1918: 1]; lo cual, ciertamente le permitió a Natorp “probar los principios fundamentales de su filosofía” [Luft, 2007: 15].¹⁷ De tal manera que el acontecer histórico de la guerra

16. Para un análisis pormenorizado de la obra ver [Luft, 2007: 1–28; Sieg, 2006: 262–286; Bruhn, 2007].

17. A decir verdad, los propósitos de esta obra se pueden rastrear por lo menos hasta textos escritos por el filósofo de Marburgo casi quince años antes, por ejemplo, en su texto conmemorativo de los cien años de la muerte de Kant en el cual se afirma: “Un pueblo es *uno* a través de las repercusiones de las vivencias comunales... si un pueblo es realmente capaz de una verdadera fundamentalidad (*Grundlichkeit*), si a él le pertenece la auténtica originariedad (*Ursprünglichkeit*), entonces, él tendrá que demostrarlo de la manera más decisiva en la capacidad de la profundización de su conciencia cultural, es decir, hasta alcanzar la conciencia del fundamento y del origen de toda cultura, lo que justamente quiere decir, hasta alcanzar a la filosofía.” [1904: 65 y 67].

será considerado desde el análisis filosófico de la génesis de la unidad del espíritu humano a través de las diferentes épocas que configuran la realidad histórica de Occidente y de forma más específica, en el segundo volumen, de la realidad histórica del pueblo alemán.

Con ello se mostrará que más allá de una mera disputa política, económica o hasta ideológica, la guerra encarna principalmente una crisis espiritual que afecta de manera decisiva la posibilidad de la autodeterminación de la esencia del pueblo alemán en cuanto un “pueblo mundial” esto es, un pueblo que logre instaurarse libremente en la unidad de una nación con un alma propia, esto es, con una cultura propia [Natorp, 1915: 14]. Cabe destacar a este respecto que el filósofo neokantiano apunta al inicio de su ensayo que la distinción entre “espíritu” y “alma”, misma que se corresponde a la distinción entre el primero y segundo volumen de la obra, se impone en cuanto que “el espíritu de la humanidad es uno y no se modifica de pueblo en pueblo”, en cambio, “el alma es individual, en ella vive y se desenvuelve el espíritu”, de tal manera que las “edades del mundo son la unidad del espíritu humano, en cambio, cada pueblo tiene para sí sólo su propia alma” [Natorp, 1915: 7–8].

Así, el esquema del primer volumen de la obra es relativamente fácil de captar, en ella se muestra que las edades espirituales del mundo poseen una articulación teleológica que determina en cada caso la vida en comunidad de los pueblos; mientras que el segundo volumen tiene como propósito analizar el sentido de la guerra frente a la situación del pueblo alemán. Es aquí que la guerra resulta interpretada como un fenómeno epocal, el cual, trae consigo una crisis que afecta a todos los pueblos implicados en ella pero no afecta a todos por igual. Esta crisis obliga a cada pueblo a tomar conciencia de la determinación de su esencia a partir de la puesta en relieve de su propio desarrollo histórico a través de las formas fundamentales de la vida comunitaria como la religión, la ciencia, el arte, la poesía y la música.

Tomando en cuenta el análisis del pasado y la situación presente de la guerra, para Natorp, el pueblo alemán se encontraba en un mo-

mento decisivo en el que debía elegir lo más esencial de su carácter individual como pueblo, a saber, el idealismo de su filosofía que permite la edificación de un estado social [Natorp, 1918: II/ 189/190] es decir, que le permite llevar a cumplimiento el socialidealismo al que ya nos hemos referido en tres momentos que constituyen la unidad del estado, el estado económico, el estado de derecho y el estado de la formación [Natorp, 1918: II/ 55]. Finalmente, es pues destacable que Natorp también se preocupe por llevar a cabo una crítica de los pueblos cuya determinación interna les imposibilita erigirse como naciones. Así, por un lado crítica el capitalismo inglés y su esencial falta de alma y por otro critica la superficialidad de la civilización francesa [Natorp, 1918: II/ 191].

E) HACIA UNA CRÍTICA A HEIDEGGER Y LA POSIBILIDAD DE UNA VINCULACIÓN POSITIVA CON EL PENSAMIENTO DE NATORP

Para concluir, quisiéramos apuntar lo siguiente: la filosofía natorpiana que se sintetiza en el concepto del socialidealismo y que no se conforma con desarrollar meros análisis estructurales de la realidad humana, sino que también intenta ofrecer una análisis de la realidad histórica tanto de los individuos singulares que viven en comunidad, el pueblo, como de la unidad comunal misma geográfica y culturalmente determinada y constituida por dichos individuos, la nación, nos ofrece una *interpretación trascendental* del mundo concreto que no sólo puede competir con los análisis husserlianos del mundo de la vida — los cuales, se revelarán como estudios de un mundo aún abstracto en comparación con los análisis genético-generativos del mundo familiar (*Heimwelt*) frente al mundo extraño (*Fremdwelt*) y la constitución histórica de un mundo uno en tanto que misión de la filosofía y la ciencia legada por los griegos— sino también con los análisis ontológicos de la facticidad humana desarrollados por Heidegger durante la década fenomenológica y “sintetizados” en *Ser y tiempo*; es decir, que podría competir con los dos pilares principales de la fenomenología alemana.

En su reseña de 1917 de la obra de Husserl *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, Natorp acusó al fenomenólogo de quedar atorado en “*el primer nivel del platonismo, el platonismo inmóvil*” [Natorp, 1917-18: 231], esto es, en una consideración meramente formal y general de las meras estructuras de la vida subjetiva, pero sin ser capaz de dar cuenta de su concreción última. Pues bien, no sería difícil imaginar que si Natorp hubiese sobrevivido a la publicación de *Ser y tiempo*, él hubiese podido hacer un comentario más o menos semejante respecto a esta obra, puesto que, la primera y única parte publicada del tratado adolece de ciertas dificultades “metodológicas” que vale la pena comentar rápidamente y que pueden ser juzgadas como elementos que habrían de ser reconsiderados y transformados por Heidegger en el desarrollo del pensar ontológico desde inicios de la década de los treinta.

Para empezar, el ejercicio de mantener desde el principio y ya siempre en la mirada la estructura general y unitaria del *Dasein* desde la perspectiva de la indiferencia de la cotidianidad, el estar-en-el-mundo que es cada vez mío, implicó que el análisis ontológico de dicho ente se moviera en un cierto nivel de abstracción en donde: 1) la mundanidad del mundo es captada sólo de manera formal como la remisionalidad y la condición respectiva desde la que aparecen los entes, pero, sin tomar en cuenta las determinaciones de su concreción histórico material; 2) al estar circunscrita al carácter del ser-cada-vez-mío, el ser-con también sólo queda apuntado de manera formal como un momento estructural del *Dasein* pero sin que se ponga de relieve el modo concreto en que nuestra existencia acontece comunitariamente los unos con los otros; *c)* tal y como el propio Heidegger advierte, que si bien la analítica del *Dasein* mantuvo siempre a la vista la integridad estructural de dicho ente, ella se desarrolló en *Ser y tiempo* de manera “unilateral” [2003: 390], dejando de lado la clarificación de la procedencia del *Dasein* y el despliegue de su trama [2003: 390].

Pensamos que en este sentido, el inicio del desarrollo del pensar ontológico implicó una superación de la perspectiva “abstracta”

que articula al tratado de 1927, en la cual, el concepto formal del mundo cobra una concreción tanto espacial (geográfica) como temporal (histórica), el *Dasein* ya no es considerado únicamente desde la perspectiva de un “yo” o un “tú”, sino desde lo que pertenece cada vez a un “nosotros”, y la esencia de dicho ente ya no es analizada desde la perspectiva de la estructura de su temporalidad horizontal, sino desde aquella de la relación de su historicidad con el acontecer del sEr.

Con todo, sería temerario afirmar que el pensamiento heideggeriano que se desarrolló después del giro hacia el pensar ontológico pudo estar “influenciado”, al menos en sus inicios, por el pensamiento natorpiano, ya que resultaría imposible obviar la virulenta crítica heideggeriana desarrollada durante toda la década fenomenológica contra la filosofía trascendental neokantiana y su “logicismo”, del cual ciertamente se nutre el pensamiento natorpiano, y que seguramente Heidegger veía hacia inicios de la década de los treinta como una manifestación de la racionalidad vacía que vimos que caracteriza a la maquinación moderna. Sin embargo, y más allá de señalar algunos paralelismos entre la filosofía tardía de Natorp y el inicio del pensar ontológico, consideramos que, tomando en cuenta todo lo anterior, queda entonces justificada la posibilidad de plantear la pregunta de si Heidegger mantuvo al pensamiento natorpiano en el horizonte de sus reflexiones durante los primeros años de la década de los treinta, y más aún, si esto implicó algún tipo de confrontación con la filosofía “concreta” natorpiana. En su ensayo “On the Purported Platonism of Heidegger’s Rectorial Address” [2007: 4–21], Kisiel demuestra que una investigación en esta dirección tiene futuro al sostener que, de hecho, en el discurso inaugural de su rectorado, Heidegger intentó llevar a cabo una “destrucción” de la filosofía política y la *paidea* platónica, sino que justamente, esto implicó una destrucción del concepto centrales del socialidealismo natorpiano.¹⁸

18. De hecho, Kisiel va aún más lejos al afirmar que: “es este socialismo ideal centrado en la voluntad moral anímica y espiritual de la comunidad lo que Heidegger intenta promover en la ‘nueva realidad alemana’

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián Escudero, Jesús 2014. “Heidegger y los *Cuadernos Negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista.” *Differenz* 0, no. julio: 115–34.
- Arjakovsky, Philippe, François Fédier, and Hadrien France-Lanord 2013. *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Cerf.
- Bruhn, Nils 2007. *Vom Kulturkritiker zum “Kulturkrieger”. Paul Natorts Weg in den “Krieg der Geister”*. Würzburg.
- Fariás, Víctor 1ª ed. 1987; 2ª ed. 1998. *Heidegger y el nazismo*. 2ª edición aumentada.
- Faye, Emmanuel 2009. *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933–1935*. Trad. Oscar Moro Abadía. Madrid: Akal.
- France-Lanord, Hadrien 2015 “Article ‘Antisémitisme’, 2nde édition.” *Paroles des Jours*.
- Givsan, Hassan 2011. *Zur Heidegger. Ein Nachtrag zu “Heidegger—das Denken der Inhumanität”*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heidegger, Martin 1981. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ 1992. *Platon: Sophistes*. Ingerborg Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ 2000. *Reden und anderen Zeugnisse eines Lebenswegs 1910–1976*, Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ 2001. *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque. Madrid: Tecnos.

de 1933, a través de sus múltiples elogios al ‘movimiento’ y la ‘revolución nacional socialista durante su periodo de rectorado” [2005: 6].

- _____ 2003. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta.
- _____ 2007. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ 2014a. *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Peter Trawny. Frankfurt: Klostermann.
- _____ 2014b. *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939)*. Peter Trawny. Frankfurt: Klostermann.
- _____ 2014c. *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Peter Trawny. Frankfurt: Klostermann.
- Holzhey, Helmut 1986. *Cohen und Natorp*. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO. AG.
- _____ 2009. “Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition.” En *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, eds. Rudolf A. Makkreel and Sebastian Luft, 25–40. Bloomington: Indiana University Press.
- Jegelka, Norbert 1992. *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kisiel, Theodore 2005. “On the Purported Platonism of Heidegger’s Rectoral Address.” En *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, eds. Catalin Partenie and Tom Rockmore, 3–21. Evanston: Northwestern University Press.
- _____ 2007. “In Response to my Overwrought Critics.” *Studia Phaenomenologica: Romanian Journal for Phenomenology* VII: 535–44.
- Luft, Sebastian 2007. “Germany’s Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp.” En *Germany’s Metaphysical War*.
- Natorp, Paul 1904. “Zum Gedächtnis Kants.” *Die deutsche Schule* 8, no. I: 65–85.
- _____ 1910. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig-Berlin: B.G. Teubner.
- _____ 1915. *Der Tag des Deutschen. Vier Kriegsaufsätze*. Hagen: O. Rippel.

- _____ 1917–18. “Husserls ‘Ideen zur einer reinen Phänomenologie’.” *Logos, Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 7: 224–46.
- _____ 1918. *Deutscher Weltberuf. Geschtsphilosophische Richtlinien. Vol. I: Die Weltalter des Geistes, Vol. II: Die Seele des Deutschen*. Jena: E. Diederichs.
- _____ 1922. *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*. Berlin: Springer.
- _____ 1975a. “Curso de Pedagogía social.” *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo, Curso de Pedagogía Social*, ed. Franciso Larroyo, 105–51. México: Porrúa.
- _____ 1975b. “Kant y la Escuela de Marburgo.” En *Propedéutica filosófica – Kant y la Escuela de Marburgo – Curso de pedagogía social*, ed. Francisco Larroyo, 75–97. México: Porrúa.
- Ott, Hugo 1992. *Martin Heidegger. En camino a su biografía*. Trad. Helena Cortés. Madrid: Alianza.
- Radisch, Iris, y Emmanuel Faye 2013. “‘Die Krönung der Gesamtausgabe’ Ein Gespräch mit dem französischen Philosophen Emmanuel Faye über die ‘Schwarzen Heffte’ und Heidegger düsteres Vermächtnis.” *Die Zeit* 1 (27 de diciembre: 48–49).
- Radloff, Bernhard 2007. *Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Ringer, Fritz 1990. *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Rojas Godina, Luis Ignacio 2011. “Breves notas para entender el neokantismo marburgués de Heidegger.” En *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Célida Godina y Rodolfo Santander, 131–48. Puebla: BUAP-Ediciones Eón.
- Schuhmann, Karl 1978. “Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, no. 4 (Octubre-Diciembre: 591–612).

- Sieg, Ulrich 2006. "Realitätsferner Utopismus oder heilsichtige Gegenwartskritik? Zur politischen Philosophie des späten Natorp." *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 12, no. 2 (Enero: 262–86).
- Trawny, Peter 2014. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschönerung*. Frankfurt: Klostermann.

LIBERTAD Y CRISIS: UNA INDAGACIÓN A PROPÓSITO DE HUSSERL

Román Alejandro Chávez Báez
FES-Acatlán/UNAM

Sólo por su propia libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo circundante.

Edmund Husserl

No podemos reducir la fenomenología trascendental a una simple ciencia de esencias o verla exclusivamente como un método, pues si lo hacemos, ignoramos el carácter ético de su tendencia. Una muestra de este carácter, la podemos encontrar en los ensayos de *Renovación* y comprenderlos implicaría también el destacar su importancia en el momento socio-político de su redacción. En este sentido, Husserl moviliza su filosofía contra una pérdida generalizada de fe en el ideal cultural europeo y en su proyecto de convivencia e integración. Así, la fenomenología asume la urgente tarea (ética) de volver a los principios que fundan dicho ideal y denunciar la reificación e instrumentalización de una razón cada vez más alejada del mundo de vida (*Lebenswelt*). Para ello, sería importante retomar el “sentido de ser del otro”¹ y tomar en cuenta las distinciones básicas de la fenomenología (entre fenomenología estática y genética; entre transferencia aperceptiva por *analogía* (de objeto) y transferencia aperceptiva a partir del cuerpo propio y parificación original (como *alter-ego*); entre los niveles intelectual, emotivo y volitivo, etc.). Considerar esto, nos sirve para comprender lo que, posiblemente, sea la división más importante de *Renovación* (2002), la que se da entre lo teórico y lo normativo, que podemos esclarecer con ayuda de los *Prolegómenos a la Lógica Pura* de las *Investigaciones Ló-*

1. Cf. “5ª Meditación Cartesiana”.

gicas (1982). Así, decimos a este respecto que la proposición categórica o teórica “A es B” es descriptiva, es decir, esclarece la existencia de una relación. Por otro lado, la proposición normativa o práctica “A debe ser B”, prescribe los medios para alcanzar un fin o realizar un ideal. De tal modo que normas y reglas prescriben en general un “debe ser”, fundándose en la relación existente entre un valor y una condición de él, o entre un medio y un fin, relación que encuentra en una proposición teórica su justa fórmula.

El § 14 de *Investigaciones lógicas* permite establecer una distinción más a este respecto. Para Husserl, las leyes normativas “expresan, según se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; por el contrario, las leyes [de la ciencia teórica] expresan pura y simplemente lo que es” [Husserl, 1982: 60]. Por lo tanto, a esta distinción entre ciencia teórica y normativa (como “lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas”) [*Idem*], podemos agregar lo “práctico”, como aquello que sí se puede llevar a cabo en las circunstancias dadas. De cualquier forma, la relación de fundamento entre lo teórico y lo normativo (y, por ende, también con lo práctico) podría ayudarnos a reflexionar sobre el vínculo que buscamos entre la fenomenología trascendental y una finalidad esencialmente ética en su proyecto y con ello, la temática de la libertad.

Ahora bien, para Husserl el tema central de la ética es el de la renovación. La ética pura y rigurosa es una ciencia eidética al igual que las matemáticas. Esto no significa que tenga la necesidad de copiar el método matemático, sino que trata de realizar un análisis eidético con sus propias normas y reglas. La ética pretende ser universal en la medida en que comienza siendo individual, para posteriormente ser social y finalmente englobar a la humanidad en su totalidad. Aunque Husserl, fije su atención en la cultura europea.

Sin embargo, pese a que Husserl hace referencia a la sociedad occidental, no excluye al resto del mundo ni se restringe a un sólo tipo de sociedad, precisamente porque la ética es *a priori* o eidética y por tanto, universal. La cultura es un conjunto total, producto de una

subjetividad colectiva; en consecuencia, la cultura auténticamente humana es conscientemente autodeterminante e intersubjetiva. A este respecto, no podemos dejar de lado la experiencia de lo bueno y de lo malo como fundamento para realizar un autoanálisis, autoexamen o autoreflexión. En este sentido, solamente mencionaremos, sin tematizarlos, los principios reguladores de la vida, comenzando con la descripción del sujeto agente, después la exhibición de la vida profesional-vocacional, para finalmente llegar a la vida ética.

Los sujetos son pasivos bajo ciertas pasiones, sin embargo, se pueden determinar a sí mismos con base en lo que conocen, para ser sujetos agentes libres que deciden cómo actuar en determinadas circunstancias. Este sujeto tiene que ser congruente con la tendencia de la vida humana hacia lo positivo, es decir, lo bueno, lo bello y lo verdadero, frente a la experiencia posible del disvalor, del mal y de la falsedad. La decepción y la desdicha forman parte esencial del ideal axiológico, puesto que el “sentirse mal” es prueba de que el hombre esencialmente tiende al bien.

El autoexamen de los individuos los lleva a contemplar su propia vida y a tomar elecciones. Se elige una meta voluntariamente; la profesión tiene que ver con lo que se considere como bueno. En este punto se reconoce que hay bienes incondicionales y que cada individuo tiene su propia meta a la que se dirige evitando sobrevalorar los bienes presuntos. Los bienes universalmente valiosos fundamentan la vida ética y política. Esta vida es superior porque regula cada una de las acciones del sujeto. Llevar una vida ética-política implica en el fondo el querer ser ético como el ser racional en una cultura, en una vida espiritual donde Estado y política convergen.

En este contexto, sabemos que Husserl infiere el concepto de cultura al hombre, esto es, al *ego* trascendental mundano en tanto que posee razón y es libre. El concepto de razón es el correlato o polo yoi-co de la auto-donación misma de la evidencia, esto es, lo que aparece a la conciencia como dado en sí mismo o como estando presente en ella y, por ello, le corresponde el carácter de lo racional. Entonces, lo que se muestra con evidencia (identidad entre lo dado y lo mentado)

es puesto como ser evidente, es el carácter racional de la posición misma de la razón que deriva de la tesis de la creencia de la percepción (lo dóxico-tético). Así, sobre la evidencia, la razón y la verdad son correlativas o, mejor dicho, la razón y la realidad.

En términos fenomenológicos, toda conciencia se dirige intencionalmente a una evidencia (por lo menos, es su aspiración o intención). Y por ello, toda mención se refiere a la razón y porque lo intencional se gesta desde síntesis pasivas, podemos decir que se dirige teleológicamente a la razón desde su misma pre-figuración. Sin embargo, debemos decir que no toda aprehensión intencional termina en lo racional, pues solamente la intención representa una condición esencial de que algo pueda ser dado de modo evidente, ya que solamente lo pre-figurado intencionalmente puede aparecer como dado en sí mismo y llegar a la evidencia. La intención solamente cumple una función en orden a la impleción o llenado de lo que ya está pre-figurado intencionalmente desde un ámbito pre-predicativo, pero puede haber una decepción del cumplimiento y no llegar a la contemplación de lo evidente o al cumplimiento mismo de la intención. Así, cuando la intención provoca su autodonación en términos de evidencia, le llama Husserl “motivación”, por eso dirá:

a todo aparecer en persona una cosa es inherente la posición, la cual no es sólo una con ese aparecer (algo así como un mero *factum* universal —lo que aquí no entra en cuestión), es una con él de una manera *sui generis*: está “motivada” por él, y no simplemente de una manera cualquiera, sino “motivada racionalmente” [Husserl, 2013: 326].

Se hace pues, necesario, indagar en aquello que motiva racionalmente a la conciencia a una evidencia desde su propio subsuelo de lo anímico intencional o núcleo. Por ello, dirá un poco más adelante:

La evidencia intelectual, en general la evidencia, es, pues, un proceso de todo punto señalado; por su “núcleo” es la unidad de una posición racional con lo que la motiva esencialmente, pudiéndose entender toda esta situación noética, pero también noemáticamente. Preferentemente con-

viene hablar de motivación refiriéndose a la relación entre el poner (noético) y la proposición noemática en su modo de estar llena [*Ibidem*: 327].

De alguna manera, podemos decir que la intención motiva el curso de la experiencia de la conciencia con la finalidad de alcanzar el cumplimiento significativo. Y su evidencia, sería un cumplimiento que ya está prefigurado intencionalmente desde las bases pasivas. De hecho, por ejemplo, también en el caso de lo no advertido o lo que ingresa en la experiencia sorprendentemente, posee su trasfondo de motivaciones pasivas de lo racional-evidente. Así, por medio de su plexo de horizontes, la situación, en la que aparece algo sin mediaciones, dispone el terreno para que lo que accede de repente, obtenga un campo circundante del cual pueda destacarse y volverse consciente en una modificación atencional de nuestra mirada o en un giro de la mirada del mentar específico. Lo sorprendente en la experiencia apunta a un horizonte de motivaciones (pasivo) y las decepciones del cumplimiento cancelan el horizonte de expectativas y el sentido motivacional, que en vez de cumplimiento, ha experimentado su cancelación pudiendo dar ocasión a su comprobación activa. Pero, dado que también la cancelación muestra un contenido evidente —en otro caso no tendría la virtud de negar la expectativa—, también ella se refiere a lo que es racional, provisto de su fundamento motivacional específico: la decepción de la experiencia es el cumplimiento negativo de una intención. Como sea, haya cumplimiento o decepción se muestra una racionalidad y, en segundo plano, una evidencia apofántica o asertórica, respectivamente y toda evidencia depende, pues, de la motivación. En consecuencia, no existe para Husserl diferencia relevante entre un complejo motivacional que permite cumplimiento y otro que no otorga verdad, sino que ambos —el cumplimiento intencional y el falseamiento de la intención, basado en el cumplimiento negativo o decepción— designan una y la misma cara.

Por lo que hemos mencionado, Husserl refiere la razón al ser evidente y la libertad, debemos decir, consiste justamente en esa

referencia en la que se lleva acabo y se actualiza. Ahora bien, no olvidemos que es inseparable esta evidencia de su fundamento motivacional y, por ello, la libertad se distiende, por decirlo de alguna manera, en la relación entre motivo y resultado de la evidencia.

Así, la libertad para Husserl consiste en aquella posibilidad de interrumpir la referencia (impulsiva y pasiva) a lo dado infinitamente a la conciencia en su proceso intencional, por ello, el suspender toda toma de posición es un acto libre y es un asunto de la razón misma. Se trata, pues, de una interrupción de la vida natural que posibilita la visión de esencias o una evidencia y ello exige la motivación. Por tanto, la referencia a la razón y la posición racional no resultan aquí de la confirmación de una intención pretendida, sino que aluden a que se muestren con evidencia las pretensiones de las intenciones desde una motivación previa.

Justamente esta libertad es la que el hombre puede también ejercer a propósito de sus actos libres, y por tanto en un nivel superior; pasa ahora a inhibir los actos libres (es decir, sus propias tomas libres de postura), pasa a ponerlos críticamente en cuestión, a sopesarlos y decidir [Husserl, 2002: 25].

Entonces, si partimos del hecho de que para poner en evidencia racionalmente todas las pretensiones que requieren de motivaciones previas, se podría concluir que esta demostración de la evidencia no es libertad, sino que estaría determinada por la motivación y una libertad determinada no es libre, pero debemos recordar y reparar en este punto, que la motivación no es causalidad, sin embargo, en la medida en que cada intención motivadora manifiesta ante todo un espacio para la ejecución de las vivencias como apertura de posibilidades, la relación entre la intención y la tendencia al cumplimiento remite al despliegue de una dimensionalidad originaria de la conciencia, que es condición para toda ejecución de vivencias. En este sentido, esta dimensionalidad representa un primer y originario espacio libre, para la libertad que en la concepción de Husserl es la base implícita para toda determinación mundana

ulterior de la libertad, pero se trata de una libertad libre en la vida total del hombre.

Cuanto mayor es la libertad y la claridad con que un hombre contempla su vida entera y la valora y examina sus posibilidades prácticas; cuanto más crítico resulta su balance de vida y más global el propósito que se fija para el resto de ella [*Ibidem*: 36-37].

Entonces, la libertad para Husserl es una libertad de convertir las pretensiones en el *telos* de una evidencia y, por ello, tiene, por decirlo así, su condición en la dimensión espacio-temporal de la conciencia de una horizontalidad de la intencionalidad pura de la intrascendencia. Sin embargo, toda la libertad de impedir esta dirección que surge de la motivación es también libre al ponerle trabas, pues quien sufre la decepción en su intención, puede elegir otro camino que el de cerciorarse de su decepción.

Así, para Husserl la libertad es:

una expresión para la facultad y sobre todo para el hábito adquirido de tomar una postura crítica a propósito de lo que, primeramente sin reflexión, se da a la conciencia como verdadero, como valioso, como debiendo ser en sentido práctico [*Ibidem*: 70].

Y un poco más adelante:

Libertad es por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias validas [*Idem*].

Así, en Husserl libertad y razón van de la mano y cuando él caracteriza este camino, como el de la «idea y el sistema de las ideas de la razón», esto quiere decir que el camino de la razón que se colma en el enjuiciamiento de los objetivos pretendidos designa un siste-

ma teleológico tendente a mostrar un ser evidente, pero sin que tal demostración se cumpla. Lo que en primera línea importa a Husserl es que el viviente tome la decisión habitual de comportarse como un «negador» en la transformación ininterrumpida de sus objetivos y fines en el sentido aludido. Con esta decisión no se hace presente un conjunto de evidencias, sino que se constituye una «tendencia racional», que establece «la idea y el sistema de ideas de la razón» con referencia al sistema de infinitudes motivadoras dadas conscientemente.

Para Husserl hay cultura donde hay un comportamiento libre en el que se involucran el yo y la comunidad y esto comienza en la fundación griega originaria de la filosofía. Habría que cuestionar si es necesaria esta limitación eurocéntrica del hallazgo fenomenológico, pues Husserl mismo ha elaborado el concepto de una secuencia escalonada, en la que aparece paulatinamente el comportamiento libre del individuo, y ha reconocido los estadios vitales en los que se desarrolla el comportamiento libre. Pero es patente que, en lo tocante no a individuos sino a totalidades sociales, estaba convencido de que la filosofía griega fue la primera que concibió la idea de una ciencia universal, que sobrepasa tanto las formaciones supraindividuales como sociales y que es la garante de una cultura debida a la razón libre.

Es de esperar que la preocupación fundamental formulada en los párrafos introductorios de esta obra (*Krisis*) no sólo apunta, por medio de la realización de una fenomenología trascendental reformulada desde la historia de la filosofía, a una nueva fundamentación trascendental de la fenomenología, sino que este objetivo le lleva al fin aún más básico de una renovación de la cultura europea. Aquí reside el proyecto de una filosofía trascendental cuyo fin se sitúa en la configuración de la vida y la razón, aunque no se lo tematiza fenomenológicamente de modo expreso. Husserl habla en la introducción de que se trata en último término de «hacernos verdaderos»: lo cual remite a la tarea, formulada en la correlación de razón y evidencia, de asumir los horizontes infinitos en los que se coloca

una vida comunitaria, tal que ilustre el sentido de sus menciones, obtenga la evidencia para sus objetivos y «se haga verdadera» y libre.

A la intención de cumplir este «hacer verdadero» está dedicada la entera obra *Krisis* (2008). Como es sabido, en ella se trata de la aclaración fenomenológico-trascendental de la génesis del sentido de la ciencia europea. Podría decirse que los dos puntos de vista desarrollados por la investigación mundana de la cultura —el ideal de la tendencia de la razón a asumir los propios horizontes, por un lado, y el ideal de la fundación originaria unido a la historia de la decadencia de la filosofía europea, por otro lado— reciben ahora su ilustración fenomenológico-trascendental desde la motivación.

Esta motivación es, por otro lado, la ley fundamental del mundo espiritual y cultural, sin embargo, las condiciones básicas para el despliegue de las posibilidades de una cultura, así como de una vida subjetiva, son descritas por Husserl a partir de “la fe en sí misma y en el buen sentido y en la belleza de su vida cultural” [Husserl, 2002:1]. El significado de esta “fe” radica en la “toma de conciencia” o en el “*despertar*” a la “vida de la conciencia”. Lo anterior se realiza como un proceso en el que tanto el sujeto como, a un nivel superior, las comunidades con su vida cultural propia ganan confianza en las propias fuerzas, y en los ideales que ellos mismos se proponen. Estos ideales están en concordancia con los más altos valores, como son la verdad, la belleza, la libertad, entre otros. La fe en sí misma juega, entonces, un papel fundamental en el proceso de “despertar” a la vida de la conciencia. Quienes son sujetos de este proceso se hayan en un estado de “satisfacción” o “dicha”, pues sienten que ganan en crecimiento personal y que con su trabajo contribuyen al afianzamiento de la vida social y cultural. Sin embargo, este proceso puede decaer debido a la pérdida de la confianza, al cansancio o simplemente a la pérdida del sentido de los valores o fines últimos. Husserl diagnostica la crisis como la pérdida de esta “fe”, que se refleja también en un sentimiento de malestar y advierte que esta situación de crisis no debe pasar desapercibida, pues ella pone en peligro la condición que tienen los individuos de ser “sujetos de

voluntad libre”. En este sentido, la libertad es el presupuesto básico que tiene Husserl en su concepción de la acción humana, pues ella permite a los sujetos asumir responsablemente su vida y resolverse a actuar para así transformar su mundo circundante.

BIBLIOGRAFÍA

Husserl, Edmund 1982. *Investigaciones Lógicas 1*. Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, Edmund 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund 2002. *Renovación del Hombre y la Cultura: Cinco Ensayos*. México D.F.: Anthropos Editorial.

Husserl, Edmund 2008. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

III. POLÍTICAS

EROS *POLITIKÓN*: COMARCA DEL ETHOS ORIGINARIO

Francisco Gómez-Arzapalo y V.

Univiversidad Iberoamericana Ciudad de México

La finalidad de este texto es mostrar que el ejercicio esencial del Eros es fundar el paraje que posibilite considerar el *Ethos* de manera originaria, pero para lograr este propósito es menester que aclaremos previamente lo que podemos entender como la esencia del sentido del Eros y desde ahí pensarlo de manera originaria. Para llegar a comprender el sentido del Eros necesitamos cavilar su sentido formal, es decir desde el paraje “desde donde” se articula y opera, sosteniendo que este paraje podrá traer a la luz de forma definitiva el fondo desde el cual pueda pensarse el Eros originario. Sin embargo como el pensar tradicional ha estado sujeto al escrutinio de la lógica, la cual se muestra como la conducción del pensar hacia el convenio con la verdad de lo pensado, es por esto que poner en marcha un pensar en torno del Eros nos puede parecer muy extraño, porque en apariencia supone un sacrificio de su esencia imaginada de inicio como *irracional*, esta actitud es relativamente fácil de abatir cuando pensamos que así como se ha opuesto lo irracional al pensar racional, dejando a lo irracional como carente o ausente de lo racional, así también podemos salvarnos de pensar el Eros como lo vacío de razón y situarlo en otro ámbito del pensar que no se despliega en los confines de la racionalidad.

Pero el problema no sólo queda varado en las arenas de la verdad de lo pensado sino que también incluye la condición de *realidad* de aquello que se piensa desde la razón, pues qué posibilidad tiene de ser real lo obtenido desde el Eros si este de inicio, no se soslaya ante lo racional. La única manera de *saltar* por arriba de este escollo es allegarnos al pensar originario, que como sabemos, no es el pensar calculador que ahora tenemos como regla para llegar a la verdad y lo real. ¿Cómo poder acceder entonces al pensar originario?

Para Heidegger el pensar originario en nada o poco tiene que ver con un ejercicio racional que obtenga su valoración con respecto a los fines que persiga y de cuya deliberación se pueda obtener un beneficio aplicable, porque el pensar originario parte del objetivo mismo del pensar, sin que de ello se extraiga como conclusión un contenido usable o aplicable como finalidad última en la transformación de lo real. Pensar entonces el Eros originario no persigue generar una ayuda individual o colectiva que regule y minimice las condiciones del fracaso afectivo, sino más bien aclarar las posibilidades nacidas desde un “*tener*”, “*ver*” y “*concebir*” *previo a su proyección* [Gómez-Arzapalo, 2013].

Consideremos entonces de forma transitoria, que desde el Claro (*Lichtung*) del Ser —que Heidegger propone como apertura de la verdad de este, como renuncia de su propia esencia para lograr la mostración del ente total—, es donde el Eros originario logra desplegarse en el mundo debido a la excedencia que muestra el Ser desde sí mismo en la transformación de su “ser capaz” como posibilidad. La “fuerza callada” [Heidegger, 1986: 17] del Ser en cuanto capacidad que quiere y hace posible el mismo pensar. Heidegger nos apunta que el concepto de posibilidad usado aquí no tiene una hilazón con la palabra *possibilitas* de la tradición, la cual está fijada de forma opuesta al *actus* que a su vez denota lo concreto de lo posible. De esta forma ser capaz de algo implica considerarlo desde la conservación y mantención de su esencia propia. Más aun, cuando el pensar pierde este horizonte y pretende desarrollar el ámbito de la potencia frente al acto, o bien la esencia ante la existencia, se aleja del entorno originario y echa mano de algo que suple la pérdida de la consideración del Ser, desarrollando una validez centrada en una *techne* como instrumento de sustentación que garantice en los márgenes del cálculo el devenir de lo ente total y que pueda ser herramienta de formación en las instituciones que lo enseñen como una empresa cultural para el desarrollo técnico-cibernético social.

De esta manera y lejos de este pensar instrumental, pensamos que el Eros originario en su tender permanente, abre el paraje del

Éthos originario, pero también puede ser visto desde otro ángulo: que el Éthos originario es el “lugar” del *Entre* abierto por el Eros originario en su tránsito o tender hacia lo tendido. Como ya se puede ver, el tender del Eros originario abre el paraje fundante del Éthos originario y por ello mismo no se puede pensar el uno sin el otro.

Para poder abordar en detalle este tránsito que construye y funda el habitar, es necesario que consideremos el acontecer del brotar originario del Eros y de ahí entender el cómo de la posibilidad del salto desde el Eros originario al Ethos originario. Para ello necesitamos referir lo alcanzado en el trabajo de *El amor y su singularidad erótica* cuando a través de la descripción ontológica fundamental del ser del *Dasein* donde se describe el lugar estructural del Eros originario, puede este Éthos abrirse y mostrar su localidad en el ser con-otro.

Interrogar en esa obra, acerca de la singularidad del amor en cuanto erotismo, nos permitió contemplar la situación del Eros desde la mismidad de lo ente total relacionado con el ser del *Dasein*, es por esta razón que la permanencia en la interpretación del erotismo visto desde la ciencia positiva, no aclara la esencia del Eros y no lo hace porque la ciencia deshecha esta consideración por ser tomada como subjetiva. Para Heidegger el sentido de algo no puede ser considerado como aquello que entra en un juicio además de pronunciarlo, por ello el análisis expreso del sentido del Eros nos arroja una finalidad múltiple; pero no obstante podemos concluir que el amor en su singularidad erótica no puede tener sentido si lo entendemos como *falta* de un sentido, porque nos llevaría al mismo lugar que acabamos de dejar en la oposición entre posibilidad y acto cuando pensamos el no-sentido como ausencia del sentido y el segundo como lo positivo y real en su presenciarse como tal. Preguntar entonces por el sentido del Eros como la singularidad del amor, indaga de hecho por lo singular del Eros fuera de cualquier modalidad tradicional del mostrarse del amor, es decir lejos del entendimiento de una peculiaridad del deseo en busca de un satisfactor definido. ¿Pero se podría lograr esto? Solamente si ya no comprendemos el

Eros como un ente acabado, es decir obtenible como meta de una determinada acción que conduzca hacia él a los involucrados; pero si algo podemos decir es que el Eros no es un ente acabado, de hecho no es un ente que pueda ser poseído o bien de expresar su pérdida, acabamiento o aniquilación. De hecho lo que se intenta en *El amor y su singularidad erótica*, es visualizar el ensamblaje dentro del *Ethos* originario; lo que ahí se logró fue demarcar su indeterminación esencial como tender, nacido en la inercia pugnant de *arrojo* pensado desde nuestra proveniencia esencial, es decir a la falta de todo fundamento que a su vez es lo fundante del “Entre” en el Claro. En una de las últimas páginas de *El amor y su singularidad erótica* se dicen estas palabras: “*Eros moviliza al Dasein hacia el lugar donde queda cotidianamente constreñido su ensamblaje*” [Gómez-Arzapalo 2013a: 527]. Con esto destacamos que el Eros no es un temple cualquiera, su carácter esencial de pasión lo aparta de cualquier sentimiento, placer o goce, entre otras cosas porque nos devuelve a nuestro ser, liberándonos hacia los fundamentos esenciales; por ello el Eros no es simple concupiscencia, ni tampoco sentimiento, afecto, ardor o exceso, su función es clarividente pues en su temporalidad propia afianza la consistencia en la concreción de nuestra existencia.

Nuestro punto de partida es el constreñimiento del *Dasein* en su facticidad; es decir que siendo en el mundo con-otros, aparece como esencialmente no-es. Esta inautenticidad o impropiedad es no obstante, la única manera de ser en el mundo, porque lejos de interpretarse como algo negativo moral o éticamente en la existencia del *Dasein*, es más bien la forma original de conducirse de este en el mundo, ocupándose de los entes que lo rodean y preocupándose de los otros que tienen su misma estructura de ser. Así, siendo entre los entes y proponiéndose acciones en relación a ellos, el *Dasein* enfrenta situaciones donde los otros le salen al encuentro en los mismos lugares que él habita y construye, logrando entonces la creación del mundo hospitalario en donde puede compartir el aseguramiento, respaldo y solidaridad con el otro. Por ser el *Dasein*

esencial y originariamente inhóspito, construye un ámbito donde habitar.

Estos dos caracteres de ser del *Dasein*, lo propio y lo impropio, no pueden tomarse como atributos, virtudes o maduración de una forma de ser a la que puede aspirar o caer con respecto a sí mismo y frente al Ser; de hecho la temática del *Dasein* tiene otro lugar lejos de cualquier ente en general y sólo le corresponde a él habitar dentro del Claro en la verdad del Ser, pues el hombre habita en las inmediaciones de ese Claro como vecino del Ser.

La singularidad (*Jemeinigkeit*) del *Dasein* se ve no obstante, prontamente comprometida en su mismidad (*Je meine*) —como en Hegel aconteció con su “Esto” universal—, porque para Heidegger desde la opinión del otro, viene una consideración allende a su mismidad cuando se relaciona con otro *Dasein*, esto acontece en un marco llamado círculo vicioso que más que vicioso es virtuoso, porque tematiza justamente la acción y reacción en la reciprocidad del *Dasein* siendo con-otro. Desde el tener, ver y concebir previo de ambos *Dasein* aparecen las decisiones, que o bien se ajustan o bien no se ajustan en el destino de ambos.

Debido a la determinación ontológica basada en este ser sí mismo que *le va* al *Dasein*. Heidegger plantea entonces cómo el *Dasein*, adelantándose a sí mismo, se mueve dentro del círculo como parte de su estructura ontológica la cual desplegándose de una manera fáctica, permite que el *Dasein* singular ejerza su posición singular emergida desde sí mismo. Puesto que el *Dasein* no es una determinación universal, ejerce siempre su posición singular emergida desde sí mismo, entonces mediante la singularidad podemos entrar a la apropiación que el *Dasein* tiene de sí mismo pero con la competencia ulterior en su momento con el ser con-otro.

El ser con-otro (*Mit-Dasein*) es la manera estructural como el *Dasein* es en el mundo; pero el otro no es sino un *Dasein* en las mismas condiciones ontológico-existenciaras que el primero, por lo que la relación estará basada en estas dos peculiaridades singulares y autónomas, condicionadas entre sí en una actuación conjunta que

aparece en el campo de la confluencia mutua donde los dos *Dasein* están conminados, entre otras cosas, en el posible acercamiento o alejamiento entre sí.

La posibilidad de la comunidad del *Dasein* no se vincula solamente en la cercanía corporal entre los *Dasein*, sino también y con carácter ontológico estructural, en la reciprocidad de lo ópticamente decisivo desde donde se descifra la continuidad entre ellos. Contrariamente a lo que sostiene Karl Löwith [2006] con respecto a lo que según él carece Heidegger, el reconocimiento mutuo efectuado por dos *Dasein*, si bien no es igual al que plantea Hegel como lucha de conciencias, como lo reconoce el mismo Löwith, con Heidegger se lleva a cabo en el “salir al encuentro” del otro (en el caso del Eros lo llamamos “dejarse afectar por”) desde la mismidad de uno, hacia la mismidad del otro. La aparente “unilateralidad” del *Dasein* descrita por Heidegger, no es pensada a modo psicológico en el sentido del *alter ego*, como lo supone Löwith, sino más bien se reconoce otro “yo” pero desde mí. Para Löwith eso es desmerecer el ser del otro el cual hemos ya etiquetado como un no-yo; es decir que como toda persona que no soy yo, me permite reconocerse como un no-ellas; tanto en el decir y el contradecir, como en el habla y la escucha, nos oye y lo oímos en la interpelación sostenida por el diálogo entre nosotros.

Para Löwith el concepto del tú es mucho más que la relación con el prójimo basada entre un yo y otro yo y tampoco es sólo lo resultante del mundo-con (*Mitwelt*) compartido. Para fundamentarlo Löwith retoma una interpretación de Rosenzweig, quien hace aparecerla terciada por medio del Dios bíblico; en este ejemplo Adán encuentra su mismidad cuando Dios le pregunta ¿dónde estás?, cuando lo busca para encararlo frente al pecado cometido y Adán contesta “aquí estoy yo”. Löwith recurre a este pasaje bíblico de Rosenzweig para acentuar que la interpelación de una segunda persona aparece una vez habiendo sido articulada y mediada por Dios; con ello pretende dejar claro que en el análisis de Heidegger, donde la existencia del *Dasein* se dictamina como “en cada caso propia”, el

mundo aparece como un existenciario al mismo nivel que el yo mismo, y si bien la determinación divina no entra en el asentamiento del *Dasein* en cuanto sí mismo, para él Heidegger deja afuera la intervención del otro en esta consecución. Así el *Dasein* es en el mundo en cada caso propio por no ser un ente intramundano “ante los ojos”, pues estos le salen al encuentro al *Dasein* en su mismidad, sin necesidad del otro. Para Löwith el análisis de Heidegger no deja de ser idealista aun siendo fáctico, pues el concepto de “producción” es obtenido del concepto teológico desacralizado de la creación; más aun, por estar el *Dasein* de *Ser y tiempo* encerrado en la resolución de su sí mismo, la pregunta que interroga por su ser depende solamente de sí y no admite ni la idea de Dios pero tampoco de ningún otro.

El mundo es para Löwith una constitución del ser y un monumento estructural del *Dasein* y por ello son un fenómeno unitario. Lo que nos convoca ahora es tratar de explicar por qué Löwith hace esta interpretación acerca de la relación del *Dasein-Dasein* en el mundo como un acto solipsista que no sólo no muestra la riqueza de la relación *Dasein-con*, sino que somete también al *Dasein* a una soledad eterna. Para Löwith la “antinaturalidad” de la propuesta de Heidegger es absurda y “fuera de toda proporción humanista” [agregado mío], ya que incluso para ligar y mostrar al *Dasein* al mundo se necesitaron tres guiones: “ser-en-el-mundo”. No se necesita pensar mucho para encontrar la pista a este comentario de Löwith, porque ésta se encuentra en la interpretación del “ser-hacia-la-muerte” como posibilidad última, pero también primera por su carácter irreferente, irrebasable y cierta. Debemos advertir también que en la medida en que encontremos esta particularidad por medio del temple fundamental de la *angustia*, estaremos abordando al unísono el problema del mundo del *Dasein (polis)* y la acción del *erospolitikon*, para poder reunirlo con el *Ethos* originario.

Regresemos al planteamiento inicial, cuando interrogamos acerca del Eros político. Si inicialmente al *Dasein* le va su ser y este es en cada caso mío ¿cómo pasar a la idea de “comunidad”?, seguramente a través de la estructura del ser con-otro. ¿Cómo se hace ese

paso? Sin intentar echar mano a largas explicaciones trataremos de ser concisos.

La conciencia del *Dasein* interpela a través del “querer-tener-conciencia” de sí, esta llamada plantea una escucha que lejos de juzgar o condenar una acción determinada, la abre, la encara como lo que es. Al ser llamada una apelación de apertura pro-voca al *Dasein* con-vocado hacia el poder-ser propio, pero también retro-voca al estado de abandono en el Uno del cual pretende separarlo. No pide ese llamado un solipsismo que niegue el estado de abandono en el mundo sino que justamente desde él, con-voca a la posible separación momentánea con el mundo. Al llegar al nivel donde el *Dasein* comprende su no-fundamento, esa falta ontológica le crea una situación afectiva muy particular, pues comprende que desde esa misma falta estructural debe fundamentarse a sí mismo. En el poder dar-se a entender a sí mismo que es carente, ese testimonio que se presenta por sí mismo, le aporta un quiebre de la ilusión fáctica de ese autoengaño cotidiano y espontáneo de huir de lo que realmente es, de romper con la quietud tranquilizadora la cual, lejos de ser una actitud negativa, funge de contrapeso para soportar la existencia. La esencia inhóspita del *Dasein* tiene que quedar soslayada pero a la vez, salir a la luz como la otra parte de la existencia. En este *factum* encuentra Heidegger el punto de fuga para resolver la paradoja de la existencia del hombre. En la apelación de la conciencia, la voz de la conciencia tiene la misión de mostrar al *Dasein* su propio ser y con ello lograr que la consideración de sí sea realmente nacida en sí mismo y no en los apotegmas que vienen del Uno; sin embargo estos, lejos de ser arbitrarios o disparatados, cuentan con su propia historia y con ello su propia validez de experiencia, aunque en todo caso son conservadores del refugio que esa experiencia brindó y de ahí su calidad de imperativos.

La llamada que pro-voca hacia el auténtico poder-ser no mienta nada concreto; ya que el poder-ser no es algo, no es un acto, es la condición de posibilidad de actuar, eso es, del poder de-cidir entre otras posibilidades propias. Esto es el proyecto arrojado del

existir, la formalización que de él hace Heidegger nace de la conciencia, de donde extrae sus estructuras ónticas-existenciales que son totalmente contrarias a la idea tradicional de la conciencia. En la metafísica tradicional la conciencia es entendida como el centro de las decisiones morales y éticas, es la acción de ejercer un actuar determinado que implante una manera correcta de hacerlo y evite el error. La falta que plantea Heidegger, que nos hace ser deudores/culpables (responsables de nosotros mismos) nace desde la estructura ontológica-existencial y no se trata de deber algo o estar en deuda con alguien, pues esto significa estar en falta con respecto a una exigencia determinada.

Pero por otro lado, la falta o deficiencia la entiende la metafísica tradicional, desde Aristóteles, como la ausencia de algo y la tensión que nace cuando nos dirige hacia su cumplimiento. Con Heidegger el flujo de la falta rompe con esa idea y propone el “ser deudor”, fuera de la órbita de deber algo, porque el *Dasein* visto de forma ontológica fundamental y no como omisión de algo, ostenta el “no” como nulidad en el origen de su propia existencia, por esta razón la culpa no pertenece a la libertad que la pudiera provocar, como en el caso de Kant y Schopenhauer, sino al Ser, es decir como el no de una omisión, como el ser fundamento de un no-ser como lo dice en *Ser y tiempo*.

Admitiendo que es culpable, el *Dasein* toma el predicado y lo hace determinar al yo en tanto que *es* y no en tanto que yo. Con esta acción Heidegger deja atrás el solipsismo narcisista de la conciencia tradicional al declararla fuera del control “de sí”; puesto que la falta le pertenece al Ser. El ser deudor no se consigue mediante una acción del sujeto sino que toda deuda del sujeto puede serlo a través de esta estructura ontológica, es decir del fundamento originario de ser deudor.

Cuando el *Dasein* existe en su condición de arrojado, ejerce su proyecto pero sin dejar atrás su condición inicial de arrojado, dicho de otra forma, el papel fundamental de no-ser del *Dasein* es el origen absoluto de sí mismo, es parte fundamental de la creación de su

proyecto-arrojado con base en sus propias y limitadas posibilidades, en cierta medida el *Dasein* está arrojado a ellas desde su facticidad. Eso nos hace pensar que el Cuidado, como estructura del ser total del *Dasein*, está transido esencialmente del no-ser originario. Esto es lo que la voz de la conciencia nos *dice*, pero asumirlo de forma radical en su finitud y resolverse a existir en y desde ella, hace que su carga sea pesada y que se ajuste a la posibilidad propia del ser mortal que la porta.

Vemos entonces que lo que expresa la voz de la conciencia no es una evidencia objetiva sino la experiencia radical del ser que soy yo en cuanto *Dasein* y desde mi proyecto-arrojado al mundo. Por ello mismo aparece el abandonarse en el Uno, como ya hemos insistido en señalar, porque lo esencialmente inhóspito no puede asumirse sino como posibilidad, misma que funda la construcción del mundo en que habitamos. Si el querer tener conciencia mienta una disposición hacia la angustia, ésta muestra la experiencia de la finitud de la trascendencia en el mundo que entendemos como ser en el mundo. Esta situación del *Dasein* lo libera para poder encarar y asumir la posibilidad más propia y necesaria en su ser hacia la muerte. Con esta resolución concreta, nacida del entendimiento de la voz de la conciencia, asumiendo su silente voz reveladora, el *Dasein* oye su posible y propia existencia, eligiéndose a sí mismo, asumiendo lo que es y tal como lo es, procediendo a hacerse cargo de sí en esas condiciones.

Con la resolución que mantiene en forma anticipada su posibilidad más propia que es la muerte, el *Dasein* queda en franquía para sí en el poder-ser propio en su proyecto arrojado y abocado a la muerte como posibilidad más irrebasable y cierta. Aquí ya no se puede pensar el engaño de la autoconciencia hegeliana al declararse como origen absoluto de sí. Si el *ego cogito* cartesiano anuncia la evidencia intelectual como un acto de autoposicionamiento, el yo muero es un obstáculo que nos hace pensar en la otra evidencia existencial de un acto de desposición de uno mismo que me refiere a la posibilidad negativa y necesaria de mi fin. Con Heidegger el

sujeto puro como autoidentidad se estrella con el yo-muerto que nos expone en la trascendencia y la desintificación horizonte-temporal del acto de existir [Cerezo, 1991: 24]. Si bien con la elección de sí mismo el *Dasein* no cambia lo que es, por otro lado sí modifica el modo de serlo, es decir, se aleja del encubrimiento y rehúso para asumir el encarar y aceptar su verdad finita. El *Dasein* ya no se pregunta por el quién quiero ser sino se enfrenta al quién soy en cuanto fundamento pleno de negatividad. Eso es muy importante tenerlo claro porque entonces no se puede interpretar el ser propio como algo deseado por obtener y aplicar en la vida, sino como la asunción de la responsabilidad más esencial que, como posibilidad, se abre al *Dasein*. Para Heidegger la existencia auténtica no muestra como fin un comportamiento ético sino por la existencia ética.

Se puede notar aquí la diferencia con el sentido de Kierkegaard con respecto a la existencia ética que estriba para él en la tensión de la elección, que en tanto acto es in-condicionado o absoluto ahondado en el sí mismo del acto. Con Heidegger la auto elección no es una autodeterminación ni cognitiva ni estética, por lo que no tiene ligazón ni con Kant ni con Fichte. Para Heidegger el *Dasein* es sí mismo en la singularización originaria de la resolución que dirige a la angustia.

Pero el *Dasein* es igualmente en dos caracterizaciones (propia e impropia) originalmente. Desde lo impropio puede elegirse o no, para luego regresar a lo impropio después, esta tensión nos muestra el enlace originario de sus formas de ser, con ello el tránsito permanente entre el abandonarse y la resolución, revelan los modos de ser del *Dasein* entre huir y ganarse, ambos son parte de la verdad de sí mismo. Ambas estructuras de ser se fundan sobre el perfil del a-bismo del origen, o sea en la negatividad intrínseca y mostrada como condición de posibilidad del *Dasein*, por ende desde el punto de vista de la ética, tanto huir como el ganarse para sí, forman parte de este tránsito.

La pregunta se dirige ahora a la realización de lo concreto, es decir, el llevar a cabo los fenómenos éticos existenciales del día a día.

La respuesta a esto yace en el ser mismo de la autenticidad, o sea, no como una actitud determinada ni un estado de ánimo puntual que nos dé un “lugar” desde donde pueda el *Dasein* activar su asunción finita. Como este “lugar” es realmente un no-lugar, entonces está imposibilitado para dictar comportamientos afines a lo asumido en la finitud; para ello necesitamos remitirnos al fenómeno mismo de la muerte. En tanto posible, la muerte está “presente” como tal, su acción considerada desde aquí no nos provee de una actitud defensiva ante su acción en el mundo, por eso mismo a diferencia de la ética humanista tradicional, no se pueden obtener de ella códigos ni formalismos morales que puedan “usarse” en su aplicación a actos de contenido. En nuestra investigación *Prolegómenos para una ética erótica* (aún en prensa), explicamos con detalle cómo se despliega lo contrario a la tradición, cómo la ética originaria no puede ser normativa ni propositiva. Puesto que su función no es *a priori*, es decir no es preventiva, entonces no plantea el seguimiento de un deber-ser previo a la consideración del ser, pero por otro lado como la ética originaria es *ubicativa*, es decir fenomenológica, su dirección apunta a una consideración respectiva con un determinado comportamiento singular. Para ello echamos mano del esencial *tender* erótico, que entendemos como Eros originario, es decir un “ente” que no se puede tener como otro cualquiera y por ello tampoco se puede terminar su topología en una representación objetiva, aunque visto desde otro ángulo el Eros originario consta de un principio exploratorio (enamoramiento) que lo puede llevar a su característica retroproyectiva.

Regresemos a lo obtenido antes cuando dijimos que el *Ethos* originario del *Dasein* es aquel que mora en la cercanía del origen, ahí se funda la creación poética, sobre su fundamento habitan los poetas. Heidegger señala que: “el quehacer poético de los poetas es la fundación del permanecer. El permanecer se presenta como la *Memoria* originaria”. Lo que se lleva a cabo en la *Memoria* originaria tiene que ver no sólo con el pensar el sido y el advenir, sino también con aquello mediante lo cual puede empezarse a decir lo verdadero

y donde puede regresar lo que se ha resguardado, de esta manera ese aquello puede ser algo propio y no obstante la extrañeza, se puede adueñar de la propiedad.

En el poema de Hölderlin titulado “Memoria”, Heidegger encuentra lo que es la esencia de la Ética originaria y la interpreta como la fundación originaria del habitar en la cercanía del Origen, ahí se encuentran tanto el permanecer del fundar que se aproxima al origen y que permanece, como también el seguimiento del tránsito desde donde se manifiesta el brotar de lo fundante. La ex-sistencia del *Dasein* litiga entonces desde el Claro de la verdad del ser, ese doble proceder del ocultamiento-des-ocultamiento de lo que brota, es decir que el morar en las cercanías del ser implica hacer el seguimiento de ese proceso de concreción del brotar como fundamento que muestra el origen del proceso de concreción contenido en el dejar brotar un surgimiento. Esto es oculto para el hombre en la obviedad del brotar y por ello se mantiene lejano siendo lo más cercano, esa doble aspa es lo que en última instancia se resguarda con el Eros que señala el regreso a su esencia el fenómeno. El **Éthos** originario nos otorga el paraje del señalamiento de la ocultación-des-ocultación del proceso de la verdad del ser, por su parte el Eros originario puede *dirigir* el temple que articule esta apertura del *paraje* o *lugar* del habitar originario.

El *Ethos* se ha pensado tradicionalmente desde la normatividad de las costumbres y hábitos en las relaciones con el ente y del siendo con-otro, ambos tomados desde el no-yo de la subjetividad; por otro lado, la modernidad ha tomado la *alétheia* como *veritas* y ésta se torna en certeza. Así el mundo “rinde” su fuerza a través del cálculo y todo se vuelve organizable a través del que se administra, almacena y se dispone, el ente se torna disponible y su verdad encerrada en el discurso científico. Por esto el *Ethos* en la modernidad, convertido en ética humanista porque pone al centro de su decisión al hombre como medida, se especializa en normas de conservación y repartición “justa” del ente en su totalidad, administrando el actuar humano bajo el sol de la utilidad y el servicio de los recursos. En este

sentido la anteposición del deber-ser sobre el ser no sólo evidencia el mandato de la experiencia empírica sobre la esencia ideal, sino que también es necesaria para mantener el control de lo ente y de los actos humanos subordinados bajo el mando de la norma.

Recordemos que en el pensamiento griego la norma (*nómos*) se piensa como co-referir o ajustar entre sí, conjugadas, las maneras emplazadas del juego del ser; ya sea en primer lugar como modelo del sí mismo como legislador testigo del irrumpir del ente o como lo abierto del mundo que permite la desocultación de la verdad del ser. Cerezo parafrasea con su cita a Martin Seel y la confrontación que el segundo plantea acerca de una ética de validez de la orientación frente a una ética de la apertura del horizonte del mundo [Cerezo 1991a: 53]. Lo que realmente está implícito en la ética originaria es el juego de espejos que acontece en el fenómeno lúdico de la Cuaternidad que Heidegger plantea como el brotar y lo brotado.

Pero también el Eros se desfigura en la modernidad, representado ahora como sentimiento pasional o en el sentido religioso pensado como anhelo, planteando su “utilidad” relativa al grado de satisfacción que puede subsanar una necesidad ya sea psíquica o espiritual y a eso se le llama felicidad.

La ética humanista/normativa, como fórmula reguladora, administra también y planea la relación humana basada en el acto determinado frente al bien o el mal. Su selección nace de forma exclusiva de la realización humana, la cual entendida como “yo”, “conciencia”, “sujeto” etc, es la reforma del criterio basado en un ejercicio racional, que considera y determina, bien podríamos decir consigna, el señalamiento recomendado a seguir.

Cuando intentamos pensar la ética originaria abordamos el habitar humano en donde se puede advertir la carencia de reflexionar el *Éthos* con profundidad en el marco del olvido del ser, ambos de forma simultánea y formadores de un sólo proceso que nació en el seno de la metafísica, siendo esta la causa de la creación de su verdad y del despliegue de su esencia como tal. Heidegger entiende el *Éthos* como la forma de relación que el hombre porta con respecto al ente

en su totalidad, la cual es distinta a través de la historia del ser. Este paraje del *Éthos* se encuentra no obstante en toda ética, por lo que Heidegger lo piensa como la forma más originaria de todas ellas.

Para Hölderlin esto sería el morar del pensador y del poeta (hijos de la tierra), su casa; donde el “poder ser capaz” del hombre bajo la sombra acogedora y reuniente del poeta y del pensador, pueda fundar de manera decisiva en la apertura de la verdad del ser en su totalidad, en el fundamento po-ético del paraje (*polis*). Aquí los dioses se hospedarán en comunión con los mortales, la tierra y el cielo (Cuaternidad). Seguramente esto es a lo que se referían —con sus límites y alcances particulares— tanto Platón con el título de “ciudad estado” (*politeia*) como aquella que contiene el litigio (*po-lemos*) erótico entre lo justo y lo injusto, la verdad y lo falso; o el mismo San Agustín con “la ciudad de Dios” (*De civitate Dei contra paganos*).

La *polis* como el lugar del habitar originario y como tránsito del Eros originario, resguardará la Cuaternidad que incluye a todo ser vivo e inherente, la polis es ahora solidaria con toda la comunidad sufriente y simpatética de su mismo destino finito, porque sabemos que el habitar lleva las cosas hacia su esencia albergándose en ellas. El cuidar y el erigir lo entendemos tradicionalmente como construir; pero el habitar en tanto guardar la verdad de la Cuaternidad es también un construir algo: la igualdad humana va entonces más allá de una vida futura, que por otro lado no aparece refutada sino ubicada en una pregunta por los términos de relación con el Ser.

Ahora tenemos enfrente un comparecer humilde frente al reconocimiento universal de la indigencia y recíproca solicitud de seres abocados a la muerte. Con el vínculo del ser mortal se religaría la relación de comunidad responsable entre seres vivos que como se ve invierte los supuestos de la Ilustración concernientes a una comunidad racional unida por estructuras a priori lógico-comunicativas fundadas en la trascendencia, sobre una soberanía sobre el mundo que invierte la forma como histórica-destinalmente el hombre se ha impuesto a sí mismo en su pretensión absolutista y totalizadora.

Esta legitimación fundamentalista es devuelta entonces con Heidegger, a su verdad originaria y llevada esta como *epoché* del ser. Para Heidegger, la relación humanista-técnica-científica está en el mismo paraje *aletiológico* reservando para sí la verdad del ente total, considerado como funcional en el horizonte de su presencia calculadora. Pero el *Éthos* originario no es una forma que suplementa al cálculo, sino que lo muestra desde su ubicación histórica-destinal y lo exhibe desde su *ubicatividad* en el *Ereignis* en la desocultación del Ser. Aquí como se ve, no hay cabida a la mediación predicativa sino a una relación pro-ductiva en el mostrarse lúdico de la diferencia.

La polis, en relación con la *physis* griega, puede entenderse también como esa fuerza que ilumina toda manifestación del ente, unida al entendimiento del kosmos como el paraje del sentido de lo común para todos (*koinonia*). La colaboración con el otro, quien ya no es más un no-yo, se vuelca hacia la responsabilidad recíproca y dirigida al trato fáctico con el ente total.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerezo Pedro 1991. "De la existencia ética a la ética originaria". En *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones Serbal.
- Gómez-Arzapalo y Villafaña Francisco 2013. *El amor y su singularidad erótica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, Martin 1986. *Cartas sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Löwith Karl 2006. *Heidegger: pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

ORTEGA Y GASSET: HACIA UNA MIRADA NUEVA PARA EL ARTE NUEVO EN EL SENO DE LA ÉPOCA DE LAS MASAS

Fernando Huesca Ramón
Facultad de Filosofía y Letras/BUAP

Lo esencial del arte es el poder de *perfeccionar* su existencia, su producción de perfección y plenitud. El arte es esencialmente *afirmación, bendición, y deificación de la existencia.*
Nietzsche

“Con estos jóvenes [los nuevos artistas de París, Berlín, Londres, Nueva York, Roma, Madrid] cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos” [Ortega y Gasset, 1987a: 56] declara Ortega y Gasset en *La deshumanización del arte*, un texto imprescindible para el estudio de la *nueva* pintura, música y poesía, y para el entendimiento del fenómeno estético-artístico, en general; la declaración orteguiana de la doble posibilidad de recepción hacia el arte nuevo, el arte de las vanguardias artísticas (los famosos ismos) de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, se encuentra fundamentada en su visión filosófica y política general, construida en inspiración e influencia de Nietzsche y Husserl; es así como se entiende la invocación de la *fenomenología* para la interpretación del arte nuevo, así como la consideración de éste como bastión de acción de *hombres egregios* o *selectos*, tanto en la producción, como en el consumo; de modo que, a fin de cuentas, la argumentación final de Ortega sobre el tema se puede resumir en la siguiente tesis: *el arte nuevo es un arte de y para hombres extraordinarios a la par que un arte estético de orden superior.*

Entender esta posición teórica es el objetivo central de este trabajo, de modo que tendremos dos momentos de abordaje para ello: en primer lugar, habremos de explicitar el trasfondo *vitalista* y *perspectivista* que se encuentra detrás de la teoría del arte y del

pensamiento orteguiano en general; en segundo lugar, habremos de explicitar la posición de 1925 del filósofo madrileño, con respecto al nuevo arte de Mallarmé, Debussy, Cézanne, etc., con lo cual tendremos una muestra de la apuesta orteguiana por desistirse de *fusilar* a los nuevos artistas y, más bien, de proponerse (atreverse a) *comprenderlos*;¹ al final habremos de ofrecer algunas reflexiones de recapitulación y contextualización.

I

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena obitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho – la agonía de un hombre – se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común. La diferencia entre lo que es para la mujer transida de dolor y para el pintor que, impasible, mira la escena es tanta, que casi fuera más exacto decir: la esposa y el pintor presencian dos hechos completamente distintos [Ortega y Gasset, 1987a: 57].

Esta ilustración figurativa bajo el título de *Unas gotas de fenomenología* en *La deshumanización del arte*, muestra la base “ontológica” general del autor madrileño; en efecto, sobre el tema ontológico por excelencia de ¿qué es la realidad? Ortega invita a pensar, antes bien que en una respuesta conceptual, categorial, sistemática, etc., a la Platón, Kant, Hegel, en una posición *perspectivista* anclada en una ontología, no *teorética*, sino *vitalista* (más adelante habremos de

1. En efecto, después del pasaje recién citado se lee: “Yo he optado re-sueltamente por esta segunda operación [entender a estos jóvenes nuevos artistas]. Y pronto he advertido que germina en ellos un nuevo sentido del arte, perfectamente claro, coherente y racional.” [Ortega y Gasset, 1987a: 56]

explicitar este punto ulteriormente), que redundando en una posición que interpreta el episodio ejemplar recién referido de este modo: “Resulta, pues, que una misma realidad se quiebra en muchas realidades divergentes cuando es mirada desde puntos de vista distintos” [*Ibid.*]. De modo que a partir de esta posición se dibuja un anclaje reflexivo, en materia ontológica, sumamente notable: no existe una única realidad, sino que tal cosa como una realidad, se muestra, ya de un modo, ya de otro, dependiendo del “punto de vista” adoptado en nuestra *relación* con ella. Esta posición filosófica puede ampliarse con las siguientes tesis del texto *Consciencia, objeto y las tres distancias de éste*: “Objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa, consciencia, es referencia a un objeto,” [Ortega y Gasset, 1963: 63], “eso que llamo consciencia, lo encuentro siempre constituido por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto y un algo al cual se dirige ese acto.” [Ortega y Gasset, 1963: 62]. Así, Ortega ofrece elementos reflexivos para trazar una ontología de inspiración fenomenológica (y nietzscheana, como veremos más adelante) sobre la noción de que la vida o la experiencia humana, está, de inicio y principio, anclada a la relacionalidad y referencialidad de nuestros actos “corporales” y “mentales”, lo que marca *decisivamente* la inseparabilidad de la *consciencia* de la *realidad*, de un modo que establecería, igualmente, la imposibilidad de considerar o estudiar un determinado fenómeno, de manera independiente de la relación-a, sanción-de, transformabilidad-por, denominación-de, etc., etc., de parte de una entidad que bien altera, bien contempla, bien mienta² *cosas*, es decir el hombre; esta es la base filosófica para entender el *dictum* orteguiano “Todo mirado desde dentro de sí

2. El filósofo de Madrid asevera, efectivamente: “Y así llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, percepciones o presentaciones; a los actos donde nos es éste dado como ausente, representaciones o imaginaciones; a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, menciones.” [Ortega y Gasset, 1963: 66]

mismo, es *yo*”³ [Ortega y Gasset, 1987a: 146]. En resumen: *todo* lo que puedo percibir, imaginar o mentar tiene una *relación-a-mí*.

Luego, es notable que esta posición ontológica tiene una significación política fundamental; el filósofo de Madrid afirma en *La rebelión de las masas*, un texto clave de teoría política y teoría cultural en el *corpus* orteguiano: “Naturalmente, vivir no es más que tratar con el mundo” [Ortega y Gasset, 1987b: 57]. Por supuesto que “tratar con” nos remite a la estructura ontológica relacionista esbozada más arriba; con respecto a la instancia “mundo”, el propio autor ofrece una interesante definición: “Toda vida es hallarse dentro de la ‘circunstancia’ o mundo [...] Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales” [*Ibid.*]. De modo que contamos, aunque sea en general, con los elementos antropológicos fundamentales, a partir de Ortega, como para pensar el tema de la *acción política*, desde una perspectiva *fenomenología y/o vitalista*.

En ese sentido, el paso natural siguiente, en el tema, a partir de Ortega, es el del abordaje de la *teoría del hombre*, en general, lo que marcaría la base para una *teoría política*; *La rebelión de las masas* da la pauta para ello:

Cuando se habla de ‘minorías selectas’ la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante, que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer de la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva [Ortega y Gasset, 1987b: 40].

3. Al respecto un comentador apunta: “Ortega adelanta su filosofía del perspectivismo en el cual las realidades abstractas del hombre (sujeto, mente, espíritu) y el mundo (objeto, materia) son remplazadas por las realidades vivas del hombre-viviendo en su mundo y el mundo-siendo vivido por el hombre.” [Livingstone, 1952: 612]

El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyectos y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes [Ortega y Gasset, 1987b: 63].

De modo que Ortega invita a pensar el tema *humano* en esta dualidad fundamental: hombre[s] que se atreve[n] a asumir “exigencias superiores”, a acumular “exigencias y deberes” y hombre[s] que se limita[n] a no exigirse “nada especial”, a “vivir” en “cada instante” como ya se es, sin “esfuerzo de perfección”. El tema, hay que confesar, no es novedoso, en el siglo XX a efectos de la historia de la filosofía, en la medida en que un Nietzsche en el siglo XIX ha declarado ya “los mismos derechos para todos’. La vida, la misma vitalidad, la vibración y exuberancia de la vida, llevadas a sus mínimos elementos. Lo demás, pobre en vida. Por todas partes, parálisis, dificultad, apatía o bien hostilidad y caos.” [Nietzsche, *apud* Howard, 1986: 185]; no obstante, parecería evidente que Ortega no clama por reconocimiento de originalidad filosófica, sino por la legitimidad de la afirmación de la posición vitalista que redundaba en la sencilla y atractiva tesis de la afirmación no de la deseabilidad de la vigencia universal de “derechos humanos”⁴ o alguna otra instancia de protección gubernamental, sino en la legitimidad de la afirmación de *lo nuevo, lo diferente, lo osado, lo difícil*, en contraposición a los ideales hegemónicos, o por lo menos *mainstream*, de la Modernidad que llaman a la defensa de “la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo” [Ortega y Gasset, 1987b: 68]. Lo primero apunta a lo vital propiamente, lo segundo a una comodidad y comodismo mediocre, en la visión del filósofo de Madrid.

Así, podrá atisbarse que categorías filosóficas propiamente *modernas* como *igualdad de los seres humanos* y *progreso científico y técnico* son desmontadas críticamente por Ortega; contra la categoría de *progreso científico-técnico* asevera: “[El hombre medio del siglo XIX] se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medi-

4. Cf. Ortega y Gasset, 1987a: 45.

cinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción: no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones” [Ortega y Gasset, 1987b: 98]; contra la categoría de *igualdad* en lo humano (y así, concomitantemente, en lo social y lo político) establece una de las más polémicas tesis jamás esgrimidas en teoría política: “Bajo toda la vida contemporánea late una injusticia profunda e irritante: el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres. Cada paso que damos entre ellos nos muestra tan evidentemente lo contrario que cada paso es un tropezón doloroso.” [Ortega y Gasset, 1987a: 51]. La cuestión no es de una índole reconciliable a la manera de los grandes pensadores políticos del siglo XVIII como Montesquieu, Rousseau y Adam Smith, en el sentido de considerar que, mientras que en lo biológico o fisiológico existen *diferencias* entre los seres humanos que marcan diferentes tipos de complexión, talla, color, etc., en el terreno social, político y hasta científico, las diferencias entre seres humanos se dan, ya por sanción institucional (costumbres, leyes, etc.), ya por educación o formación teórica (acostumbramiento a la tradición, aprendizaje de oficios o disciplinas, etc.), de modo que no habría, de fondo, una *diferencia esencial* entre los seres humanos. La posición orteguiana en ese sentido es tajante: independientemente de la cuestión racial o económica existen dos tipos de hombres, los unos osados y deseosos de reto y de destino, aptos para *mandar* y los otros comodinos y ramplones, aptos solamente para *holgazanear* y *linchar*⁵. Las connotaciones políticas de esto son radicales, en tanto que se evidenciarían las pretensiones democráticas de discursos políticos del siglo XX (arraigados fuertemente en las tradiciones liberal y marxista del siglo XIX) no sólo como inviables en lo pragmático (por la incapacidad del hombre-masa para *mandar*), sino como erradas en lo ontológico

5. “Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera, porque no tiene otra: lincha.” [Ortega y Gasset, 1987b: 108].

(por el falso supuesto de la igualdad de los hombres, en lo político). De modo que no se podría pensar, a efectos de teoría política, más que en un orden social jerárquico o aristocrático, como el deseable, tanto por lo pragmático como por lo ontológico; en sus propias palabras: “Donde no hay una minoría actuando sobre una masa colectiva, y donde no hay una masa capaz de aceptar la influencia de una minoría, no hay sociedad; o se llega al punto donde casi no hay una.” [Ortega y Gasset, *apud*, Armstrong, 1952: 125]. Precisamente *La rebelión de las masas* tiene la orientación de revelar los peligros de que el hombre-masa se haga cargo de lo político; solamente una *nueva nobleza*⁶ podría salvar a Europa y a la civilización en general del declive vital.

Finalmente, el filósofo madrileño invita precisamente a pensar a lo político, como parte del todo orgánico de las prácticas humanas; en pocas palabras, como parte de lo vital: “La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar.” [Ortega y Gasset, 1987b: 37]. Nada más errado, a partir de esto, que considerar a la política meramente como el ámbito de la legalidad y la legitimidad, a la Bobbio⁷, o como la administración del poder, a la Weber⁸. La política, como la filosofía, la religión, el arte, el deporte, etc., es parte de la relación del hombre con el mundo, esto es, con las cosas y con los otros.

6. Cabe recordad que con “nobleza” Ortega no alude a una categoría social o política, sino ontológica, a un modo-de-ser de hombre: “Para mí nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye en sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí.” [Ortega y Gasset, 1987b: 74]

7. Cf. Bobbio y Bovero, 1984.

8. Cf. Weber, 2007.

II

¿Qué relación existe entre esta posición ontológica, antropológica y política con el arte en general, o con una teoría del arte? El siguiente fragmento debe evidenciar suficientemente la vinculación teórica orteguiana:

Una obra cualquiera engendrada [por el arte nuevo] produce en el público automáticamente un curioso efecto sociológico. Lo divide en dos porciones: una, mínima, formada por un reducido número de personas que le son favorables; otra, mayoritaria, innumerable que le es hostil (dejemos a un lado la fauna equívoca de los *snobs*.) Actúa, pues, la obra de arte como un poder social que crea dos grupos antagónicos, que separa y selecciona en el montón informe de la muchedumbre dos castas diferentes de hombres [Ortega y Gasset, 1987a: 49].

La caracterización orteguiana de tales “dos castas diferentes de hombres” puede, sencillamente, remitirse a la consideración ya establecida a partir de *La rebelión de las masas* de hombres-destino y hombres-comodidad; por lo demás, en *La deshumanización del arte* la explicitación se da en los siguientes términos: “Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares” [Ortega y Gasset, 1987a: 51]. Esta posición, asimismo, lleva a un interesante entendido teórico que marca una de las ejemplificaciones concretas, en lo artístico, más claras que ofrece Ortega, a efectos de explicitar lo que sería o podría ser un *arte egregio* y un *arte vulgar* (para hombres egregios y hombres vulgares, respectivamente), a efectos de inicios del siglo XX (cabe recordar que *La deshumanización del arte* es un texto escrito en 1925); el ejemplo proviene de un análisis orteguiano sobre la historia de la música: “El público respetable que aplaude la *Marcha nupcial* [de Mendelssohn] y abuchea *Iberia* [de Debussy] del compositor moderno excelente, comete un acto de terrorismo” [Ortega y Gasset, *apud*, Livingstone, 1952:638]. Así, la posición *moderna*,

o de arte nuevo, de Debussy, marca una frontera cualitativa con la *romántica*, o de arte viejo, de Mendelssohn, por la manera de la *relación* de los receptores hacia la obra de arte; en la obra romántica, el “público respetable” o la *masa* “aplaude”, mientras que en la obra nueva “abuchea”. La razón de esto es explicada por el autor español en los siguientes términos: “Desde Beethoven a Wagner el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. Más o menos era el arte confesión.” [Ortega y Gasset, 1987a: 68]. En otras palabras, la vieja música (la del romanticismo, en este caso) *compunge, angustia*, conmueve [*Ibid.*], de un modo tal que cualquiera la puede consumir y hasta *entender*,⁹ sin preparación, no se diga necesariamente erudita o filosófica, sino sencillamente *estética*, en el sentido originario del término;¹⁰ la música nueva, por otra parte, requiere del receptor, algo más que la expectativa de ver reflejadas sus emociones o familiaridades: requiere adoptar otro *modo de ver* el mundo, o ajustar la experiencia a un modo distinto del cotidiano, o usual (humano, podríamos adelantar).

En efecto, en esto último yace la clave para entender la teoría fenomenológica del arte de Ortega; el *arte nuevo* está construido, de inicio y principio, desde una mirada ontológica fundamentalmente distinta de la usual, a la manera en que en el ejemplo anteriormente referido, el pintor se encuentra en una mirada distinta, en otro tipo de *engagement* con el mundo, con respecto a la mujer que está de pies a cabeza estremecida por la agonía de su esposo. Ortega ofrece una muy ilustrativa ejemplificación de esto, a efectos de teoría, o mirada sobre el arte:

9. “En la *Sexta sinfonía*, el pacífico comerciante, el virtuoso profesor, el ingenuo empleado, la señorita de mostrador, ven pasar sus propios afectos, y al reconocerlos, se conmueven agradecidos.” [Ortega y Gasset *apud* Livingstone, 1952: 638].

10. Aquél que tiene que ver con lo concerniente a los sentidos, o a lo sensible, en general.

Imagínese el lector que estamos mirando un jardín a través del vidrio de una ventana. Nuestros ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio, sin detenerse en él, y vaya a prenderse en las flores y frondas. Como la meta de la visión es el jardín y hasta él va lanzado el rayo visual, no veremos el vidrio, pasará nuestra mirada a su través, sin percibirlo. Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él sólo vemos unas masas de color confusas que parecen pegadas al cristal [Ortega y Gasset, 1987a:54].

La vinculación de esta ilustración, hacia la producción y el consumo de arte, es sencilla: así como hay una mirada hacia el “jardín” y una mirada hacia el “vidrio”, hay una mirada hacia la realidad “como tal”, y una mirada hacia el carácter *virtual* o *ficcional* de esta realidad, a efectos de la *imagen*, la *idea*, la *palabra*, la *representación*, etc. En otras palabras: hay una mirada “natural”, si se quiere, que no requiere de esfuerzo para efectuar, hacia las cosas, y otra mirada, digamos, “estética” o *contemplativa en grado intensivo* que requiere de un esfuerzo “mental” notable de realización. Para Ortega, solamente esta segunda mirada es *propia*mente estética, y así el arte que, preferente o intensivamente, invita o incluso *requiere* de esta mirada, sería un “arte estético”.¹¹ Este es el arte de Cézanne, Debussy y Mallarmé, un arte refractario a una mirada ingenua o natural, en la medida en que fue concebido, por así decirlo, con una óptica *distinta* a la natural. Si se le declarara a la mirada productiva y consuntiva de este arte como *inhumana*, no se estaría errado del todo.

Efectivamente, Ortega explora el término “deshumanización”¹² a efectos del estudio del arte nuevo, de las vanguardias como se les suele llamar igualmente, con todo rigor, seriedad y valor intelectual;

11. Cf. Ortega y Gasset, 1987a: 55.

12. “Y buscando la nota más genérica y característica de la nueva producción encuentro la tendencia a deshumanizar el arte.” [Ortega y Gasset, 1987a: 63].

con tal metodología de análisis, llega a una notable, y hasta la fecha rescatable, generalización con respecto al arte que va desde el impresionismo hasta el dadaísmo: “Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla. Con las cosas representadas en el cuadro tradicional podríamos ilusoriamente convivir” [Ortega y Gasset, 1987a: 63]. De modo que se podría establecer, para todas las artes (desde arquitectura hasta el cine) la siguiente tesis general, a efectos del *arte nuevo*: este arte en su carácter estrictamente estético, o estético en un sentido o intensidad superior, precisamente se caracteriza por su resistencia hacia la figura y la emoción, instancias ancladas a la mirada humana cotidiana usual, de un modo tal que todo intento de acceder a él a partir de la identificación directa con nuestra propia experiencia en general, no puede sino llevar al fracaso, y en su momento al *rechazo vulgar* que caracteriza la recepción de las masas hacia Debussy, Mallarmé, etc. Ortega invita, entonces a pensar el arte nuevo en términos de arte no-figurativo y no emotivo; en términos, asimismo, no de objetos *representados* en sentido mimético, sino de *ultraobjetos*¹³ de inicio y principio no representacionales, por así decirlo, sino objetos, meramente en carácter de objetos, formas meramente en carácter de formas, ficciones meramente en carácter de ficciones, etc. En este sentido es que debe entenderse el *dictum* orteguiano: “La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas” [Ortega y Gasset, 1987a: 73].¹⁴

13. “Son emociones secundarias que en nuestro artista interior provocan esos ultra-objetos. Son sentimientos específicamente estéticos.” [Ortega y Gasset, 1987a: 64].

14. Cabe siquiera señalar, que la teoría de la metáfora planteada por Ortega en *La deshumanización del arte* es tan compleja como atractiva. En su fondo yace la consideración ontológica de que *la palabra no es la cosa*; y más allá, ni la imagen mental, ni la idea lo son. En ese sentido, un uso *algebraico superior* de la metáfora, es precisamente el resaltar este carácter

De modo que, finalmente, Ortega encuentra amplios motivos para darle la bienvenida y hasta aplaudir al arte nuevo; de uno u otro modo este arte abre, tanto nuevos terrenos de exploración de la vitalidad poética humana (del lado de los productores de arte), como de la posibilidad filosófico-contemplativa de ampliar nuestra experiencia al abrir nuevos horizontes o miradas hacia el mundo. Podríamos concluir que las siete “tendencias” establecidas por el autor de *La rebelión de las masas* como vigentes, de uno u otro modo, en el arte nuevo, fungen como el centro de análisis como para pensar el carácter, en intensivo sentido *inteligente*¹⁵, de él:

Si se analiza el nuevo estilo se hallan en él ciertas tendencias sumamente conexas entre sí. Tiende: 1.º a la deshumanización del arte; 2.º a evitar las formas vivas; 3.º a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4.º a considerar el arte como juego, y nada más; 5.º a una esencial ironía; 6.º [...] a una escrupulosa realización. En fin, 7.º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna [Ortega y Gasset, 1987a: 57].

ficcional que, de inicio y principio, tiene tanto la imagen mental, como la representación artística, como la palabra. El uso superior de la metáfora, entonces, es el que incide precisamente en resaltar este carácter ficcional, suprarreal de ella, aún cuando se le emplee de una manera representacional y compatible, de una u otra manera, con el plano de la mirada cotidiana.

15. “El placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo en el mundo, su causa: el alcohol, pero carece de motivo.” [Ortega y Gasset, 1987a: 69]. En ese sentido cabría defender la idea del arte nuevo como un *arte de la inteligencia*, que requiere, asimismo, de una *mirada inteligente* para acceder a él. Naturalmente, no a la manera clásica *categorial* (Kant, Hegel, etc.), sino de una manera *contemplativa*. El goce estético superior, a partir de Ortega, sería precisamente este goce por el arte deshumanizado.

III

A manera de conclusión, cabe invocar la tesis orteguiana que establece que la vida actual “Tiene que inventar su propio destino” [Ortega y Gasset, 1987b: 62]. Lo que marcaría, esencialmente, la necesidad, tanto de adoptar una *consciencia histórica* que llevara a renunciar, a adoptar las pautas de acción del pasado en el presente (tanto en lo político, como en lo artístico), por el solo hecho de provenir de mundos de vida ya no vigentes (su posición peculiar con respecto a la guerra civil española debe leerse en esos términos), como de atreverse a concebir modos *nuevos* y *distintos* de “alteración”¹⁶ del mundo. La resignificación y redefinición de vocablos como “nobleza”, “liberalismo”,¹⁷ “socialismo”,¹⁸ etc., acometida por Ortega a lo largo de toda su obra filosófica, da una ejemplificación de tal *pathos* vitalista expuesto a lo largo de este trabajo.

De hecho, en tanto que el filósofo madrileño establece a la *vida* como la categoría central en la realidad humana, cabría pensar, precisamente, hasta en una crítica misma del arte nuevo (entre otras cosas del mundo humano), por el hecho de, en un momento dado, ya no ser vital, o expresión de un *ethos* de atrevimiento u osadía; en ese sentido consideramos que puede entenderse esta tajante afirmación orteguiana de 1929:

“Todo, desde la manía del deporte físico (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política, desde el ‘arte nuevo’ hasta los baños de sol en

16. Uno de los modos fundamentales de *ser* del hombre, de acuerdo a la posición filosófica de Ortega y Gasset [Livingstone, 1952: 623].

17. Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación.” [Ortega y Gasset *apud* Breña, 1995: 398].

18. “Para mí socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra.” [Ortega y Gasset *apud* Breña, 1995: 399].

las ridículas playas a la moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que la hace equivaler a capricho liviano” [Ortega y Gasset, 1987b: 155].

Efectivamente, para Ortega hacia 1932, el arte nuevo había perdido sus posibilidades vitales [Livingstone, 1952: 641]; se podría pensar, en inspiración orteguiana, que la realidad histórica de la década de los 1930 habría llamado a otro tipo de actividad artística distinta de los vanguardismos de inicio del siglo, así como esa misma realidad histórica, tendría que llamar a pensar más allá de la política jacobina, comptiana, prusiana, etc.

En efecto, “Romper radicalmente toda comunicación y continuidad con el pasado de la política nacional en todas sus formas y modos” [Ortega y Gasset *apud* Pereira, 2000: 75] es uno de los consejos que da Ortega a Federico García Lorca y otros españoles republicanos en un intercambio epistolar de 1929, en el seno de las turbulencias políticas ibéricas que terminarían con el funesto triunfo del nacionalismo franquista en 1939. Nos atrevemos a afirmar que el núcleo del pensamiento político de Ortega fue y es compatible con el *ethos* anti-imperialista, anti-católico y anti-tradicionalista de García Lorca; en el llamado hacia la *vida* yace la clave para entender a Ortega como un escritor político.

Finalmente, consideramos que el *ethos* iconoclasta en política y arte es el legado central en la materia de parte del filósofo español; sospechar de las promesas políticas de los demagogos, y deconstruir las monumentales metafísicas artísticas de los románticos es la perenne invitación del autor de *La deshumanización del arte*. Y así, la crítica al romanticismo político y estético bien podría redundar en la atención a un “nuevo principio de vida” [Ortega y Gasset, 1987b: 157], la tarea para el presente, por excelencia, marcada por Ortega y Gasset.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, A. MacC. 1952. "The Philosophy of Ortega y Gasset". *The Philosophical Quarterly*. Vol. 2, No. 7 (Apr., 1952), 124-139.
- Bobbio, Norberto, y Bovero, Michelangelo 1984. *Origen y fundamento del poder político*. México: Grijalbo.
- Breña, Roberto 1995. "Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político". *Foro Internacional*. Vol. 35, No. 3 (Jul.-Sep. 1995), 396- 425.
- Giskin, Howard 1986. El hombre selecto como artista en Ortega y Gasset y en Nietzsche. *Nueva Revista de Filosofía Hispánica*. T. 34, No. 1 (1985/1986), 181-193.
- Livingstone, Leon 1952. "Ortega y Gasset's Philosophy of Art". *PMLA*, Vol. 67, No. 5 (Sep., 1952), 609-654.
- Ortega y Gasset, José 1963. *Obras Completas, Tomo II*. 6a. ed. Madrid: Revista de Occidente.
- _____ 1987a. *La deshumanización del arte*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____ 1987b. *La rebelión de las masas*. México, D.F.: Espasa-Calpe.
- Pereira, Armando 2000. "La muerte de Federico García Lorca". *Estudios. Filosofía-historia-letras*. No. 69-61, Primavera-Verano 2000, 73-91.
- Weber, Max 2007. *El político y el científico*. España: Alianza.

DEMOCRATIZACIÓN Y NIHILISMO

Víctor Gerardo Rivas López
Facultad de Filosofía y Letras/BUAP

Les peuples une fois accoutumés à de
maîtres ne sont plus en état de s'en passer.

Rousseau

A Ana María Martínez de la Escalera y a Eduardo Ramírez

INTRODUCCIÓN

Esta reflexión se estructura en tres secciones, en la primera de las cuales se plantea como problema los ocultos lazos que hay entre la democratización y el nihilismo; en la segunda sección se hace una cuádruple cala en la manera en que en la actualidad se realiza la democratización de la sociedad a partir de la propiedad, la identidad, el derecho y la autoridad individualistas e igualitarias, lo que sirve para mostrar las contradicciones ínsitas a ese fenómeno sociopolítico; en la tercera sección se opone la democratización a la democracia y se muestra que aquélla desvirtúa la comprensión de lo democrático al pasar por encima de la historia como acontecer de lo pavoroso que los griegos (que experimentaron por vez primera la democracia) tuvieron, en cambio, siempre a la vista.

Palabras clave: individualismo, desarticulación, existencia, historia, tiranía.

I. EL FENÓMENO Y SU MISTIFICACIÓN

Un fantasma recorre el mundo, el de una libertad ajena a las contradicciones históricas en las que se gestan la dinámica sociopolítica y

la hondura del pensamiento filosófico en la que aquélla alcanza su verdad. Esta libertad absoluta e inocente, casi edénica, se expresa como imagen con múltiples sentidos en los medios de comunicación que han puesto al alcance prácticamente de cualquiera la oportunidad de intervenir en la política y la de acceder en la inmediatez de la red a una nueva, insólita estructura de poder, lo que significa que por vez primera en la historia el ciudadano medio goza sin límites de la oportunidad de hacer oír su voz en un ámbito auténticamente global y, sobre todo, *igualitario*. En otros términos, hoy por hoy contamos con un paradigma de participación política que bien merecería el nombre de democrático, paradigma cuya inteligibilidad exige más que nunca recurrir a la filosofía para clarificarlo, lo cual refuerza la relación entre dinámica sociopolítica y pensamiento que la tradición siempre ha puesto de relieve. Por ello, parecerá extraño que en el título y en el curso de esta disertación vincule lo democrático con un concepto con el que en apariencia no tiene nada que ver: en efecto, la democratización apunta, al menos de acuerdo con el sentido común que será de principio a fin el hilo conductor de nuestra reflexión, a la ilimitada ampliación y diversificación del poder ciudadano en la toma de decisiones políticas, lo cual potenciaría sin lugar a dudas lo socioindividual respecto a lo político o, mejor dicho, estatal. De esta suerte, ligar la democratización con el nihilismo (es decir, con esa forma de consciencia para la que nada tiene valor en sí mismo) sería, en el mejor de los casos, una sutileza como aquéllas con las que la reflexión filosófica ha embrollado desde sus inicios el sano entendimiento humano. ¿Pues cómo no ver en la democratización un proceso positivo cuando hace factible limitar al Estado sin tener que pasar por las horcas caudinas de la revolución, la dictadura del proletariado o el horror del totalitarismo, factores que en conjunto han mostrado que el problema del Estado es para nosotros mucho más que una cuestión teórica y nos lanza sin mediación al riesgo perpetuo de la tiranía más brutal? Sí, resulta a primera vista absurdo sugerir siquiera que haya el mínimo lazo entre la democratización y el nihilismo... a menos que se muestre que

lejos de contribuir al reforzamiento de lo social, a la restricción del poderío estatal y a un nuevo sentido para el pensamiento filosófico, la democratización, según se definirá en estas líneas a la luz de ciertos fenómenos contemporáneos que analizaremos a continuación, contradice en la realidad histórica lo que promete en el plano de la teoría y se estructura no como la vía regia hacia la liberación de lo social respecto a la tiranía estatal y de lo filosófico respecto a lo puramente teórico sino, al revés, como la consumación de una tendencia que más que atentar contra las libertades y los derechos de la población en un momento dado, atenta contra la esencia del hombre. ¿Por qué? Porque desarticula lo social, lo político y lo histórico al plantearlos como puras proyecciones subjetivas o, mejor dicho, individualistas e igualitarias. Lo cual, por otra parte, implica pasar por encima del auténtico sentido de la democracia en el propio pueblo griego, que vio en ella una forma de resolver el problema de la existencia histórica del hombre. Así, habremos de desentrañar cómo se distorsiona el sentido de lo humano cuando se lo enfoca desde la condición *sine qua non* de la experiencia contemporánea en un plano global, a saber, *el individualismo abstracto y materialista que es la otra faz del nihilismo y del credo igualitario*, individualismo que ha hecho que a pesar de que lo político y lo intelectual se definen cada vez más en función de la experiencia del ciudadano medio (y no en función de la realización de alguna clase de ideal histórico), ambos se alejan cada vez más de una comprensión de lo que significa lo humano, al punto de que entre los dos se ha abierto una sima que ni siquiera la omnímoda eficiencia de los medios puede salvar. Y esto significa que la democratización va de la mano con una terrible desestabilización social e intelectual que es resultado de una ruptura mucho más profunda, a saber, la de la determinación ontológica de la existencia histórica del hombre, determinación que, huelga decirlo, nada tiene que ver con una posición o un propósito humanístico sino todo lo contrario, pues en vez de reivindicar la inmarcesible dignidad o libertad de cada cual, hay que ver qué nos dice el análisis fenomenológico de ciertas pautas contemporáneas en cada una de

las cuales lo ontológico e histórico quedan en entredicho frente a lo supuestamente democrático.

II. EL FENÓMENO Y SU COMPLEJIDAD

Tras apurar el marco de referencia histórico y filosófico del fenómeno, es hora de que lo mostremos por medio de una serie de rasgos que harán ver que *la democratización mistifica la democracia como ideal político y al unísono universaliza un individualismo nihilista* que nada tiene que ver con la polémica relación que cualquier forma de actualidad mantiene con el devenir histórico que es el fulcro de la identidad individual, lo cual explica por qué esta última tiene para la democratización un carácter arbitrario y sincrónico que solamente se descubre al contraponerlo al devenir histórico. En efecto, lo individual se despliega en el ámbito de la comunidad ontológica en la que el mundo se revela para el hombre a través de la historia: “es al comunicarnos con el mundo que nos comunicamos indubitablemente con nosotros mismos” [Merleau-Ponty 1945: 487]. Lo que equivale a decir que cualquier régimen político (y la democracia en lo particular) sólo puede revelar el sentido ontológico de la existencia si corresponde a la historia en la que nos experimentamos como individuos cuyas ambigüedades y contradicciones se deben al devenir del ser y no a la pedestre inconsistencia de un presente donde la opinión pública es el puntal de todo el proceso de socialización. Esta contradicción entre lo histórico o humano y, por otra parte, el individualismo que intenta cimentar la política en la actualidad, quedará de manifiesto a través del análisis de unas cuantas frases que aparecen en ciertos anuncios con los que el Gobierno de la Ciudad de México busca fomentar una consciencia social y democrática en la población aunque a la postre provoquen lo contrario, o sea, la reificación de ambas por medio del individualismo. Y quiero hacer hincapié en el hecho de que es un gobierno que se dice democrático y aun de izquierda el que pone estos anuncios, ya que ello corrobora-

rará que la confusión de democratización y política tiene un sesgo nihilista que resulta, sin embargo, imperceptible si se prescinde de la relación de lo político con lo ontológico, relación que, por su parte, la descripción fenomenológica siempre saca a la luz. Así, nos detendremos en la configuración del espacio, de la identidad social, de la legalidad y, por último, de la autoridad, para ver cómo en todas esas experiencias el nihilismo devasta la unidad del ser histórico del hombre cuando pretende realizarlo.

1. “El metro es tuyo, cuídalo”

Es axial que el mundo histórico o más propiamente humano aparezca ante todo como espacialidad, ya que eso nos orienta acerca de cómo cada cual experimenta la existencia en él. De hecho, el espacio, en cuanto es “[...] una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento” [Merleau-Ponty, 1945: 302] señala la más profunda relación que cada cual tiene con el plexo de la existencia en el que se destacan ciertas posibilidades mientras otras permanecen ocultas en la integración vivencial total. Ciertas cosas están “dentro” o “fuera” de nuestras posibilidades según se configure esa espacialidad original en la que nos movemos todo el tiempo con independencia de cómo la simbolicemos. Es decir, puedo ver que algo me queda muy lejos, tanto que jamás lo alcanzaré en principio (sea la dicha personal o un mero pisapapeles que venden al otro lado de la ciudad), y a partir de ello intentar acercármele por más que no vaya a llegar a él o permanecer en la lejanía en la que me encuentro, pero en cualquiera de los dos casos tendré que inscribir la percepción del objeto en esa forma singularísima de espacialidad que llamo precisamente “mis alcances”. Sea que salga en busca de lo que deseo o que no mueva ni un dedo para conseguirlo, mis alcances no tienen un carácter puramente psicológico, pues de acuerdo con ellos aparece el ser de lo que me rodea como una posibilidad real para mí o no. Quien va como los cangrejos para atrás, sigue una senda en la que

todas las cosas reculan a su paso, mientras que quien va al grano lo hace en una espacialidad donde todo está al alcance de su mano. Por ello, la espacialidad en cuanto dimensión ontológica y en cuanto actitud psicológica determina la manera en que medimos nuestras distancias respecto a lo que nos sale al paso, lo que significa que el espacio no ha de confundirse con las determinaciones topológicas que distribuyen las cosas de acuerdo con la posición que ocupan en un cierto plano. Es cierto que el espacio como dimensión ontológica aparece como el lugar desde el que nos movemos, pero ese lugar nunca es determinable por un criterio abstracto sino por el dinamismo de la propia existencia que traza los alcances de cada cual.

¿Cómo mensura cada cual sus alcances en el peculiarísimo espacio de la política? Como la elemental distinción de lo público y lo privado, que son las dimensiones en las que cada uno va de una vida social en la que hay que medirse nos plazca o no a una privacidad en la que uno se siente a sus anchas porque las oportunidades se configuran de conformidad con el gusto o las circunstancias que uno ha en principio elegido. Mientras en el espacio público la individualidad se mueve con un ritmo general que casi siempre resulta agobiante y tiene que regular sus alcances para integrarse con la presencia de los demás que se deja sentir con mucha mayor fuerza cuando uno se halla de súbito a solas (por ejemplo, al caminar a las altas horas de la noche en una plaza o en una gran avenida), en el espacio privado el ritmo de lo que ahí acontezca y el ser de cada uno de los objetos depende de uno mismo. En el espacio público se experimenta sin lugar a dudas la presencia del mundo al que uno pertenece como “uno más”, y no porque esa identidad pública sea abstracta sino porque su fundamento se halla fuera del alcance de uno, en la historia que encarnamos con ese sentido específico que en lenguaje hegeliano sería el “espíritu del pueblo”, espíritu que trasciende por definición los alcances de la individualidad. Y puesto que la historia se enseñorea del espacio público, no hay manera alguna para el individuo de sentirse propietario de él, a menos que uno se coloque en una absurda perspectiva sincrónica y pretenda

pasar por encima de la abrumadora realidad común, lo que está completamente fuera del alcance de cada cual en virtud de la misma identidad que lo liga a lo histórico por medio antes que nada del lenguaje y de la estructura sociopolítica en la que uno vive. De ahí que el espacio público sea por donde uno transita hacia lo privado, un modo de aparecer del mundo que uno usa y aprovecha pero no posee, ni siquiera de modo figurado.

Esto último permite descubrir la perturbadora carga nihilista que la frase que ahora glosamos tiene. Pues casi sin darnos cuenta pasamos de “el metro es de todos” a “el metro es tuyo” o, por decirlo en forma más explícita, de una dimensión en la que la historia como agente colectivo impone un ritmo y alcance a la individualidad a una en la que cada cual se siente dueño de lo que no puede pertenecer a nadie en particular. El giro parecerá menor, una minucia en la que no merece la pena detenerse y, sin embargo, descubre la actitud nihilista con la que pensamos nuestro ser social, actitud que no puede sino conducir, a falta de una apropiación efectiva, al abuso en la utilización del espacio y de los recursos públicos. Si (pese a cuantas frases invente el gobierno) no puedo sentirme dueño de lo que por su esencia no es mío, al menos puedo abusar de él y destruirlo cuando se me antoje, como se echa de ver en el vandalismo, que no es sino el aspecto que asume el nihilismo individualista al forzar el espacio público para darle cabida a la brutalidad que en cualquier momento puede salirle a uno al paso en la privacidad. Mas con ello el sentido histórico del espacio cambia por completo y lo privado se hunde en el pozo sin fondo de la destructividad atávica.

2. “La diversidad viaja en el metro”

Hemos visto que allende las mistificaciones pseudo-democráticas *el espacio público se delimita a partir de una percepción original del sentido histórico de la existencia*, y por ello en él cada uno se siente miembro de una comunidad o al menos de una sociedad pero no

porque piense en ello o porque lo embargue un gran sentimiento respecto a la identidad política que ese lugar configura. Esto significa de entrada que lejos de asumir en la calle la identidad personal que fundamenta la privacidad uno tiene que moderarse o mejor dicho regularse conforme a los usos y costumbres o al marco legal que ahí rija. La percepción histórica o pública no corresponde entonces con el modo personal de delimitar el espacio aunque tampoco sea por completo ajena a él, ya que hay una modulación entre lo público y lo personal o privado que se establece justamente por el carácter dinámico del espacio que se despliega por las calles y las plazas a donde uno se encuentra a gente a la que uno reconoce como semejante pese a que uno no tiene nada que ver con ella, sea porque es extranjera o porque pertenece a un sector social ajeno al de uno. Sea como fuere, la posibilidad de encontrarse con alguien en el espacio público se da a partir de un reconocimiento original en el que todo mundo se mueve dentro del horizonte de sentido que compartimos al ir hacia un lado o al detenernos un momento para contemplar la diversidad del mundo que se encarna en esa *sui generis* expresividad del ser humano anónimo que pasa a nuestro lado sin voltear a vernos. De ahí que la ciudad, en cuanto configuración por antonomasia del espacio público como totalidad vital, sea el terreno para que la individualidad se integre a lo histórico con toda naturalidad.

Si esto es así, entonces hay en la percepción pública de los demás un incesante ajuste del punto de vista propio a favor de la original comunidad de la existencia que cada cual encarna como una posibilidad entre las infinitas que el mundo ofrece, lo cual, sin embargo, desaparece cuando ese punto arquimédico se desprende del entramado vivencial y se afirma como parecer absoluto, que es lo que sucede cuando el nihilismo reinterpreta lo público como extensión de lo privado. Pues esto implica en el acto que los demás aparecen ahí, más que como personas que igual que uno transitan o se detienen, como extraños o más bien alienígenas cuya presencia irrita o inquieta aun cuando solamente se la imagina, como sucede cuando uno va por una calle solitaria de noche. A su vez, la extrañeza de la que

hablamos se refleja a su vez en la cara de absoluta indiferencia con la que los demás nos contemplan, de manera que la percepción del espacio público deja de ser un acto de reconocimiento y modulación de la humanidad para convertirse en la contraposición de puntos de vista absolutos donde los demás tienen el mismo aspecto extraño que tiene la realidad cuando nos cerramos ante ella. La diversidad no es pues la de lo humano sino la de lo individual abstracto que prolifera al infinito en las riadas de gente que nos salen al paso en las horas pico o en las sospechosas siluetas que percibimos cuando andamos ya tarde en un barrio que tiene mala fama. Es más, en un espacio público privatizado todos son posibles agresores porque de antemano han invadido con su ominosa particularidad aquello de lo que todos se sienten dueños, lo que compele a cada cual a medir sus distancias cuando él quería ir y venir a sus anchas y sin que se lo estorbara nadie. De esta manera, en caso de que haya algún problema y algún tipo de autoridad lo llame al orden o lo amenace con sancionarlo, el “dueño” en cuestión podrá considerarse víctima de un abuso pues usurpan su derecho a hacer lo que le plazca en un espacio que le pertenece y donde puede cometer actos de vandalismo o hacer escándalo porque toda esa gente a la que afecta con sus desmanes es poco más que una intrusa que no merece respeto.

Semejante diversidad mal puede ser, entonces, la de la singularidad humana que se reconoce en la mutua experiencia histórica con base en la cual hablamos de alguien como similar a nosotros o como muy distinto sin que en ninguno de los dos casos se rompa la unidad de lo humano, cuya identidad siempre es histórica y por ello mismo permite poner en jaque cualquier tipo de hegemonía racial o política [Lévinas, 1972: 50, ss.]. Frente a esta diversidad se erige la de la individualidad absoluta que puede cometer los peores excesos porque cualquier ámbito le pertenece y cuya más acabada expresión es eso que por su esencial indiferenciación se llama la “masa”, un término idóneo para nombrar la contraparte del feroz individualismo nihilista. Pues lo crucial en la masa no es el volumen que crece y crece hasta cubrir el mínimo resquicio ni la velocidad con la que

lo hace, es la *pastosidad* con la que se adhiere a todo como la individualidad que vemos en la calle o en cualquier otro lugar público y que se nos pega a la pupila sin que podamos percibir a través de ella el mínimo rasgo común con nosotros excepto, claro está, el antagonismo. La *pastosidad* abarca pues el ser de quien tenemos a la vista y el nuestro, y el horror se intensifica porque sentimos que no nos acomete de súbito y desde la presencia ajena sino desde la propia sensibilidad que sin saber cómo se hace una con esa amorfa sustancia que lejos de desmentir la individualidad abstracta, la totaliza en un plano universal. No hay, en efecto, masa sin que haya individualidad totalitarista o sincrónica, y eso muestra que la masificación no tiene que ver directamente con el hacinamiento de las grandes ciudades o con el abrumador ajeteo que en ellas impera pues ambos elementos pueden desaparecer sin que por ello lo haga la masa, como lo prueban esos lujosos barrios en los que se echa de ver la falta de integración de lo público y lo privado y donde la continuidad *ad infinitum* de las bardas, las cercas y los circuitos de protección hace que cada cual se sienta en tierra de nadie. Lo diverso se halla en los motivos que tenemos para volver a la desazón y al tedio, no en la experiencia de lo multifacético de la realidad humana.

No está de más hacer hincapié en la afinidad de la diversidad con la masificación, ya que la frase que ahora glosamos da a entender en su huero optimismo que la población se diversifica y al unísono se reconstituye como unidad por el hecho de compartir el transporte. Mas el modo en que se piensa la diversidad como proyección del individuo y no como manifestación singular de la misma forma de ser indica que la única posibilidad de reconocimiento mutuo se halla en un factor abstracto como el medio de transporte que no conduce a ningún destino común sino a los lugares a donde cada uno se ocupará de lo suyo. Para que haya diversidad tiene que ponerse en juego la unidad del ser a través de la multiplicidad de lo personal, cosa que resulta imposible cuando el único punto de unión se halla en una coincidencia topológica o en un medio de transporte que puede congestionarse como el metro o fluir sin problemas como los

bulevares de las zonas ricas pero que en cualquier forma hará sentir que todos los demás y uno mismo en cuanto está a su lado somos entidades más o menos amorfas que ruedan por el mundo sin tener nada que compartir excepto el hacinamiento o, en el otro extremo, el vértigo de la velocidad [Baudrillard, 1986: 54-55].

3. “Colorea tus derechos”

Comoquiera que se la haya legislado o promulgado o comoquiera que se la interprete, la ley trasciende por necesidad la consciencia individual ya que en ella se expresa la realidad sociohistórica en su sentido más profundo, el de revelar cómo se vive el mundo a la luz de un devenir total, lo que implica que la ley en cuanto tal es una dimensión de la existencia que se configura de acuerdo con una comprensión radical o supraindividual de la misma por más que después se desfigure en los inacabables tejemanejes de la política y de la propia vida del individuo. Por lo mismo, la ley muestra que la idiosincrasia de un pueblo o de una sociedad tiene que ver con una original comprensión del ser del hombre, lo que en el caso de los griegos, por ejemplo, estableció desde el principio una línea de continuidad entre lo ontológico, lo histórico y lo político: la ley “es lo que designa el *ethos*, es decir, lo concerniente a la libre conducta y actitud, a la configuración del ser histórico del hombre [...]” [Heidegger, 1993: 25]. Por supuesto, que el hecho de que la ley sea trascendente no implica de ninguna manera que sea abstracta, al contrario, pues en su trascendencia se experimenta la del mundo en el que todos y cada uno bregamos con la necesidad. De ahí que la relación de la ley con la consciencia individual siempre sea compleja y que la mayoría de las veces tenga un aspecto coercitivo que oscila entre el respeto y el temor, como lo ilustra mejor que nada la célebre narración que hace Kafka del hombre que llega a las puertas de la ley y no osa atravesarlas a pesar de se habían abierto sólo para él [1981: 219/220]. Lo que quiere decir que la ley no puede confundirse con el simple derecho

que alguien tiene en determinada circunstancia, pues el derecho en este sentido no es más que el principio que salvaguarda la libertad de acción de la individualidad en el intempestivo devenir del mundo: tener derecho a algo es entonces contar con la garantía de que uno podrá actuar conforme con los propios intereses o de que uno podrá reivindicar el propio ser en caso de que sea perentorio. Más aún, si se les enfoca como ahora lo hacemos, *la ley y el derecho se hallan en planos que poco o más bien nada tienen que ver entre sí* porque la una remite a la unidad existencial entre la consciencia y el mundo y el otro al reconocimiento mínimo que se le garantiza a la individualidad para actuar, cosa que no obstante pasa a segundo término cuando el derecho subvierte la trascendencia de la ley con el fin de enlazar no a la consciencia con el sentido total del mundo sino a la individualidad con sus abstractas posibilidades de acción. Y esa subversión sólo es concebible cuando ha desaparecido la certeza de nuestra relación con el mundo y en vez de ella cada cual apela a un nihilista derecho privado, lo que en términos de convivencia remite a la idea de una oposición frontal con la voluntad de los demás. El derecho, si se le ve como proyección de la individualidad, no es otra cosa que una mistificación que contradice la percepción del mundo sociopolítico que lleva a cabo la consciencia individual. Y la señal más clara de esa mistificación es, en primera, la invitación a convertir la experiencia política en poco menos que un juego, un entretenimiento para niños que desde su inocencia entran a la liza de la historia sin saber muy bien a qué atenerse o cómo se determina lo que es justo con independencia del provecho de cada cual y, en segunda, la tendencia a suplantar la relación con la ley por una imagen de la libertad que resulte atractiva tanto para quien la proyecta como para los demás, que por su parte también tendrán su visión de los hechos o más bien de los derechos sin que sea dable en última instancia discernir cuál de todas es precisamente la justa.

Tal vez se pensará que lo único que intenta hacer la frase de que ahora nos ocupamos es darle a la consciencia infantil un modo de reconocerse en el mundo, lo que desde cualquier punto de vista es

mucho mejor que la ignorancia que permite que los adultos abusen de los niños como los ricos de los pobres. Saber a qué tiene uno derecho es siempre preferible a ignorarlo y ser víctima de los demás. De acuerdo. El problema aquí es que una herramienta pedagógica para informar a los sectores más desprotegidos de la población termina por convertirse en la punta de lanza de un proceso de ocultamiento de la dinámica social a favor de la individualización que prohija la desigualdad y la violencia. Aun como estructura educativa es esencialmente perniciosa la idea de ver al derecho como bastión de la individualidad o como expresión de la espontánea creatividad y no como mediación social, por lo que al margen de la necesidad de ilustrar a la población de corta edad para que sepa cómo defenderse en caso de conflicto nos hallamos con una tergiversación de la conciencia social, conciencia que hasta donde se me alcanza es la primera función de la ley. Y así como la vivencia del espacio público se convierte en la posibilidad de sentirse dueño de él (pese a que eso es por principio una barbaridad), la comprensión y el ejercicio de los derechos se convierte en la expresión de una individualidad abstracta para la que la dinámica social es meramente el telón de fondo de una libertad igualmente ajena al sentido ontológico de la existencia.

4. “En esta familia todos y todas somos iguales”

La singular trascendencia de la ley que hemos desplegado tiene su expresión más cabal en el ámbito de lo privado o más bien familiar como la autoridad de los padres, en la que también se pone de manifiesto la trascendencia de la vida que aquéllos dan a los hijos: el padre goza de autoridad simplemente porque uno ha llegado al mundo por una decisión o al menos por una acción o un descuido suyos: y no es precisamente que él dé el ser en el sentido más profundo que atañe a la humanidad del hijo, pero sí da la estructura vital indispensable para que aquél se desarrolle en un mundo donde las posibilidades de participación articulan los alcances de

cada cual. Esta doble trascendencia histórica y vital que nos revela el fundamento ontológico de la jerarquía familiar (y, por extensión, de la jerarquía social cuyo núcleo es aquélla) muestra a las claras que no es casual que, con independencia del carácter personal de los padres o de cualquier otra circunstancia como el nivel económico o educativo, la familia deba estructurarse a través de la autoridad, cuyo fin no es otro que el de integrar a los hijos en la complejidad socioeconómica e histórica del mundo, cosa que la experiencia pone de manifiesto a través de la serie de principios y limitaciones que al hijo se le imponen “por su bien” y que él acepta porque “así es la vida”. Más aún, la autoridad se ejerce como la función primordial de la formación pues ella enseña a orientarse entre las diversas esferas de la actividad personal de cara a la sociedad, y por ello desde un ángulo formativo resulta primordial para el hijo que se le enseñe a obedecer, lo cual de ninguna manera implica que tenga que hacerlo o contra su voluntad o por medio de violencia. En efecto, una autoridad que imbuye principios para salir adelante en la vida y para saber cómo zanjar los inevitables conflictos con los demás y con uno mismo (que son, aun en el mejor de los casos, una de las razones más poderosas del desequilibrio personal) y que muestra posibilidades de formación que van de la mano con la ampliación de los propios horizontes, mal puede ser contraria a la naturaleza más íntima del hombre que no es otra que “[...] convertir el ser histórico que se le abre a él en acontecer histórico y detenerse en este ser de manera estable” [Heidegger, 1993: 133]. Y esto no es factible sin que uno aprenda a ejercer la autoridad como poder formativo originario que en la familia tiene un sentido jerárquico en virtud de la preexistencia del padre respecto a los hijos, por lo que es absurdo tratar de reducir el acontecer histórico que se experimenta en el plejo de las relaciones familiares a la mera progresión de una supuesta igualdad originaria, como si el sentido más radical de la historia consistiese en liberar al individuo de cualquier forma de autoridad y colocarlo en pie de igualdad con cualquier otro, como si su nacimiento no fuese el horizonte en el que se define su personalidad,

que sólo se constituye a través de la compleja relación con el padre en el que se encarna la trascendencia de la ley. Respecto a esto, no debemos pasar por alto que si “la familia era, y sigue siendo, el más fuerte y el más instintivamente compulsivo de todos los grupos sociales” [Russell, 1949: 12] es porque en ella el ser se despliega más allá de lo individual como el difícil equilibrio entre la autoridad, la obediencia y la formación que se expresa ya en los hijos como la personalidad de cada cual, personalidad que a su vez es la más profunda huella del sentido histórico e inclusive atávico de nuestro ser.

Según esto, no hay, no puede de ninguna manera haber en la familia ni una igualdad estructural ni mucho menos psicológica, ya que ello será negar tanto la función básica de aquélla como la determinación esencial de la individualidad que no es otra que la irreductible diferenciación de la existencia personal. Y esto nos lleva directamente al equívoco de suponer una igualdad abstracta en el seno de las relaciones sociales cuando la primera estructuración de la realidad humana (o sea, la familia) revela lo contrario. Si cualquier forma de idealización de lo humano que parta de una generalización es a la postre inaceptable pues desdeña la singularidad de la persona (es decir, de la individualidad que ha pasado por el proceso formativo de la historia y que resiste a toda generalización), lo es al doble en la convivencia familiar porque en ella es donde la autoridad se aprende no como un principio o un derecho abstracto sino como la tensión entre el respeto a los padres y la necesidad de superar la dependencia psicológica en la que nacemos para vivir la propia vida, tensión que cada cual resuelve positiva o negativamente a través del desarrollo de su personalidad. En otras palabras, si desde un punto de vista ontológico la familia funge como el núcleo social en el que la historia se experimenta como la trascendencia del origen que se vive como autoridad a la que hay que obedecer (que es como lo experimenta la conciencia en todo momento), desde un punto de vista psicológico eso se vive como la necesidad de integrar esa autoridad en la personalidad propia: el hijo se distingue del padre para ser a su vez un hombre. De ahí que el carácter nuclear

de la familia respecto al entramado sociohistórico vaya mucho más allá del ejemplo moral que roza con el convencionalismo y también de la educación que se reduce a lo académico y profesional [Rivas, 2006: 71, ss.]. Lejos de ello, la familia se erige como la experiencia del sentido trascendente del ser que se encarna en los lazos de sangre y en la posibilidad de superar la condición atávica de los mismos por medio de la formación personal cuya originalidad en el sentido más trascendente de la palabra se define al tomar consciencia de que el origen familiar no es nada más un hecho circunstancial como podría ser lo biológico o social y que, por otra parte, eso explica que todos y cada uno tenga que batallar para superarlo (aunque la mayoría no logre hacerlo en un plano psicológico y arrastre de por vida un conflicto con las figuras parentales).

La oposición entre la igualdad y la familia que el anterior análisis ha puesto de relieve nos lleva al segundo aspecto de la frase que debemos tomar en cuenta, a saber, el carácter abstracto de la diversidad humana que se presenta en la extraña reiteración del pronombre indefinido: de unos años a la fecha se ha dado en pensar que al decir “todos y todas” se le da voz a la originaria diferenciación entre hombres y mujeres y que con ello se garantiza (como en el caso de los derechos individuales que ya hemos criticado) la identidad de la individualidad frente al poder monolítico de una historia que quiere que en el caso de un idioma como el español el pronombre indefinido sea masculino. Mas así como la experiencia personal de la familia en cuanto fulcro de la autoridad indispensable para desarrollar la propia personalidad muestra que la estructuración originaria de la existencia no depende del individuo sino de cómo este asimila y metamorfosea el núcleo familiar en el que ha venido al mundo (hasta donde esto es psicológicamente dable), esa misma experiencia muestra que el lenguaje tiene una fuerza semántica que trasciende con creces la cuestión de género que, hasta donde se me alcanza, nunca ha sido axial para la comprensión de la determinación ontológica de la existencia porque esta última no sólo no depende de la oposición meramente biológica de lo masculino y lo femenino o de

su simbolización sociocultural ya que sólo se plantea en el terreno donde todo mundo ha de medir sus alcances, es decir, la trascendencia histórica del ser en la que se definen al unísono lo masculino y lo femenino como dos sentidos originarios pero no substanciales de la existencia. Por ello, que desde tiempos inmemoriales se haya sojuzgado a las mujeres sólo adquiere un cariz filosófico cuando con ello se pone en juego también el sentido del ser del hombre allende la depuración moralizante del lenguaje que supone que con destruir la estructura de un idioma para nombrar “lo otro” realmente se reivindica lo humano en cualquiera de sus posibilidades como una objetividad exenta de las contradicciones históricas, de suerte que en vez de revelar la singularidad de lo femenino no como género biológico ni como idealización cultural sino como sentido de la existencia que escapa a la monstruosa objetivación nihilista (o, como algunos la llaman, falogocéntrica), simplemente se iguala a la mujer con el varón dentro de una perspectiva donde *lo que se nombra aparece, insisto, como una determinación manipulable de acuerdo con el arbitrio de cada cual*. Lo que apunta a la asimilación de la mujer al poder que el varón encarna y en la misma medida a la transformación de la familia, el núcleo integrador de la diversidad humana, en una proyección individualista de la existencia en la que no hay autoridad parental porque no hay nadie que la reconozca y donde todos son iguales porque nadie es capaz de equilibrar el abrumador peso de la historia con la fuerza de su propio pensamiento.

De acuerdo con todo esto, no es de sorprender que esta doble defenestración de lo familiar y el poder nominativo del lenguaje donde se reconoce la historia consolide en el terreno de la política el sistema de dominio abstracto sobre la población que va de la mano con el nihilismo. En la medida en que la experiencia formativa familiar (cuyo carácter jerárquico, según hemos visto, tiene sobre todo que ver con la enseñanza de la autoridad) se reduce a ser una suerte de adiestramiento para manejar en forma individualista y eficaz derechos particulares y diferencias genéricas donde lo histórico ha desaparecido por completo, nadie puede oponer a lo político el

sentido crítico de la misma historia que como acontecimiento revelador nos obliga a trascender la regulación del provecho inmediato que es el único objetivo de la política en el sentido común del término. La carga vivencial de la auténtica participación política que lleva consigo los valores y la identidad personales se pierde en el horizonte indiferenciado de la igualdad tanto de individuos como de opciones vitales y por ello ya no hay causa por la que luchar excepto la del provecho material y la abstracta reivindicación de diferencias y derechos que, en el fondo, desvirtúan la comprensión de la unidad ontológica del ser del hombre bajo el aspecto de una represión omnímoda que hay que combatir a como dé lugar. En una palabra, el olvido del sentido ontológico y polémico de la existencia conduce a una utopía nihilista donde todos “y todas” vivimos en el mejor de los mundos posibles... pero en ninguno de los reales.

III. EL FENÓMENO Y SU COMPRENSIÓN

Hasta aquí he evitado a propósito definir la democratización para permitir que la descripción de ciertos fenómenos contemporáneos muestre sin prejuicio el sentido de la convivencia social contemporánea, pero ya es hora de preguntarnos cómo hay que entender en un plano discursivo ese sentido a partir de lo que hemos visto. *La democratización es la afirmación del derecho absoluto que cada cual tiene en virtud de su libertad personal para opinar e intervenir directamente en la toma de decisiones sociopolíticas de cualquier índole.* Mientras que la democracia se definió para los griegos en medio de una extraordinaria tensión de los distintos grupos sociales (por lo que justamente fue menester echar mano de una igualmente extraordinaria teoría filosófica y de una trascendencia cultural para tratar de fundamentarla), la democratización se proyecta sin trabas desde la ambigua esfera de acción de los individuos atómicos que, por más que se unan con los demás para potenciar sus elecciones, no dejan de ser en último término entidades abstractas tanto para

sí mismos como para los demás. Sin ir más lejos, la democratización hace a un lado que el sentido de lo social, de lo político o de lo histórico no se agota en lo individual aunque se realice en él, ya que la individualidad sólo tiene razón de ser en la medida en que se pone en juego frente a los poderes que atraviesan las esferas que acabamos de mencionar. En otras palabras, la democratización, tal como se perfila en la experiencia política de la actualidad, consiste en suprimir la compleja dimensión sociohistórica de la existencia humana que en un determinado momento se expresa como tensión sociopolítica para dar paso a la individualidad absoluta, omnímoda y mediática que decide sobre los asuntos más graves sin temor a errar puesto que no hay criterio alguno que pueda mensurar su acción fuera de su punto de vista, el cual conserva su validez a pesar de cualquier posible concesión para con el que lo contradice ya que es por definición asertiva o más bien infalible y lo que decide, esté bien o no, tiene validez por principio pues cada cual cuenta con el derecho a imponer su opinión. Claro está que en caso extremo puede uno darle la razón a otro, más únicamente de modo circunstancial, ya que en cuanto salta de nuevo el desacuerdo la supremacía del propio parecer o se confirma como abstracto dogmatismo o, por el contrario, se disuelve en la indiferente aceptación de un modo distinto de ver el asunto que, sin embargo, no tiene valor en el fondo. De suerte que la democratización no solamente se apoya en una reinterpretación de la dinámica sociopolítica sino también en la de la función de la libertad y del pensamiento individuales en la conformación de la misma, función que en el mejor de los casos se constituye como validación de las innúmeras diferencias que existen entre los individuos respecto a los demás y a sí mismos. Puesto que para la democratización la individualidad es un valor metafísico que no pasa por el campo minado de la historia, la experiencia que se tiene de ella es siempre positiva, por más contradictorio que eso resulte para cada cual, que en el mejor o peor de los casos puede argüir que no ha comprometido su libertad porque esta se define en la región supracelestial. Lo que conduce a una metafísica de la política

según la cual el sentido de esta última no se halla en la determinación de los límites de acción para cada uno de los sectores sociales sino en la jubilosa expresión de todos los puntos de vista individuales en una especie de antropofanía solipsista en la que el individuo encarna, en vez de la dignidad humana, la monolítica arbitrariedad del propio parecer.

La aberración que supone la democratización es aún más obvia si la contraponemos a lo que significa la democracia con la que poco o nada tiene que ver, al menos en un primer momento, allende la paronimia que en este caso, en vez de aclarar las cosas, las confunde. “Democracia” es, en efecto, para gran parte de la gente hoy en día (tenga o no un conocimiento de la historiografía antigua o esté o no en la política) una especie de paradigma eviterno o cuasi metafísico cuya excelencia está fuera de cualquier duda, pues fue la forma de gobierno que ideó y por la que luchó el pueblo que echó las bases de la civilización [Lane Fox, 2007: 88, ss.]. Según esto, preconizar la democracia equivale a pasar por encima de casi dos milenios y medio de tiranía estatal y obscurantismo para entroncar con la original experiencia de la libertad sociopolítica que los atenienses descubrieron como la unidad de la supremacía del pueblo, de la formación individual y, *last but not least*, de la potencia de la sabiduría para dirimir los conflictos humanos (pensemos en la intervención conjunta de Atena y el pueblo ateniense al final de las *Euménides* de Esquilo) [Rivas, 2003: 39/46]. A la luz de esto, los atenienses triunfaron heroicamente de la barbarie de la sociedad persa o de la rígida sujeción a la ley de la espartana porque identificaron lo político, lo personal y lo intelectual en la democracia. Más aún, según esta idílica visión, puesto que los griegos asimilaron la libertad y la democracia, descubrieron casi por necesidad la forma de pensar más afín a ambas, a saber, la filosofía, por lo que sin mucho esfuerzo se traza una línea de continuidad entre la tres esferas que acabamos de mencionar, por más que desde un primer momento la filosofía haya puesto en tela de juicio la supuesta idealidad de la democracia como forma de gobierno, según lo prueba mejor que nada la crítica de Platón: “[...]”

entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo” [1986: 557a]. A la luz de este pasaje, la democracia más tiene que ver con la vesania de la plebe que con la armónica encarnación del espíritu del pueblo en cada uno de los ciudadanos. Así, el único problema con la idealización de la democracia antigua es que pasa por alto un simple hecho: que los griegos no llegaron ni a ella ni a la filosofía como una manera de zanjar racional, libre y mucho menos individualmente sus disensiones y que, antes bien, su esfuerzo por regular de consuno la esfera sociopolítica y la del pensamiento personal que permite ponerse de acuerdo con los demás surgió de la consciencia de que “lo más pavoroso (el hombre) es lo que es, porque fundamentalmente sólo promueve y protege lo familiar para transgredirlo y para permitir que irrumpa la fuerza que lo somete” [Heidegger, 1993: 149]. Un pueblo para el que las relaciones socioindividuales estaban en todo momento en riesgo de desintegrarse por la violencia del propio cosmos que el hombre experimenta y expresa inclusive contra sí mismo por más aberrante que resulte; un pueblo que tenía una extraordinaria consciencia de las escasas posibilidades que aun los mejores tienen de alcanzar la clarividencia indispensable para gobernar con justicia (pensemos en el contradictorio desenvolvimiento que en el *Protágoras* —sobre todo en 319a y ss.— tiene la cuestión de si es dable enseñar el bien); un pueblo, en fin, que vio el destino humano a través de la tragedia, mal pudo ver en la democracia un ideal último o eviterno y más bien tuvo que buscar en ella (como también, por extraño que parezca, en la tiranía) la forma de tratar de zanjar en el plano político un conflicto mucho más perturbador que la disputas de una serie de partidos por el poder, pues abarca el cosmos entero y opone a cada cual consigo mismo y con los demás [Nussbaum, 1993: 33, ss.]. En efecto, el sentido de la existencia sólo se define “[...] en la separación entre los dioses y los hombres, en el acontecimiento de la irrupción del ser mismo”

[Heidegger, 1993: 130], y esto conlleva una violencia que hay que comprender y encauzar de alguna manera porque de lo contrario destruirá al hombre y, en el plano político, hará imposible el acuerdo u obligará a someterse a la tiranía. O sea que la determinación del modo de gobierno (pero también la del ideal de sabiduría que va de la mano con él), sólo podría tener sentido para los griegos como una forma de clarificar la interacción de las fuerzas que rigen el cosmos con independencia de los intereses humanos que, por el contrario, a cada momento se frustran porque no corresponden con el restringidísimo margen de acción que el hombre tiene en la existencia y con la exigencia de una justicia que poco o nada tiene que ver ni con el bienestar popular ni con la felicidad individual: “*Diké* es el poder sometedor de lo que ajusta; *texné* la actividad violenta del saber. La reciprocidad entre ambos términos constituye el acontecer de lo pavoroso” [Heidegger, 1993: 150]. Más aún, lo pavoroso (que obviamente se acrecienta en el plano individual) no es en última instancia negativo, pues a pesar de las casi siempre funestas consecuencias que el individuo o el pueblo en su conjunto deben sufrir a causa del carácter intempestivo del cosmos que se llama Hado, da a la existencia la única dignidad asequible para cada cual, la de aceptar con la máxima lucidez que las cosas sean como son y no como uno desearía que fuesen, lo que exige hacer a un lado cualquier ilusión respecto a la realidad e inclusive a la posibilidad de actuar bien o de concordar con otros de modo espontáneo. Y esto no es dable sino a través de una elucidación rigurosa del orden social dentro del avasallador acoger de la historia, con cuya violencia hay que aprender a contemporizar pues de otra manera el hombre corre el peligro de dejarse llevar por la vesania. Así, aunque “puede ser que [...] sea el más bello de todos los regímenes” [Platón, 1986: 557c], la democracia no puede tener su fundamento en la espontánea benevolencia hacia los demás o en el libre respeto a la ley de cada cual; antes bien, al corresponder con un modo de ser socioindividual en el que “[...] no hay orden ni obligación alguna [...]” [557d] la democracia o mejor dicho la democratización termina por degenerar en tiranía:

“es razonable, entonces, que la tiranía no se establezca a partir de otro régimen político que la democracia y que sea a partir de la libertad extrema que surja la mayor y más salvaje esclavitud” [564a].

Como se echa de ver, hay tras la cuestión del origen histórico e historiográfico de la democracia mucho más que el afán de regulación política y racional o la experiencia de una armonía casi supra-celestial que es, empero, uno de los puntales del sentido común del término para nosotros, lo que provoca que se dé un sinnúmero de malentendidos de los que justamente ha surgido la identidad entre la democratización y el nihilismo. Por otro lado, este literal “olvido del ser” histórico a favor de la idealización no es gratuito, pues lo exige la condición nihilista que en nuestra época se manifiesta como el individualismo absoluto y mediático que es el último y más inquietante antropomorfismo de la decadente percepción histórica. En efecto, en vista de sus pretensiones, habría que esperar que la entidad social que corresponde a la democratización fuese el individuo autónomo e ilustrado con el que se echó a andar la Modernidad a partir de la exigencia de determinación consciente de los alcances del saber y de la acción consciente, pues “el buen ciudadano, escribe Rousseau, es aquel que sabe ‘actuar según las máximas de su propio juicio’” [Todorov, 2006: 42]. Esta exigencia la fundamentaron Cartesio y Kant cada uno a su manera tanto en un plano metafísico como en uno sociopolítico según se ve en las *Reglas para la dirección del espíritu* y particularmente en el célebre ensayo *¿Qué es la ilustración?*, donde Kant dice que la respuesta a esta pregunta la tiene que dar cada cual de cara tanto al presente en el que la dinámica sociopolítica se hunde en el partidismo más vulgar como de cara a la historia que enseña las insuperables limitaciones del individuo: “falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón [...]” [Kant, 1979: 34]. Pero estas limitaciones pasan a segundo término como por arte de magia cuando en la política se canoniza al individuo abstracto e impersonal y se le conceden de

una vez y para siempre la ilimitada propiedad sobre cualquier espacio público, la posibilidad de perderse en la masificada diversidad, el derecho a manifestarse como le venga en gana y, como corona de todo ese proceso de desfiguración moralizante en el que lo humano termina por romper todo vínculo con la complejidad del mundo, la absoluta igualdad con cualquier otro (¿habrá que decir “otra”?) en el proceso de integración social. Así, en lugar del trasfondo histórico que la estructuración trascendental de la individualidad moderna da por sentada, trasfondo que en el plano de la existencia se expresa como la inequívoca sujeción del hombre a una formación durante la cual él mismo se hace consciente de sus limitaciones y puede por ende superarlas ahora sí de manera autónoma y hasta jubilosa o verdaderamente creativa (pues el proceso tiene un indudable cariz estético), nos las vemos con una vuelta a los orígenes míticos de lo humano en el que todos los gatos son pardos y todos los individuos son iguales [Rivas, 2008: 175/198].

Con esto, huelga decirlo, desaparece la unidad de la historia y la razón que ha dado desde el principio a la política y al propio ideal democrático su sentido filosófico y se abre una nueva experiencia del poder que, según he apuntado al inicio de estas líneas, no puede tender más que a una relación mediática, utilitaria y ya no crítica con el Estado y con la autoridad en todos sus niveles y funciones, máxime en el que tiene mayor relevancia humana: en la formación de individuos capaces de lidiar con la intempestiva fuerza de la existencia por medio de la lucidez propia. Que esto represente un progreso o no en la realización de la libertad está por verse; lo cierto es que sea cual sea su resultado, implicará una radical transformación de todos los valores con los que la tradición ha pensado hasta ahora lo político. *Vale.*

BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, Jean 1986. *América*. París: Grasset.
- Heidegger, Martín 1993. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilari. Barcelona: Gedisa.
- Kafka, Franz 1981. *El proceso*. 3ª. Ed. Trad. de Feliu Formosa. Barcelona: Lumen.
- Kant, Manuel 1979. “¿Qué es la Ilustración?”. *Filosofía de la historia*. 2ª. Ed. Ed. y Trad. Eugenio Ímaz. México: FCE.
- Lane Fox, Robin 2007. *The classical world*. Londres: Penguin.
- Lévinas, Emmanuel 1972. *Humanisme de l'autre homme*. París: Fata Morgana.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Fenomenología de la percepción*. París: Gallimard.
- Nussbaum, Martha C. 1993. *The frailty of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Universidad de Cambridge.
- Platón, 1986. *República. Diálogos, IV y V*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Rivas, Víctor Gerardo 2003. Lo femenino como poder conciliador del cosmos en el pensamiento trágico. *Graffylia* 1: 39-46.
- 2006. “An enquiry concerning the dialectic of personality and its practical consequences”. *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Book two. The human condition in-the-unity-of-everything-there-is-alive. Individuation, self, person, self-determination, freedom, necessity*. Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), 61-92. Dordrecht: Springer.
- 2008. “Enlightenment, humanization and beauty in the light of Schiller’s *Letters on the aesthetic education of man*”. *Virtues and Passions in literature. Excellence, courage, engagements, wisdom, fulfilment*. Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), 171-198. Dordrecht: Springer.
- Russell, Bertrand 1949. *Autoridad e individuo*. Trad. Mágina Villegas. México: FCE.
- Todorov, Tzvetan 2006. *L'esprit des Lumières*. París: Lafont.

ACERCA DE LA EXISTENCIA DEL TRABAJADOR EN LAS ACTUALES CONDICIONES LABORALES

Jesús Rodolfo Santander
Facultad de Filosofía y Letras/BUAP

A Juan Manuel Silva Camarena

El trabajo en su verdadera forma es un medio para la verdadera autorrealización del hombre, para el desarrollo pleno de sus potencialidades[...] Sin embargo, en su forma actual, desvirtúa todas las facultades humanas[...] Tan pronto como se descubre su carácter mistificador, las condiciones económicas aparecen como la negación completa de la humanidad. La forma del trabajo pervierte todas las facultades humanas; la acumulación de la riqueza intensifica la pobreza, y el progreso técnico conduce “al dominio de la materia muerta sobre el mundo humano”.

Herbert Marcuse

I

Se suele olvidar que todas las obras humanas que hacen posible nuestra vida no hubieran visto la luz sin esa discreta aunque meritoria actividad cotidiana que es la del trabajo. A menudo ni siquiera se reconoce con plena conciencia que la labor humana, cualquiera sea ésta, es indisociable de un sentimiento de carga y de tensión. Y sin embargo, quienquiera haya tenido alguna conciencia de su propia actividad laboriosa, sabe del esfuerzo que siempre la acompaña. Quienes han meditado sobre el trabajo en cuanto actividad esencial de la vida humana, reconocen que a éste le acompaña siempre el esfuerzo como algo que le es naturalmente inherente, y a algunos nos recuerda aquella maldición bíblica que condenaba a los hombres a ganar el pan con el sudor de su frente. Y sin embargo, como si este esfuerzo del trabajador no fuera ya un precio

suficiente para el rescate de su existencia, bajo ciertas condiciones sociales e históricas, ese esfuerzo llega a ser una carga insostenible y esa “fuerza esencial” del hombre que es el trabajo, lejos de servir a su realización, puede volverse contra su existencia y destruirla. Por cierto, en una u otra forma, situaciones de este tipo ya existieron en el pasado y en su momento fueron denunciadas. Pero está en un error quien crea que situaciones como esas han sido superadas y no son hoy más que cosas del pasado. La progresiva sustitución del hombre por la máquina, que hoy hace soñar a algunos con el *fin del trabajo* como utopía deseable, no hace por lo pronto nada más que aumentar el desempleo, haciendo así más penosas las condiciones laborales.¹ En esta ocasión quisiera evocar la situación de la existencia laboral en el presente, que es la de la existencia de tantos trabajadores en el mundo en los tiempos que corren, llamando la atención sobre el trabajo que están forzados a realizar bajo condiciones que provocan entre ellos diversos padecimientos, y apuntando, hasta donde este breve espacio me lo permita, también a esas condiciones. Me valdré de diversos casos o ejemplos que puedan hacerla visible en uno u otro de sus aspectos.² El propósito es sacar de cierta indiferencia y como inatención filosófica a este estado tan penoso en que hoy se encuentra el trabajador, pensando que sólo a partir de una renovada toma de conciencia podría intentarse un genuino cambio en esta situación.

La situación no es la misma —al menos no estrictamente la misma— que aquella de la que Friedrich Engels ofreciera su im-

1. Por lo pronto, y quizás por mucho tiempo, al menos hasta que la sociedad se reorganice sin la centralidad que en ella ocupa hoy la *forma* actual del trabajo, y que ésta deje de ser el único medio —como de hecho lo es para la inmensa mayoría de los seres humanos— de procurar su sustento. [Méda, 1998: 231, Santander, 2011: 69, ss.]. Pero no hay visos de que una mutación semejante sea para mañana.

2. Parte del material que utilicé con ese propósito, incluyendo material fílmico, debo agradecerlo a la amabilidad del Dr. Juan Manuel Silva Camarena.

presionante, lúcido testimonio en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de 1845 y sobre la que Karl Marx reflexionara en sus *Manuscritos* de 1844. No sólo porque el afectado no es hoy sólo el proletariado sino que, con la expansión mundial del capitalismo, las condiciones que actualmente imperan alcanzan, en todo el planeta, aquí y allá, de uno u otro modo, a todas las categorías de trabajadores asalariados. También porque esas condiciones son las del modelo económico vigente que, buscando siempre, incondicionadamente, el mayor rendimiento y ganancias en los negocios, demanda hoy una explotación más exhaustiva y eficaz de la fuerza de trabajo, y lo consigue. Lo consigue echando mano a viejos y nuevos medios: medios económicos, políticos, técnicos, jurídicos, entre los cuales hay que mencionar —sin querer ni poder ser exhaustivo— no sólo el aumento de la duración de las jornadas laborales, los bajos salarios, la supresión de vacaciones, la supresión de sindicatos, la eliminación del conquistas laborales y derechos sociales, el trabajo forzoso, la eliminación del derecho de huelga, la flexibilización, la subcontratación, la reingeniería y la automatización, que conducen a la supresión de empleos, sino también, y sobre este medio llamaré especialmente la atención, la incorporación desde hace casi un siglo, y cada vez con mayor con frecuencia, particularmente en las sociedades más industrializadas, de la llamada organización científica de la actividad laboral en las empresas. Entiendo la organización científica como una organización *técnica* del trabajo, donde el término “técnica” debe interpretarse no como simple método, sino según la feliz definición de Jacques Ellul, como ese querer propio del hombre moderno de hacer siempre todas las cosas con el método más eficaz posible, por ejemplo, el explotar un recurso —en nuestro caso el así denominado “recurso humano”— con un método cada vez más perfecto.³ No otra cosa buscaba Taylor, cuya organización científica del trabajo se ajusta muy bien a esa definición y a su aplicación a

3. Sobre este concepto de técnica, véase Ellul, 1960 y Santander, 2011: 59, ss.

la “materia” humana. [Taylor, 1972] En lo que sigue me propongo entonces, en primer término, evocar esta *situación* de la existencia laboriosa; en segundo término, atender a las condiciones que impone a esta existencia la actual organización del trabajo.

Un fenómeno negativo que afecta a los trabajadores nos conducirá directamente a esta situación. Este fenómeno ha llevado una existencia anónima y poco consciente en la sociedad globalizada, pero hoy se ha vuelto muy frecuente y ha terminado por llamar la atención de diversas instituciones. Se lo designa de manera diferente, según la lengua y el país, aunque, de cualquiera manera que se lo llame, podemos reconocer siempre, *mutatis mutandis*, la acción devastadora de las condiciones de trabajo imperantes sobre la existencia humana. En Japón se lo designa bajo el nombre de *Karoshi*, palabra que significa “muerte por exceso de trabajo”.⁴ Me referiré a un caso de suicidio en este país.

Se trata del esposo de Noriko. Escuché el relato de Noriko gracias a un audio bajado de Internet. Ella cuenta que su marido era pediatra en un hospital, y que a la cabecera de los enfermos, se ocupaba de ellos de día y de noche, sin reposo. Bajo presión psicológica, se veía obligado a hacer horas extras. Las autoridades del hospital lo amenazaban con despedirlo si no consentía a hacerlo. El hospital le regateaba las vacaciones y sólo dos días por semana le era permitido venir a su casa a descansar, aunque sólo por pocas horas. Llegaba a su hogar temblando de agotamiento. Noriko y los hijos le preparaban su cama sin preguntar. Finalmente, presa de agotamiento físico y mental, el esposo de Noriko se suicidó en su lugar de trabajo. Tenía 44 años.

Según Ben Watanabe “los efectos acumulativos del ‘stress’ físico y mental continuo en los trabajadores sujetos al trabajo intensivo y a

4. De acuerdo a Ben Watanabe, “*Karoshi*” es una palabra japonesa formada por ‘*karo*’ y ‘*shi*’ que significan respectivamente trabajo excesivo y muerte, y combinadas pasan a significar ‘muerte repentina como consecuencia del trabajo excesivo’”. [Martínez, 1997: 36]

largas horas de jornada, deviene en la destrucción de su salud. En los peores casos, el resultado es la muerte instantánea a la que se da el nombre de ‘*Karoshi*’” [Martínez, 1997: 26]. Un médico que fundó en Japón la Asociación de Personas con Surmenage, ha señalado que con horas suplementarias el organismo no puede reponerse y que si, además, arrastra una enfermedad, desemboca en la muerte por derrame cerebrales y ataques cardíacos. Un primer caso ya se había detectado en Corea, en 1969. A partir de entonces estos casos se hicieron cada vez más frecuentes. En las últimas décadas se convirtieron en Japón en un fenómeno alarmante. Aunque el gobierno de este país estimaba que los afectados por *Karoshi* en 2005 fue de 355 casos, en realidad el número de víctimas ha sido mucho mayor, al menos si tenemos en cuenta al Consejo Nacional de Defensa de las víctimas del *Karoshi*. Esta institución, que ayuda a los familiares de las víctimas a obtener compensaciones y, en muchos casos, a librar interminables batallas judiciales, considera que cada año el *Karoshi* afecta a unos 10.000 trabajadores japoneses. Como en todas partes del mundo la industria ha aceptado desde hace tiempo el modo de gerenciamiento originado en Japón, no es extraño que el *Karoshi* tienda a surgir en cualquier parte del mundo. Ya no es una enfermedad específica japonesa. [Martínez, 1997: 37]. De uno u otro modo encontramos este fenómeno también en otras partes del mundo, si bien no bajo la misma designación: en Corea se lo conoce con el nombre de *gwarosa*, en el medio anglosajón como *burnout*, en español como síndrome de desgaste profesional, o como “estar o sentirse quemado por el trabajo, agotado, sobrecargado, exhausto”.⁵

5. El síndrome de burnout, que nos hace pensar en el mencionado *karoshi*, fue detectado primero en el medio de los profesionales de salud y de trabajadores sociales por el psicoanalista Herbert J. Freudenberger, quien lo describió por primera vez en 1973. Aparece como resultado de una demanda excesiva de energía vinculada al contexto económico, social y laboral en el cual surge. [Thomaé, 2006] Tiene como consecuencias un deterioro en las relaciones interpersonales, desgaste o pérdida de la empatía y diversos síntomas emocionales y físicos tales como depresión, insomnio crónico, graves daños cerebrales o cardiovasculares.

El fenómeno se verifica también en China, en el seno de corporaciones norteamericanas, en donde condiciones laborales particularmente duras conducen a muchos trabajadores al suicidio. En julio de 2010, un empleado de la filial de la empresa Foxconn Technology, en la provincia meridional china de Guangdong (el centro industrial del sur de China) se suicidó lanzándose desde un edificio de dormitorios. Foxconn es una unidad de la Hon Hai Precision Industry taiwanesa, que fabrica el iPhone y otros componentes para la marca Apple, teniendo entre sus clientes también a Dell, Hewlett-Packard, Nokia, Sony Ericsson, Nintendo, Motorola, marcas estas que se libran una feroz competencia y que exigen a la empresa entregas en plazos cada vez más cortos, lo que creaba una situación que no pudo dejar de tener un impacto sobre los trabajadores. Ese año, en la filial se quitaron la vida 12 empleados. Las víctimas eran todos inmigrantes jóvenes, que formaban parte de esos millones que dejan el interior pobre de China y van a las ciudades de las costas del sur y del este en busca de empleos de alta remuneración. A raíz de los suicidios, Foxconn fue objeto de un intenso “escrutinio” y tuvo que enfrentarse con una oleada de descontento laboral en China, incluidas denuncias de explotación.⁶

Los suicidios en Foxconn abren una ventana sobre la situación laboral reinante en esta filial y, a través de ella, sobre las otras plantas que Foxconn tiene en China y en otros países. Foxconn tiene en China y en otros países 800 000 trabajadores. Es interesante saber que la mencionada filial del Grupo Foxconn Internacional contrató a 10 000 trabajadores (9.7%) ampliando la plantilla a 118 000 trabajadores, lo que hace razonable suponer que su coste de producción había aumentado. Pero no fue así, pues de acuerdo a sus propios informes anuales, su coste de producción disminuyó en un 28% (178 millo-

6. Cf. “La presión laboral eleva el índice de suicidios en China” y “Continúan suicidios de empleados de proveedoras de Apple”, en Diario *La Jornada*, junio y julio de 2010.

nes de dólares menos). Este querer hacer más beneficios con menos inversión, nos da una idea de la presión salarial y laboral ejercida sobre los trabajadores y nos lleva a pensar que algunos hayan optado por el suicidio a seguir sufriendo esta situación de explotación. Estas condiciones de la actividad laboral no conducirán siempre mecánicamente al trabajador a quitarse la vida, pero sin duda propician en quienes las padecen, el que lleguen a ver en el suicidio una posibilidad de salir de una situación sumamente penosa, y en todo caso es claro que, aunque no se llegue a ese extremo, son condiciones que hacen doloroso el trabajo y vuelven insostenible la vida. ¿Cómo podría ser de otro modo, si la mayor parte de su vida consciente transcurre en extensas y extenuantes jornadas de trabajo? Los obreros de China, Tailandia e India, que trabajaron hacia 2008 para la industria de balones de fútbol, tenían jornadas de 12 a 13 horas. Pese a ello, recibían salarios muy por debajo del mínimo legal. Los trabajadores a domicilio en India, por ejemplo, sólo cobraban 35 centavos de dólar por balón, sin poder fabricar más que entre dos y cuatro balones al día. En una fábrica china se descubrió que los empleados trabajaban hasta 21 horas al día, sin tener ni un sólo día de descanso durante un mes entero. En ese lugar de trabajo se carecía de agua potable, instalaciones de asistencia médica e incluso excusados.

Algo semejante se descubrió en los centros de costura de la India. Un informe puso de relieve la discriminación de género contra las trabajadoras a domicilio, quienes son las que peores salarios reciben, sin mencionar que se ven ante la amenaza constante de perder su empleo por quedarse embarazadas.⁷ En un informe del Observatorio del Trabajo en la Globalización se señala la existencia de traba-

7. La Alianza Juega Limpio, formada por la Campaña Ropa Limpia (CCC), la Confederación Sindical Internacional (CSI) y la Federación Internacional de los Trabajadores del Textil, Vestuario y Cuero (FITTV), publicó los resultados de esta investigación. Fuente de la información: Observatorio del Trabajo en la Globalización.

jo forzoso en las empresas comerciales chinas.⁸ Aunque en la letra el trabajo forzoso esté prohibido, de hecho es una realidad que afecta a los menores de 16 años. En esas empresas muchos trabajadores participan en acciones laborales para reclamar el pago de salarios atrasados y mejores condiciones de trabajo, pero falta el derecho de huelga y los sindicatos están prohibidos. Cualquier intento por formar sindicatos independientes se ve sistemáticamente reprimido.⁹

Así, pues, el tipo de situación que queremos destacar no sólo se verifica en Japón sino también en Corea, en China, en India, Tailandia, y podríamos seguir encontrándolo en otras partes del mundo donde se constatan condiciones económicas comparables, por ejemplo, en países de América Latina. Volvamos nuestra atención por un momento a dos países de Nuestramérica.

Con respecto a México, la investigadora Andrea Comas Medina, en un trabajo de noviembre de 2002, se sorprendía de que, a más de un siglo y medio de la situación que en 1845 sufría la clase obrera en Inglaterra, la situación de la clase obrera mexicana ofrecieran tantas similitudes con aquella. En México, cito a esta investigadora, “la política del gobierno es en general dejar trabajar a las maquiladoras a puertas cerradas aún cuando se realicen en ellas operaciones peligrosas que, sin el equipo adecuado, ponen en riesgo la salud de los trabajadores. Para sobrevivir, los trabajadores mexicanos no sólo se han empleado en la economía informal o han aumentado sus niveles de emigración a EU sino que han tenido que emplearse en la Industria Maquiladora de Exportación y han tenido que cambiar, incluso, sus hábitos alimenticios, trabajar horas extras, muchas veces durante varias jornadas, regresar al pago por destajo;

8. En una nota sobre “Informe sobre las normas fundamentales del trabajo en China” de la página web del Observatorio del Trabajo en la Globalización.

9. Con todo, movilizaciones se han ido incrementando en estos últimos años. China ha ratificado sólo cuatro de los ocho convenios fundamentales del trabajo de la OIT.

se han visto obligados a realizar trabajos a domicilio; han tenido que contratarse sin ninguna prestación de ley a la que tienen derecho; han tenido que emplearse mediante la contratación temporal y verbal; y cada vez más mujeres, jóvenes y niños trabajan por aumentar el ingreso familiar”. De modo similar a la industria manufacturera en 1845 —dice la investigadora— “hoy la industria maquiladora centraliza la propiedad en manos de unos pocos, utilizan a los trabajadores como piezas del capital y los explotan en las condiciones más adversas”. Los trabajadores mexicanos quedan “en una situación de vulnerabilidad a causa de la dependencia de inversiones que en un momento cualquiera de inestabilidad buscarán otras latitudes”.¹⁰

En Guatemala, una situación de privilegio favoreció el crecimiento de la industria de la maquila. Un decreto que aprobó el Congreso en 1989 (el decreto 29-89) estableció que los inversores nacionales y extranjeros gozaran de una exoneración fiscal de diez años y exención en derechos y cargas arancelarias sobre la maquinaria, el equipo, las materias primas y los productos semiacabados. En junio de 2000 ya se habían registrado conforme a ese decreto más de 700 maquiladoras.¹¹ En ellas, las condiciones mínimas establecidas por la legislación laboral del país no se cumplen para la mayoría de trabajadoras y trabajadores. Cada día las trabajadoras son registradas, tanto al entrar como al salir de las fábricas. Las instalaciones no disponen de las condiciones de salud y seguridad, careciendo, por ejemplo, de protectores para los oídos y nariz, de agua potable, de comedor, de clínica médicas. Más grave aún, las trabajadoras son golpeadas, acosadas sexualmente, humilladas y maltratadas, forzadas a jornadas de trabajo nocturno. Frente a tan flagrantes violaciones de sus derechos, se espera que los sindicatos estén

10. Cf. artículos de Andrea Comas Medina: “Las maquiladoras en México y sus efectos en la clase trabajadora” [Comas Medina, 2002].

11. Decreto 29-89 existe el régimen jurídico vigente para el funcionamiento de maquilas independientes en el país, aprobado por el Congreso de Guatemala.

junto a ellas para defenderlas. Pero –y aquí nos encontramos con el factor político– el estado toma partido por los intereses privados de las empresas y rechaza la formación de sindicatos que podrían ponerle obstáculos a la imposición de esas condiciones laborales. El Observatorio del Trabajo en la Globalización ha señalado que en Guatemala “las iniciativas para formar sindicatos en este sector se han encontrado con la resistencia devastadora de la industria en general, y en el mejor de los casos, con la negligencia oficial. Los esfuerzos de sindicalización se han visto contrarrestados con despidos masivos, intimidación, represalias indiscriminadas contra las trabajadoras y trabajadores y cierres de fábricas.¹² Sólo un sindicato llegó a organizarse recientemente en las maquiladoras.¹³

Pero no sólo el trabajo sino también la falta de éste deterioran gravemente la salud y pueden conducir a la muerte o inducir al suicidio. La recesión económica crea situaciones que muchos seres humanos, especialmente los más jóvenes y los de mayor edad, no pueden soportar. El caso de Vicky Harrison ofrece un triste testimonio de lo que digo. Vicky era una simpática y hermosa jovencita británica, que había sobresalido en los estudios. Y sin embargo... tras haber sido rechazada en más de 200 entrevistas de trabajo, se encontró en una situación que la llevó al suicidio. A todas las ofertas de trabajo que se presentaron envió su currículum, al comienzo sólo para puestos de trabajo que tenían relación con sus estudios, pero con el tiempo, al no obtener respuesta, buscó cualquier cosa con la que pudiera obtener ingresos: dependienta, camarera, acomodadora de estantes, ayudante de comedores escolares... Pero en todas partes la respuesta fue siempre negativa. Un 30 de marzo de 2010 decidió poner fin a su vida con una sobredosis de pastillas. Tenía 21 años de edad. “Se sentía humillada por no encontrar trabajo”, dijo su padre.

12. Observatorio del Trabajo en la Globalización.

13. La Federación Sindical de Trabajadores de la Alimentación, Agroindustria y Similares (FESTRAS).

“Sentía que no tenía futuro”.¹⁴ Así, pues, bajo las condiciones económicas imperantes, no sólo el trabajo sino también la falta de éste pueden pesar gravemente sobre el ánimo y conducir a la muerte o al suicidio. También es claro que el fenómeno que señalo no se limita a una región o país particular sino que reviste un carácter global.

II

En la segunda parte de mi escrito voy a referirme, como lo anuncié, a la forma en que la gestión de la empresa (*manegement*) organiza actualmente el trabajo y al modo en que el trabajador padece en su trabajo bajo las condiciones impuestas por esa organización. Para acercarme al asunto recordaré un film que cuenta la historia de una fábrica Fendwick. El film destaca muy bien ciertas condiciones en que actualmente se desarrolla el trabajo en las empresas capitalistas del mundo desarrollado, y lo encuentro muy recomendable, ya que tanto por sus excelentes cualidades cinematográficas como por la labor de investigación realizada por el equipo, ayuda a representarse de manera más precisa esas condiciones. Se llama “Muerte en el trabajo” y se divide en tres partes. La parte que nos concierne es la tercera y se llama “El Despojo”.

La fábrica produce material de mantenimiento y está situada en Francia. Nacida en ese país hace unos 150 años, fue comprada en 2006 por el magnate financiero norteamericano Henry Kravis, que está a la cabeza del fondo de inversión KKR, cuyas ventas anuales han llegado a superar las de Coca Cola, Disney y Microsoft juntas. La fortuna de Kravis es hoy de 5 500 millones de dólares. Kravis compra empresas en apuro pagando sólo un 20 % de su precio con su capital, y luego obtiene préstamos a cinco años de los bancos para el pago del 80% restante. Todo el *cash* de la empresa es para devolver

14. Rolando Lino Lima: “Conmueve el suicidio de una jovencita que fue rechazada 200 veces al buscar empleo”. [Lima, 2010]

el dinero en esos plazos. Luego, Kravis vende la empresa más cara. Es una operación extraordinariamente rentable, que se practica a escala del planeta.

¿Pero qué pasaba con el trabajo dentro de esta empresa, por ejemplo, entre quienes deben vender sus productos? Los vendedores de la empresa Fenwick, eran adiestrados para endurecer el juego, para hacerlo sin piedad. Un psiquiatra, cuyos comentarios son intercalados en el film para comentar los hechos que se van presentando, analiza la acción de un ejecutivo de la empresa que supuestamente se encarga de instruir a los vendedores, y lo desenmascara. En realidad este “instructor” no los instruye, sino que los infiltra creando una relación de confianza y los manipula para extraerles la información de sus conocimientos y de su experiencia de venta. Es un despojo. ¿Pero qué hará la empresa con esos conocimientos?, ¿en qué los utilizará? En manos de los directivos, esos conocimientos se convertirán en nuevos estándares, en nuevas exigencias para los vendedores, y el vendedor que no se adapte tendrá que abandonar la empresa. El vendedor muerde el anzuelo de la satisfacción narcisista que le propone la empresa, que lo incita a superarse, a ir más allá de sus límites, para alcanzar la excelencia. Ese es el discurso y es ésta precisamente la exigencia que plantea Henry Kravis a sus empresas y a sus empleados: no basta ser buenos, es necesario ser excelentes. Su ideal de gestión de empresas (*manegement*) apuntaba aparentemente a reconciliar el hombre y la empresa para conseguir la putativa excelencia. Pero en realidad, el objetivo es movilizar todas las fuerzas del trabajador para mejorar el rendimiento de la productividad de las empresas. Sujeta al juego del capitalismo financiero, la gestión de Kravis no buscaba otra cosa que hacer sus beneficios y, sin preocuparse en lo más mínimo por el bienestar de sus empleados, organizaba con este propósito el trabajo introduciendo exigencias cada vez más insostenibles. Pero no debería extrañar tanto que estas directivas vengan de un hombre como Henry Kravis, que dedicó toda su vida a ganar dinero. Años antes, al capitalismo industrial, movido por el afán de fabricar o por la innovación tecnológica de la

industria, le hubiera costado varias décadas de trabajo para hacerse de una fábrica. Pero el capitalismo accionario, que no tiene las manos atadas por tales afanes, compra y vende rápidamente cualquier tipo de empresa, sin otro móvil que el lucro.

¿Qué exige Kravis a sus empleados? Reducir todo tipo de desperdicio, también el desperdicio de tiempo, y esto llevaba a reorganizar el trabajo. Se elimina todo movimiento no productivo del obrero, se llega a la caza del más mínimo tiempo de respiro, incluso de dos segundos que se toman para respirar, y entonces aumentan las cadencias. El trabajo se vuelve penoso. Aparece eso que médicos y psicólogos llaman depresión. Se busca un alivio en alguna droga. Al degradarse las condiciones de trabajo, se presentan enfermedades y suicidios. De nuevo estamos frente a esa trágica situación que tratamos de destacar. Un mejor entendimiento de su forma actual lo obtendremos mirando en dirección a las condiciones que desde fines del siglo XIX se han venido implantando bajo el nombre de organización científica del trabajo (OCT). Si adoptáramos un lenguaje causal, diríamos que esa organización es la causa inmediata de los males que señalamos —no digo la causa primera. Para buscar algo así como la causa primera habría que mirar en dirección a la búsqueda ávida de ganancias, al espíritu de lucro que está en el corazón de “un mundo sin corazón”, mundo en el cual no es la economía la que está al servicio del hombre sino el hombre al servicio de la economía. Por eso me limitaré a llamar la atención, en esta última parte de este escrito, sobre la organización del trabajo y su vinculación con la situación que nos preocupa.

Hoy el mundo de las empresas organiza el trabajo siguiendo los lineamientos del toyotismo, que toman su origen en una fábrica Toyota. Toyota comienza siendo una pequeña empresa y consigue llegar a ser la gran empresa que ha llegado a ser, reorganizando de una manera novedosa el trabajo. En cuanto organización del trabajo, el toyotismo sustituye al taylorismo en numerosas empresas, esto es, a la organización científica del trabajo introducida por Frederik Winslow Taylor, autor de *Principios de la administración*

científica, obra publicada en 1911. Y en cuanto modo de regulación del capitalismo, como veremos, el toyotismo sustituye al fordismo.

Atendamos un instante a la innovación de Taylor. De un lado, los trabajadores especializados (artesanos) constituían en EEUU a fines del siglo XIX, junto a los sindicatos, una fuerza que era capaz de regular los ritmos de trabajo y mantener su independencia, guardando frente a los empresarios capitalistas de la época una relación de poder que no era del agrado de estos; en estas condiciones esos últimos no podían obtener todos los beneficios que deseaban. De otro lado, ese país del norte recibió 15 millones de inmigrantes de origen campesino y analfabetos venidos del sur de Europa, los cuales, no teniendo calificación alguna, no podían ser aprovechados en la actividad industrial. El taylorismo daba una respuesta a estas dos situaciones. El ingeniero Taylor, que había comenzado como simple obrero en una acerería, midió el tiempo que llevaban ciertas operaciones para la producción de objetos de acero en su fábrica y observó que los obreros perdían tiempo en los movimientos que efectuaban al llevarlas a cabo. Pensó entonces que si esos gestos se racionalizaban y “se codificaban”, y si, además, se separaban el comando y la ejecución, podría ganarse más tiempo y aumentar el rendimiento del trabajo de esos mismos obreros. Esta idea, que buscaba realizar cada operación con el método más eficaz, fue el comienzo de la organización científica del trabajo (OCT). Taylor indicó dos criterios principales a tener en cuenta en tal organización. El primer criterio fue precisamente la “separación de tareas de concepción de las tareas de ejecución”. El obrero no debe reflexionar, sólo debe limitarse a ejecutar la acción; la reflexión, la concepción de proyectos, la organización de las tareas, quedan a cargo exclusivo de las oficinas. De esta manera se introducía en la organización una *división vertical del trabajo*. El objetivo era —y esto puede aclarar un poco más la realidad mostrada por la investigación fílmica que comentábamos (recordemos al instructor de vendedores)— “desposeer de su saber

a los obreros de oficio”, buscando así quitar a los obreros especializados artesanales el grado de poder y de libertad de que disponían. El segundo criterio indicado es la división horizontal del trabajo. Se parcelan las áreas de ejecución al par que se adjudica a cada obrero una operación elemental. Al método que permitía esta división se le llamaba “análisis científico”. Consistía en descomponer un trabajo complejo en unidades de trabajo simple y en medir los movimientos y los tiempos apelando al cronometraje.¹⁵

En la época, con esta organización se pudo desposeer a los obreros artesanales de su saber y someterlos. Perdieron el grado de libertad y de poder de que disponían. Al despojarse a los productores del manejo de su trabajo, la proporción de obreros especializados tendió a disminuir dando paso a un trabajo que no exigía preparación. A este tipo de trabajo se incorporaron los inmigrantes que no tenían especialización. Se desarrolló la producción en masa. Las condiciones de trabajo se deshumanizaron, y más aún cuando se introdujo el trabajo en cadena en las industrias de la pre y la posguerra, primero, en el sector automotriz y luego en otros. Las tareas simples y repetitivas embrutecían. Conociendo de antemano las circunstancias técnicas en que se desarrollaría en adelante el trabajo, no hubiera sido difícil imaginar que la condición de estos obreros se degradaría a una condición que no sería abusivo calificar como de “bestias de trabajo”. Seguimos viendo las consecuencias de esto, pues con el toyotismo, la organización técnica del trabajo no desaparece. En la búsqueda técnica del método que permita alcanzar los resultados

15. “En la mayor parte de los oficios, la ciencia se establece mediante un análisis y un estudio de tiempo relativamente sencillos de los movimientos que necesita hacer el trabajador para ejecutar alguna pequeña parte de su trabajo, y este estudio suele hacerlo una persona provista solamente de un cronómetro y una libreta con un rayado especial. Actualmente hay centenares de estos ‘encargados de estudios de tiempo’ dedicados a establecer un conocimiento científico elemental donde antes existía únicamente una regla empírica.” [Taylor, 1972: 103]

con el método absolutamente más eficaz, ella sólo encuentra una nueva forma.¹⁶

El toyotismo es un modelo que ha ejercido fascinación y ha tomado fuerza en el mundo de las empresas. Mientras que en la década de los 70 del siglo pasado disminuían las ganancias de productividad en Europa y EEUU, en Japón por el contrario aumentaban, sobre todo en las fábricas Toyota. La razón de este éxito es que usaban métodos innovadores de producción. Antes de referirnos a estos métodos, señalemos que el toyotismo es un modo de regulación del capitalismo que se opone al modo de regulación del fordismo. El fordismo se había difundido a todos los países desarrollados después de la Segunda Guerra Mundial y, en él, la oferta era anterior a la demanda: primero se producía, luego se abastecía y se vendía. El problema del fordismo era que si no había demanda, la empresa se quedaba sin vender los stocks acumulados.¹⁷ El toyotismo daba una respuesta a este problema. En el toyotismo, al revés que en el fordismo, la demanda debe preceder a la oferta, la demanda condiciona

16. Cf. la entrada “Taylorismo”, en *Primer Diccionario Altermundista* [Harribey, 2008]. Simone Weil, trabajando como obrera en una fábrica de Francia en la primera mitad del siglo pasado, experimentó en carne propia y vio desde dentro a la organización científica del trabajo (OIT), pudiendo así ofrecer, gracias a esa mirada filosófica que es la suya, una visión crítica sobre esa organización en los textos reunidos en *La condition ouvrière*, especialmente el que figura con el título “Rationalisation”. [Weil, 1955: 182 ss.] Su análisis no ha perdido nada de su valor. Para entender el espíritu del taylorismo apela al espíritu de su autor y encuentra que todas las innovaciones introducidas en la OCT por Taylor (“un contremaître né pour servir de chien de garde au patronat”) estaban “inspiradas por el deseo de aumentar la cadencia de los obreros y por su mal humor ante la resistencia de estos” [1955:188].

17. El taylorismo y el fordismo encuentran sus límites y se agotan como procesos de trabajo y organización de la producción en los tiempos de la globalización surgiendo la necesidad de un nuevo paradigma. [Neffa, 1998: 137, ss].

la oferta, la demanda fija, en efecto, la cantidad y los caracteres de algo —digamos, un cierto modelo de automóvil— que debe ser producido. Dando la primacía a la demanda, el toyotismo evitaba la acumulación de stocks. Por otra parte, y viniendo a los métodos, el trabajo se realiza “en pequeños equipos de obreros altamente calificados” que pueden cumplir, cada uno, diversas tareas (polivalencia funcional). La ventaja sobre el taylorismo es que “sustituye el trabajo en cadena y el embrutecimiento” que resultaba de la repetición monótona de las tareas simples que cumplía un personal no calificado, sin formación. Pero no todo son rosas, pues con el toyotismo se introduce la noción de flexibilidad, que tiene efectos “perversos” sobre la existencia del trabajador. Dado que la demanda manda, hay semanas en que se trabaja poco, otras en que se trabaja intensamente, y el obrero debe estar “siempre en función de esa demanda”; teniendo, además, que estar dispuesto a aumentar la jornada de trabajo, presentarse cualquier día que se lo requiera y estar siempre listo para ir adonde le ordena su dirección. A esta flexibilización contribuye sin duda el que en el Sistema de Producción Toyota el obrero sea mentalizado para identificarse con los objetivos de la empresa y haga suyas sus directivas.¹⁸ Con esto se busca también eliminar los conflictos de clase entre patronos y trabajadores. Por cierto, la flexibilización no se limita hoy sólo a las fábricas Toyota. La economía neoliberal globalizada la difunde en otros ámbitos y la impone por todas partes.

¿Cuáles son los efectos “perversos” inducidos por estas condiciones? Los obreros ya no son presionados por capataces que los obliguen a trabajar más rápido. Esta función la asume ahora el mismo equipo de producción. Como es imperativo alcanzar el objetivo fijado por la dirección, cada obrero se empeña en eliminar los tiempos inactivos para no perjudicar al grupo. En consecuen-

18. La flexibilización está presente en todos los niveles del Sistema de Producción Toyota como un carácter que le es inherente. [Álvarez Newman, 2012:197, 198].

cia, se intensifica el trabajo. En la línea de producción de Toyota, el trabajador tiene que hacer 20 movimientos cada 18 segundos, lo que significa 20 600 movimientos en una jornada.¹⁹ Un cálculo hecho en EEUU en una fábrica General Motors donde se aplicaba el toyotismo arrojaba el siguiente resultado: el obrero trabaja 57 segundos por minuto, contra 45 en una fábrica fordista. Por otra parte, el número de horas anuales de trabajo crece enormemente, al par que el tiempo de descanso disminuye: un promedio anual de 2023 horas en Japón; un período de vacaciones entre 5 y 9 días.²⁰ Con tales métodos y tales objetivos de productividad, el trabajador es exigido hasta el límite de sus fuerzas.²¹ ¿Cómo extrañarnos que, en esas condiciones, ocurran accidentes de trabajo y aparezcan sufrimientos y enfermedades como el *Karoshi* o como se las quiera llamar? De otro lado, cada vez se apela más frecuentemente al empleo temporal, e igualmente a la subcontratación, y esto también tiene para el trabajador consecuencias indeseables como la inestabilidad y el estrés. ¿De qué se ocupa Toyota? Por lo que sé, de la concepción, el ensamblado y producción de partes esenciales como motores, lo demás se lo da a subcontratistas. Esto último es una práctica muy extendida. A los “subcontratistas se les impone cadencias irregulares

19. “Un trabajador en la línea de producción Toyota está obligado a hacer 20 movimientos cada 18 segundos, o sea un total de 20.600 movimientos por día. Esa condición inhumana de trabajo se extendió de la línea de montaje a la administración y los demás puestos de trabajo.” [Martínez, 1997: 37].

20. En Japón, “el promedio de horas anuales trabajadas es de 2023 (el promedio europeo es, por ejemplo, de 1668 horas), y de ellas aproximadamente 150 horas, cerca de 19 días de trabajo al año, son horas extras no remuneradas, que se brindan como “colaboración” con la empresa. El tiempo promedio de descanso en Tokio es de 5 horas y 21 minutos, en tanto que el período de vacaciones efectivamente tomados suele variar entre 5 y 9 días.” [Martínez, 1997: 8].

21. Cf. entrada “Toyotismo”, en *Primer Diccionario Altermundista* [Harribey, 2008].

y precios muy bajos”, lo que no dejará de influir negativamente sobre el salario de sus trabajadores y esto aumentará la inestabilidad en el empleo. Aunque las condiciones no sean las mismas que con el fordismo y con el trabajo en cadena, las condiciones que impone el toyotismo a la existencia laboriosa de ninguna manera han dejado de ser penosas. Con el toyotismo se ha podido explotar a los trabajadores asalariados de manera más “racional” para acrecentar la rentabilidad de los capitales.²²

¿Pero qué significa aquí esta tan llevada y traída “racionalidad”? Se apela al término prestigioso “racionalidad” para justificar algo injustificable, del mismo modo que se quiere dar el lustre de la ciencia cuando se habla de la organización “científica” del trabajo. Pero en este contexto, “racionalidad” y “ciencia” no pueden en rigor significar nada más que la manera más perfecta de explotar exhaustivamente la fuerza de trabajo para obtener en los negocios, con el menor costo y de manera *incondicionada*, el máximo rendimiento y las máximas ganancias, sin que importe demasiado que esto sea ocasión de accidentes de trabajo, de enfermedades y de sufrimientos de todo tipo que conducen a la muerte y demasiado a menudo al suicidio del trabajador. ¡De manera incondicionada! En cierto sentido podríamos decir —no sin ironía— que es éste el “imperativo categórico” del modo de producción vigente en los tiempos de la globalización, que se trate de los bancos, de las empresas o del estado neoliberal —e incluso, de muchas universidades [González Ortiz 2014]. ¿Pero cómo podría ser de otro modo en un mundo en que los seres humanos están al servicio de la economía? Mientras se mantengan esas premisas, no se ve cómo puede evitarse la desdichada existencia que tantos trabajadores llevan bajo las actuales condiciones económicas y su organización técnica del trabajo. Comencemos por cambiar las premisas si queremos que otro mundo sea posible.

22. “Toyotismo”, en *Primer Diccionario Altermundista* [Harribey, 2008].

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Newman, Diego. "El toyotismo como sistema de flexibilización de la fuerza de trabajo. Una mirada desde la construcción de productividad en los sujetos trabajadores de la fábrica japonesa". *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, Volumen XII / N° 2: 181-201.
- Ellul, Jacques 1960. *El siglo XX y la técnica (análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo)*. España: Editorial Labor.
- Engels, Friedrich 1977. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Martínez, Oscar A. (compilador) 1997. *Japón: ¿milagro o pesadilla? La otra cara del Toyotismo*. Con introducción del compilador y artículos de Ben Watanabe, Hideo Totsuka, Muto Ichiyo. Compilación encontrada en Internet. ND.
- Marx, Karl 1962. *Manuscritos económicos-filosóficos*. En Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Méda, Dominique 1998. *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona. Gedisa.
- Neffa, Julio César 1998. *Los paradigmas productivos taylorista y fordista y su crisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Harribey, Jean-Marie (bajo la dirección de) 2008. *Primer Diccionario Altermundista. Le Monde Diplomatique*, una obra de ATTAC, Argentina: Capital Intelectual.
- Santander, Jesús Rodolfo 2011. *Técnica planetaria y nihilismo*. México: Eón-BUAP.
- Taylor, Frederick Winslow 1972. *Principios de la Administración científica*. México: Herrero Hermanos Sucs.
- Weil, Simone 1951. *La condition ouvrière*. Paris: Les Éditions Gallimard.

SITIOS DE INTERNET CITADOS

Comas Medina, Andrea 2002. Las maquiladoras en México y sus

efectos en la clase trabajadora. <http://www.rcci.net/globalizacion/2002/fg296.htm> (consultado el 19 de julio de 2009).

González Ortiz, Ramón César ND: Privatización de la enseñanza pública y precarización laboral del docente universitario. En *Rebelión*. <http://rebelion.org/noticia.php?id=189370>. (consultado el 08 de septiembre del 2014)

Lima, Rolando Lino: Conmueve el suicidio de una jovencita que fue rechazada 200 veces al buscar empleo. http://www.e.com/magazine/index.php?option=com_content&task=view&id=1509&Itemid=34 (consultado el 27 de abril de 2010).

Thomaé, María Noelia Vanessa 2006, et al.: Etiología y prevención del síndrome de Burnout en los trabajadores de la salud. *Revista del Posgrado de la VIa Cátedra de Medicina* No. 153, pp 18-21. http://kinesio.med.unne.edu.ar/revista/revista153/5_153.htm

Diario *La Jornada* 2010. La presión laboral eleva el índice de suicidios en China. <http://www.jornada.unam.mx/2010>

Diario *La Jornada* 2010. “Continúan suicidios de empleados de proveedoras de Apple”, en *La Jornada*. <http://www.jornada.unam.mx/2010>

Observatorio del Trabajo en la Globalización. <http://www.observatoriodeltrabajo.org/nueva/web/portada.asp>

Observatorio del Trabajo en la Globalización, de la Fundación Paz y Solidaridad Serafín Arriaga. <http://directorio-guia.congde.org/guiderrecursos/entidades.php?entidad=102> (consultado el 30 de julio de 2009).

COLABORADORES

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO es profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona y Director del Grupo de Estudios de Heideggerianos. Traductor y editor de diversos textos de Heidegger, recientemente ha publicado: *El lenguaje de Heidegger*, *Heidegger and the Emergence of the Question of Being* y *Heidegger y a tradición del cuidado de sí*.

LUIS TAMAYO PÉREZ es psicoanalista formado en *L'école lacanienne de psychanalyse* y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Taller de Investigaciones Psicoanalíticas, de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y de la Martin Heidegger Gesellschaft. ExPresidente de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos, Coordinador del Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable (núcleo Morelos) de la SEMARNAT, Presidente del *Consejo Consultivo Estatal para el Desarrollo Sustentable* (Morelos). Coordinador de la Unidad de Estudios de la Complejidad del CIDHEM y Director General del Instituto Tecnológico para el Desarrollo Sustentable de México. Autor de los libros: *La temporalidad del psicoanálisis* (U de G, 1989), *Del síntoma al acto*. (UAQ, 2001), *Del discipulado en la formación del psicoanalista* (ICM, 2004), *La locura ecocida* (Fontamara, 2010), *Los demonios de Heidegger* —en colaboración con Ángel Xolocotzi— (Trotta 2012) y *Aprender a decrecer* (Paradiso, 2014). Fue Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1984-2002) y actualmente lo es del Posgrado en Filosofía del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).

JEANNET UGALDE QUINTANA realizó el Doctorado en Filosofía (2009-2013), en la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigida por el Dr. Ricardo Salles y en la Eberhard–Karls–Tübingen Universität, bajo la dirección del Prof. Dr. Thomas A. Szlezák. Actualmente es Profesora de Asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Entre sus escritos se encuentran los artículos: Experiencia mística y lenguaje en San Juan de la Cruz, Pensar desde la heterogeneidad en Antonio Machado, Distinción de los grados de conocimiento y sabiduría en Aristóteles.

ALBERTO CONSTANTE es Profesor del Colegio de Filosofía en la UNAM; miembro del Sistema Nacional de Investigadores, entre sus publicaciones se encuentra *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger* (2014).

JESÚS RODOLFO SANTANDER IRACHETA es profesor-investigador en el Colegio y en la Maestría en Filosofía de la BUAP, Coordinador del Centro de Investigaciones Filosóficas, ha fundado y dirigido la revista de filosofía del Centro de Investigaciones Filosóficas *La Lámpara de Diógenes* (2000-2014). Es autor del *Trabajo y praxis en “El Ser y el Tiempo” de Martín Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo; Dos escritos de Filosofía Primera; La meditación del tiempo en Filosofía. Tiempo y Metafísica; Técnica Planetaria y nihilismo*, y de diversas publicaciones relativas a temas de filosofía hermenéutica, ontología, filosofía contemporánea y filosofía de la filosofía. Ha traducido o co-traducido obras del francés y del alemán al español.

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ es Doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), en donde funge también como Coordinador de la Maestría y Doctorado en Filosofía, del Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” y Director de la revista *Graffylia*. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung

(Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid–Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y participa en múltiples Comités Científicos como el del *Heidegger-Jahrbuch*. Actualmente es Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Heidegger así como once libros coordinados y otros nueve de su autoría.

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO Y VILLAFANA realizó estudios de licenciatura y posgrado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación recientes son la hermenéutica del Eros y la propuesta de una ética erótica. La última publicación es “*El amor y su singularidad erótica*”, por parte de la universidad iberoamericana y en imprenta se encuentra el trabajo de investigación acerca de los “*Prolegómenos para una ética erótica*”. Cofundador de la “Sociedad Iberoamericana de estudios Heideggerianos”, ha publicado en diferentes revistas especializadas y periódicos el pensamiento de Martín Heidegger, siendo autor y coautor de algunos libros dedicados a la comunicación, la ontología, el arte; entre ellos “*Hacia una hermenéutica de la técnica*” y una introducción al estudio de la obra *Ser y tiempo* titulada “*Apuntes acerca de Ser y tiempo*”, dirigida para alumnos de licenciatura y posgrado en filosofía, así como la dictaminación y reseña de libros dedicados a esos temas.

VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ es doctor en filosofía de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel II. Autor de libros sobre poética barroca y del cine, ha escrito abundantemente sobre estética y ontología textos que se han publicado en libros colectivos y revistas internacionales. Su actual campo de estudio es el vínculo entre el lenguaje y lo cinematográfico.

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN es Maestro en Filosofía por la UNAM (1992) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Augsburg, Alemania (2000). Ha publicado diversos artículos y traducciones en revistas especializadas de filosofía y literatura: *Diánoia*, *Signos Filosóficos*, *Analogía*, *Azar*, *La lámpara de Diógenes*, *Solar* y *Perseitas*. Tiene en su haber los libros: *Filosofía del Septentrión* (compilador), Aldus, 2005; *Heidegger y la ética*, Aldus, 2009; y *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra* (coordinador) Aldus, 2013. Sus áreas de interés son la ética, la metafísica y la hermenéutica. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el 2002, Nivel I; de la Asociación Filosófica Mexicana y de la Sociedad Heidegger. Actualmente se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

PETER TRAWNY estudió filosofía, musicología e historia del arte en Bochum, Friburgo, Basilea y Wuppertal. Ha sido profesor en las universidades de Shangai, Viena y Estocolmo. Actualmente es profesor extraordinario de filosofía en la Bergische Universität Wuppertal, en donde también dirige el Martin-Heidegger-Institut. Ha sido editor de los volúmenes 35, 69, 73, 86, 90, 94-97 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger. Algunas de sus últimas publicaciones son: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie* (2010); *Medium und Revolution* (2011), *Ins Wasser geschrieben. Philosophische Versuche über die Intimität* (2013), *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (2014). En preparación se encuentran: *Technik. Kapital. Medium. Das Universale und die Freiheit*. Sus áreas de investigación son filosofía, política y estética. Cf. También el artículo en Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/Peter_Trawny.

VANESSA HUERTA DONADO es Licenciada y Maestra en Filosofía por la Universidad Autónoma de Puebla. Ha realizado estancias de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo (2013) y en la Humboldt Universität de Berlín (2014), con el apoyo de CONACYT

y del DAAD, respectivamente. Entre sus últimas publicaciones se encuentra el texto en coautoría: *Heidegger, del sentido a la historia*. Madrid: Plaza y Valdés, 2014; y el artículo Edmund Husserl: del rigor científico al preguntar filosófico en *Eidos*, número 21, junio de 2014, Colombia. Actualmente imparte clases en la Universidad Iberoamericana Puebla y en la Universidad Autónoma de Puebla.

IGNACIO ROJAS GODINA es Licenciado en filosofía por la BUAP y Maestro en filosofía por la UNAM. Actualmente está por concluir sus estudios de doctorado en la UNAM con un proyecto de tesis titulado “La idea de la fenomenología: una confrontación entre la fenomenología trascendental de Edmund Husserl y la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger”. También imparte clases de filosofía en la licenciatura en filosofía en la FFyL de la BUAP, además de ser colaborador en la maestría en filosofía de la misma facultad. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y forma parte del comité editorial de la revista de filosofía *La Lámpara de Diógenes*.

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ es Doctor en Filosofía y Licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana. Ha sido Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Universidad del Claustro de Sor Juana (Ciudad de México) y profesor de Asignatura en algunas otras instituciones de nivel superior. Actualmente se desempeña como profesor de asignatura e investigador para el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, y profesor para la Sección de Filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Miembro Colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

RICARDO GIBU SHIMABUKURO es Doctor en filosofía por la Pontificia Università Lateranense de Roma (2002). En la actualidad se

desempeña como Profesor Investigador en el Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Entre sus publicaciones se encuentran *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini* (2008), *Actualidad hermenéutica de la prudencia* (2009, coordinado junto con el Doctor Ángel Xolocotzi), *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (2010).

FERNANDO HUESCA RAMÓN es Profesor-Investigador en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Sus áreas de interés en el campo de la investigación son: la filosofía política, la bioética, el idealismo alemán, la estética y la economía. Ha realizado diversas actividades de índole académica, entre sus trabajos destaca la: *Filosofía y Neurobiología: hacia una contribución hegeliana sobre la cuestión de la condición jurídica del embrión humano*, entre muchos otros.

ÍNDICE

Presentación, 7

I. HEIDEGGER Y LA POLÍTICA

Heidegger y el nacionalsocialismo. Crónica, panorama y problemas, 11
ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Heidegger y los *Cuadernos Negros*. Antisemitismo y la controversia nacionalsocialista, 31
JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

Las dos imposiciones de la ciencia: Martin Heidegger entre la matemática y la política, 65
VANESSA HUERTA DONADO

Heidegger, “judaísmo mundial” y modernidad, 89
PETER TRAWNY

La posición política de Heidegger: del espíritu a la comunidad filosófica, 111
JEANNET UGALDE QUINTANA

II. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

Cuando la polis llama: los filósofos y la política, 125
LUIS TAMAYO

La cuestión política en los escritos tempranos de Levinas, 155
RICARDO GIBU SHIMABUKURO

La teoría del otro en Sartre, 169

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN

“El momento de la justicia no pertenece al tiempo”. política en
Derrida, 193

ALBERTO CONSTANTE

Conciencia social e identidad nacional en Natorp y Heidegger, 207

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

Libertad y Crisis: Una indagación a propósito de Husserl, 233

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

III. POLÍTICAS

Eros *politikón*: comarca del ethos originario, 245

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO Y V.

Ortega y Gasset: hacia una mirada nueva para el arte nuevo en el
seno de la época de las masas, 261

FERNANDO HUESCA RAMÓN

Democratización y nihilismo, 277

VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ

Acerca de la existencia del trabajador en las actuales condiciones
laborales, 303

JESÚS RODOLFO SANTANDER

Colaboradores, 325

La fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos, coordinado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y J. Rodolfo Santander, se terminó de imprimir en Casa Aldo Manuzio, S. de R. L. de C.V., Tennessee 6, Colonia Nápoles, C.P. 03810, México, D.F., en noviembre de 2015. El tiraje consta de 1000 ejemplares.