

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 4

VOLUMEN 4
julio-diciembre de 2013

NÚMERO 8

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Raúl Arias Lovillo

Rector

Dr. Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Lic. Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Dr. César Ignacio Beristáin Guevara

Director General de Investigaciones

Dr. Mario Miguel Ojeda Ramírez

Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo

Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime
Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz ·
Ramón Kuri · Darin McNabb · Julio Quesada · Jesús Turiso

STOA aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la
filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

NÚMERO MONOGRÁFICO

FILOSOFÍA Y POLÍTICA A PROPÓSITO DE LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER

COMPILACIÓN Y EDICIÓN A CARGO DE

JULIO QUESADA MARTÍN
Y
JESÚS TURISO SEBASTIÁN

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

JESÚS TURISO SEBASTIÁN Introducción	7
EMMANUEL FAYE Heidegger o la destrucción de la ética	11
FRANÇOIS RASTIER Las manos sucias de Heidegger y la extraña derrota de Vattimo	33
JULIO QUESADA La Hermenéutica analógica como Teoría de la acción humana	47
MIGUEL MORUECO ROMERA “La verdad es aquello que sirve al pueblo”. una aproximación al significado ontológico y al sentido político de la idea de <i>comunidad del pueblo</i> en la filosofía de Martin Heidegger	75
ARTURO SANTOS RAGA Perdón, culpa y pecados: notas sobre Hegel y Heidegger	91
CHRISTIAN GOERITZ ÁLVAREZ De la decisión política a la decisión por lo propio: sobre un concepto equivalente entre Carl Schmitt y Martin Heidegger	117
MARIO OCAMPO La relación entre ontología y política en la teoría de la “Verdad del Seyn”	145
OMAR GARCÍA LUNA Biopolítica y derechos humanos	169

6

ANDROS ULISES SALDAÑA RODRÍGUEZ

El encadenamiento del hitlerismo y su dimensión biopolítica:
Heidegger y la conferencia de Roma, dictada el 8 de abril
de 1936

191

RESEÑA

JACOB BUGANZA

Quesada, Julio (ed.), 2013, *Heidegger: la voz del nazismo
y el final de la filosofía*, Universidad Veracruzana, Xalapa

209

Stoa
Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 7-10
ISSN 2007-1868

INTRODUCCIÓN

JESÚS TURISO SEBASTIÁN
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jturiso@gmail.com

A reserva de poder parecer provocador o demasiado simplificador, en general, los que han escrito contemporáneamente sobre la obra de Heidegger en el mundo hispanoamericano se podría considerales como sus epígonos. En efecto, una parte muy importante de la literatura que se ha dedicado a analizar la obra de Heidegger en los últimos años, salvo algunas contribuciones, se han llevado a cabo desde una perspectiva asertiva, pero no crítica, de uno de los filósofos más importantes de la filosofía contemporánea. Uno siempre ha tenido el convencimiento de que el filósofo es o debería ser la conciencia de la sociedad. El problema de la filosofía, que diría Domingo Blanco, es que muchos docentes piensan que lo importante en filosofía son las preguntas, ya que una cosa es que el filósofo se ocupe constantemente de activar los principios y ser un principiante permanente y, otra cosa, es que sea un escolar permanente, feliz del consumir el tiempo de su vida en disquisiciones hermenéuticas y en la transmisión de lo que tal y cual autor dicen sin tener que pronunciarse a favor o en contra de ninguno. Con este número se niega la mayor, y los autores que participan en el presente volumen nos ofrecen una visión crítica del pensamiento de Heidegger desde diferentes posturas y líneas de trabajo. En esta ocasión, la revista *Stoa* a través de los distintos trabajos que se publican, transita por una idea que, aunque no es nueva, en las siguientes páginas se desarrolla desde diferentes ópticas: la correspondencia existente entre la filosofía de Heidegger y su compromiso político. El objetivo de todos estos ensayos es entender las claves de su pensamiento desde el rigor

académico y no, como ha sido común hacerlo, secundarlo ciegamente de forma acrítica y epidérmica.

El presente número se abre con la contribución fundamental de uno de los principales críticos contemporáneos de la obra de Heidegger, Emmanuel Faye, titulado “Heidegger o la destrucción de la ética”. A partir de este artículo, el autor lleva a cabo un estudio donde se evidencia el intento de Heidegger, principalmente desde la metafísica, de “erradicar toda conciencia moral de su horizonte”. La razón esgrimida se sustenta en la idea de que la moral no tiene cabida en la nueva mentalidad alemana que se empieza a elaborar, porque choca necesariamente con las categorías principales que fundamentan esta mentalidad: superioridad de raza, etnocentrismo o dominio.

El segundo artículo con el llamativo título “Las manos sucias de Heidegger y la extraña derrota de Vattimo”, es obra de François Rastier: en él emprende la tarea de analizar y discutir la postura deconstructiva asumida por Gianni Vattimo, resultado de su indignación, tras ver la luz la versión italiana de la obra de Emmanuel Faye *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*. Rastier tercia en la disputa con este trabajo, censurando la defensa y exculpación de Vattimo del pasado nazi de Heidegger y reprocha la crítica *ad homine* de Faye, que el filósofo italiano hace sin entrar a analizar filosóficamente dicha obra.

Por su parte, en “La hermenéutica analógica como teoría de la acción humana”, Julio Quesada Martín, uno de los principales especialistas en la filosofía política de Heidegger y azote de hermenéutas genuflexos, va a reflexionar sobre los principales presupuestos ontológicos, éticos, políticos y estéticos de la Hermenéutica analógica, la cual considera como “hermenéutica inmunológica”. Quesada plantea cómo a través del *Tratado de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot se puede entender mejor la hermenéutica de la facticidad histórica de Heidegger.

Miguel Morueco Romera se va asomar a la ventana del concepto nazi de comunidad del pueblo a través de la ontología y la política de la obra de Heidegger. “La verdad es aquello que sirve al pueblo’. Una aproximación al significado ontológico y al sentido político de la idea de comunidad del pueblo en la filosofía de Martin Heidegger” explica la manera en la que debe leerse el concepto de *Völksgemeinschaft* (comu-

nidad del pueblo) en la obra de Heidegger, es decir, en qué consiste la esencia del *Volk* (pueblo).

En “Perdón, culpa y pecados: notas sobre Hegel y Heidegger” Arturo Santos estudia la dialéctica del perdón de Hegel en comparación con la ontología política de Heidegger, demostrando que en dicha ontología está presente la idea de “selección racial”, ya que, para él, el hombre se encuentra “constitutiva y espiritualmente” hermanada con la realidad alemana. El autor concluye que, a la luz de la ontología política de Heidegger, no hay espacio para la dialéctica del perdón hegeliana.

Otro estudio comparado nos lo ofrece Christian Goeritz Álvarez en “De la decisión política a la decisión por lo propio: sobre un concepto equivalente entre Carl Schmitt y Martin Heidegger” a partir del concepto de decisión planteado desde perspectivas distintas por un filósofo y un jurista, llegando los dos a un mismo puerto. Goeritz se embarca en la tarea de demostrar que la presencia tanto de Schmitt como la de Heidegger en el partido nazi no fue para nada circunstancial, que existió una verdadera seducción y sus reflexiones supusieron un apoyo al concepto de comunidad del pueblo bajo la dirección de un guía, el *Führer*.

El compromiso de Heidegger con el Nacionalsocialismo será analizado en el ensayo “La relación entre ontología y política en la teoría de la ‘Verdad del *Seyn*” por Mario Ocampo. Las preguntas fundamentales que intentará responder en este artículo van dirigidas hacia si la teoría de la Verdad del *Seyn* contribuyó con el establecimiento del III Reich. O si es posible que una teoría de la historia, como manifestación del *Seyn*, pueda explicar la Solución final o debe más bien ser considerada como una manera de solapar u ocultar la realidad de un genocidio.

A continuación, Omar García Luna demuestra a partir de las tesis de Roberto Espósito de qué manera la biopolítica, desprovista de la imagen negativa de la que ha sido dotada muchas veces, se puede relacionar con los Derechos Humanos en el artículo “Biopolítica y derechos humanos”.

El último ensayo titulado “El encarcelamiento del hitlerismo y su dimensión biopolítica: Heidegger y la conferencia de Roma, dictada el 8 de Abril de 1936”, lo escribe Andros Ulises Saldaña Rodríguez. También a través de la perspectiva biopolítica estudiada por Roberto Espo-

sito, el autor se da a la tarea de interpretar la conferencia de “Europa y la Filosofía Alemana”, la cual ofrece la justificación de las actuaciones de un Estado o una Nación en contextos históricos determinados. Ello da pie para analizar la relación existente entre la “filosofía hitleriana” y el pensamiento de Heidegger.

El presente número de *Stoa* concluye con la reseña de Jacob Buganza sobre el libro *Heidegger: la voz del nazismo y el final de la filosofía*, que reúne ensayos de especialistas de la obra de Heidegger desde una visión crítica de su pensamiento.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 11-31

ISSN 2007-1868

HEIDEGGER O LA DESTRUCCIÓN DE LA ÉTICA*

EMMANUEL FAYE

Universidad de París

emmanuel.faye@gmail.com

RESUMEN: La ética y la moral a partir del renacimiento se hayan más claramente constituidas, como puntos de partida para ser posteriormente abordadas a través de la praxis filosófica por diferentes exponentes, sin embargo, cuando llegamos a Heidegger, en su obra es evidente el hecho que la moral no figuró en el desarrollo de su pensamiento, pues diversas declaraciones y trabajos aunados a su participación en el partido nazi y en la reconstrucción de la mentalidad de los alemanes, la ética no tenía cabida, cuestiones de superioridad de raza, de etnocentrismo y supuesta legitimación filosófica, no permitieron que la ética fuera concebida para el proyecto de dominación mundial encomendado por el nazismo a Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · moral · ética · Max Scheler · Kant · NacionalSocialismo · conciencia · voluntad

ABSTRACT: Ethics and Moral from Renaissance are found more clearly established, as starting points to be further addressed through later philosophical praxis by different exponents, however, when we approach Heidegger, in its work, its clear the fact that moral didnt figure out in it's thinking development, at least not as a leading axis, since many different statements, pronouncements and work coupled with its entry in the nazy party in the reconstruction of mentality in the German people, ethics hadn't room, cuestiones of race superiority, of ethnocentrism and pretended philosophical legitimation, didnt allow ethics to be conceived for the entrusted project of world domination by the nazism to Heidegger.

KEYWORDS: Heidegger · Moral · Ethics · Max Scheler · Kant · Nationalsocialism · Conscience · Will

* Traducción de Rodrigo García de la Sienna.

1. Introducción

Sin duda, el tema que Heidegger menos evoca en sus innumerables escritos es el de la moral y la ética. El contraste resulta particularmente llamativo si se consideran las decenas de conferencias y cursos que dedicó a la metafísica. Esta casi total ausencia de desarrollo de la ética y la moral, ¿expresará una falta de interés por los problemas de la filosofía moral, o más bien, será la manifestación de una voluntad de considerar la ética como algo radicalmente “caduco” (*hinfällig*), como él mismo dijera en 1947 en su *Carta sobre el humanismo*?¹

El estudio en profundidad de la obra de Heidegger me ha llevado a formular la siguiente hipótesis: si bien él tuvo necesidad de adentrarse ampliamente en la metafísica —o al menos en lo que así designa— para destruirla desde el interior, presentando a la voluntad de poder nietzscheana como la culminación de la metafísica occidental en su conjunto, gran parte de la obra de demolición de la moral ya había tenido lugar con anterioridad, principalmente por Nietzsche y Max Scheler, dos autores en los que se inspiró particularmente. Lo cual no quiere decir que Heidegger no contribuya a dicha destrucción de la moral; pues como veremos, al menos desde *El ser y el tiempo* buscó erradicar toda conciencia moral de su horizonte.

Recordemos la frase del conde de Yorck von Wartenburg que le gustaba citar a Heidegger: “Der ‘moderne Mensch’ das heisst der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden” (2003, p. 208). Ahora bien, es precisamente durante el Renacimiento cuando la conciencia moral se halla más claramente constituida, sobre todo con Montaigne; pienso en el libro III de los *Ensayos*, cuando en el capítulo titulado “De la fisonomía” precisa lo que él denomina la “distinción enorme entre la devoción y la conciencia”, relacionando la conciencia con la verdadera sabiduría humana, “nacida en nosotros de sus propias raíces por la semilla de la razón universal impresa en todo hombre no desnaturalizado” (p. 1059). Anteriormente, en el ensayo titulado “Del arrepentimiento”, Montaigne sostenía, en una frase célebre, que “cada hombre lleva la forma entera de la condición humana” y describe “una extraña satisfacción por actuar bien que nos regocija y un orgullo generoso que acompaña a la buena conciencia” (p. 805 y 807). Estos ar-

¹ LH S.136.

gumentos no sistemáticos, que resulta imposible resumir, representan una toma de conciencia decisiva del fundamento humano y filosófico, más que teológico, de la conciencia moral en la época moderna, y anuncian las tesis de René Descartes acerca de la generosidad, en los artículos 153 y 154 de las *Passions de l'âme*: la verdadera generosidad der Wahre Edelmut se relaciona con el hecho de que lo único verdaderamente propio del hombre es “la libre disposición de su voluntad” *der freien Verfügung über sein Wollen*, de modo que “sólo debe de ser elogiado o censurado porque use bien o mal de ella”. La generosidad representa, además, la disposición del alma fundada en el respeto del otro: “Los que poseen este conocimiento y sentimiento de sí propios, fácilmente se persuaden de que cada uno de los demás hombres puede poseerlos de igual modo, porque en esto nada hay que de otro dependa. Por eso jamás menosprecian a nadie”. *Diejenigen, die diese Erkenntnis und dieses Gefühl ihrer selbst haben, reden sich leicht ein, daß jeder andere Mensch es auch von sich haben kann, weil es da nichts gibt, was von etwas anderem abhinge. Deshalb verachten sie niemanden* (Descartes, 1984, p. 241).

Para el pensamiento alemán, la referencia central en lo que se refiere a los fundamentos filosóficos de la moralidad son por supuesto las máximas de la razón práctica kantiana. Pienso sobre todo en la segunda de ellas: “Actúa de tal manera que trates a tu propia humanidad y a la de los demás siempre como un fin y jamás como un medio”. Lo que Emmanuel Kant formula de esta manera representa un punto de toque de la conciencia moral contra el utilitarismo proveniente de los pensadores ingleses y contra la disolución de la moral en el sentimiento, aunque es posible considerar que va demasiado lejos en su separación de la razón práctica y la sensibilidad. Su tesis acerca de la heteronomía de la sensibilidad lo conduce a cargar a la razón con todo el peso de la moralidad, cuando en realidad son todas las facultades del hombre las que concurren en la actitud y el acto morales. Al menos se puede decir que en la moral kantiana existen todavía algunos parapetos. Y resulta significativo constatar cómo en 1943, bajo el dominio nacional-socialista, es precisamente a la moral kantiana a la que apela el filósofo y musicólogo Kurt Hubert, para justificar su defensa del Estado de derecho durante el proceso en el que será condenado a muerte y ejecutado.

2. La demolición de la moral, de Nietzsche a Max Scheler

No encontramos los mismos parapetos de la conciencia moral con Friedrich Nietzsche, cuya primera disertación de la Genealogía de la moral constituye la primera gran obra de disolución de la conciencia moral en el pensamiento contemporáneo, al remplazar las nociones de bien y mal por las de “débil” y “fuerte”. Ahora bien, su crítica hacia lo que él denomina “la venganza y el odio judaicos”, a los que convierte en responsables de “la insurrección de los esclavos a través de la moral” y del resentimiento travestido de amor que según él caracterizaría al cristianismo, son retomadas a inicios del siglo xx en *Der Ressentiment im Aufbau der Moralen* por Max Scheler, quien cambia de objetivo atacando al humanitarismo en lugar del cristianismo. Pero el fundamento racista y contrario al igualitarismo de su doctrina resulta visible para un lector atento, sobre todo si se remite a sus escritos póstumos, como *Tod und Fortleben*, texto publicado en 1933 en el que se declara admirador de Gobineau, el autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines*. En efecto, Scheler evoca:

die géniale, tiefsinnige und wahre Lehre Gobineaus von der inneren, durch Politik und Moral unbeherrschbaren Todersursache der Völker, Nationen und Kulturen und dem unaufhaltsamen Zerfall der westeuropäischen Zivilisation durch die steigende Rassenmischung der elden Oberschicht mit der unelden Unterschicht vorbringt (2000, p. 34-35).

En realidad, desde 1916, en *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, podemos discernir los fundamentos en los que se apoya Scheler. En efecto, rechaza “explícitamente cualquier ética pretendidamente humana”² y afirma que para él:

All unser positives Wissen über jene Entstehung spricht meines Erachtens nicht dafür, dass die Menschen in dem Sinne die Einheit einer Blutsverwandtschaft bildet, das alle Rassen auf ein und dieselbe Tierstufe zurückgehen. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass die verschiedenen Rassen aus verschiedenen Abarten von tierischen Wesen zurückgehen, welche die gemeinsamen Vorfahren der Menschenart und der Primaten sind. Gälte aber auch so die “polyphyletische” Hypothese der menschlichen Abstammung, so wäre das, was dem Begriff “*der Mensch*” realiter entspricht, überhaupt

² “Ausdrücklich weisen wir hier daher jede sogenannte ‘humane ethik’ zurückweisen” (p. 275).

keine reale einheitliche Gattung (die als solche Blutsverwandtschaft voraussetzte) sondern nur ein allgemeiner Gegenstand, der, sowie sein reales Korrelat gedacht wird, von vornherein in eine *Mehrheit* von Rasseinheiten zerfällt (p. 277).

Esta disolución de la unidad del hombre —prefigurada ya por Joseph de Maistre— y este poligenismo constituyen la temible justificación de un racismo radical para el que las diferentes “razas” humanas serían consideradas como “especies” distintas, de entre las cuales algunas pueden ser juzgadas, en consecuencia, como más cercanas al primate que al hombre propiamente dicho. Vemos así a Scheler citar positivamente la afirmación de Quensted según la cual “Wenn Neger und Kaukasier Schecken wären, so wurden die Zoologen sie für zwei Spezien asugeben” (p. 294). Esto lo conduce a desechar todo pensamiento moral respetuoso del sentido humano, y a reducir lo que según él perdura de idea “humanista” en Kant a la simple expresión de su *pathos* (p. 282). Lo cual por su parte equivale a descalificar el humanismo kantiano, atribuido por Scheler a un sentimiento personal y no a un fundamento racional.

Si pongo el énfasis en Max Scheler es porque su estrecha relación con Heidegger resulta capital para aprehender la intención de *Ser* y *tiempo*. Como Heidegger, pero también como Oskar Becker o Ludwig F. Clauss, Max Scheler forma parte de aquellos discípulos disidentes de Husserl que subvirtieron la fenomenología desde adentro para ponerla al servicio de doctrinas racistas pre-nazis. En ese sentido, su “catolicismo” transitorio y superficial no brinda ninguna garantía contra el trasfondo racista de su pensamiento.

En la década de los veinte, los vínculos personales entre Scheler y Heidegger son particularmente estrechos, aun cuando la correspondencia entre estos dos filósofos —al igual que entre Baeumler y Heidegger— nunca se haya hecho pública y probablemente haya sido destruida. Cuando Scheler muere, en 1928, Heidegger no escatima sus elogios: lo reconoce como “die stärkste Kraft im heutigen Deutschland, nein, in heutigen Europa —sogar in der gegenwertigen Philosophie überhaupt” (Good, 1975, p. 9), y al año siguiente le dedica su *Kantbuch*.

El texto de Scheler más útil para comprender el proyecto en curso a partir de *Ser y tiempo* en lo que se refiere a la moral es el que está dedicado a *El fenómeno de lo trágico* (*Zur Phaenomen des Tragischen*), publicado en 1915. Ahí encontramos una concepción de la “falta” que anuncia el existencial heideggeriano del “ser-en-falta” (*Schuldigsein*). Scheler habla de la “falta trágica” en términos de una falta “por la que nadie puede ser ‘inculpado’ y para la cual resulta por ende inconcebible que haya un ‘juez’” (fecha, p. 130). “Die ‘tragische Schuld’ ist eine Schuld, für die man niemanden ‘beschuldigen’ kann, ud für die es darum keinen denkbaren ‘Richter’ gibt” (1972, p. 165). Claramente, el autor se propone derribar la moral kantiana y sustituirla por una concepción “prometeica” del héroe y de la “nobleza trágica”, fundada, no sobre la conciencia del deber, sino sobre lo que denomina diese ganz andere *Dimension* der sittlichen Wertunterschiede der in der Tragödie beteiligten Individue und ihres *Sein* (p. 166). La demolición de la moral kantiana es explícita. Scheler escribe de este modo:

Es ist nicht die Pflicht und ihr Tun, was “adelt” –wie die kantische allzu kurzfristige Ethik meint–, sondern “Noblesse oblige”: Es ist der ursprüngliche Adel der Menschen, der inhen ganz *verschiedene* Spannweiten von *möglichen* Pflichten setzt, durch die sien an die sittliche Welt in ganz verschiedenem Maße gekettet und für sie “bedeustam” sind (p. 165).

Más adelante afirma que “resulta inevitable que el ‘héroe’ transgreda la ‘ley moral’ o todo ‘imperativo’ moral, cualquiera que éste sea” (p. 134). So muß er das “Sittengesetz” oder alles, was nur im Sittlichen “gebietendes Gesetz” sein kann, verletzen (p. 169).

La temática del héroe está colmada de ambigüedades, por lo que resulta importante subrayar la significación racial y político-guerrera que dicha figura tiene para Scheler. En *Vorbilder und Führer*, afirma en relación al héroe: “Er ist das Rassenvorbild, das die Geschlechtswal bestimmt [. . .] Staatsman, Feldherr, Kolonisator sind die Hauptypeni das Helden” (p. 314). No es al Bergson de las *Deux sources de la morale et la religion* al que aquí se anuncia, sino a Heidegger y sus aserciones sobre “la elección del héroe” realizada por el *Dasein* del pueblo unido en la *Gemeinschaft* y la “continuación del combate”, en el §74 de *S. u. Z.* (pp. 384-85).

¿Cuál es el héroe que, según Heidegger, el pueblo alemán debe elegir para sí? Nos es conocido el homenaje a Albert Leo Schlageter —alguien por quien los nacional-socialistas tenían devoción— pronunciado por el rector Heidegger el 26 de mayo de 1933, reconociendo en él a un héroe (GA 16, pp. 759-60). Pero también se debe saber que, en una carta a Maria Scheler, fechada el 7 de marzo de 1933, es decir tres semanas antes de su adhesión pública a la NSDAP, de la cual edité por vez primera el original en alemán, Heidegger propone a Hort Wessel, miembro de la SA y proxeneta muerto en un combate callejero, como modelo para la juventud alemana!

Además dicha carta contiene una defensa explícita del terror hitleriano, por lo que esclarece significativamente la complicidad política nazi que vinculaba a la viuda de Max Scheler y Martin Heidegger, entonces encargado de preparar la publicación de *Nachlaß Scheler*.

3. Heidegger y la disolución de la conciencia moral en *S. u. Z.*

Pero ahora me enfocaré en *S. u. Z.* En los párrafos que Heidegger dedica a “Gewissen”, de lo que se trata es únicamente de un “poder ser uno mismo auténticamente” (*ein eigentliches Selbstseinkönnen*) (§54, p. 267). La conciencia ya no es concebida, como lo es aún en Kant, como conciencia de sí (*Bewusstsein*). En efecto, durante la controversia de Davos con Cassirer, Heidegger dirá que en su filosofía no hay traducción para “Bewusstsein”. En el mismo párrafo de *S. u. Z.*, presenta a la conciencia como un llamado (*Anruf*) (p. 269): se trata de un “Anrufs[s] des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen” y del “Aufrufs[s] zum eigensten Schuldigsein” (p. 269). Al igual que en Scheler, aquí la “falta” no tiene ninguna determinación moral explícita. Scheler hablaba del hombre trágico que “cae en la falta”. Aquí la falta responde a la determinación de la existencia entendida como “caída” (*Verfall*). De este modo, Heidegger integra en sus existenciales un vocabulario teológico, por no decir gnóstico, sin mayor aclaración.

Aunque Heidegger hable de la “elección de ser sí mismo en tanto resolución” (*Entschlossenheit*) (p. 270), los elementos constitutivos de dicha resolución no serán tematizados inmediatamente. En efecto, habrá que esperar hasta el §74, referente a la “constitución fundamental de la historicidad”, para ver que ésta no adviene sino a través del destino común de la *Volksgemeinschaft*. Kart Löwith había puesto en

evidencia la aparente indeterminación del decisionismo de *S. u. Z.* De hecho, Heidegger afirma que “das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens” (p. 273); y más adelante, hablará de un “Ruf aus der Unheimlichkeit” (p. 280). Quien no se deje hechizar por los “existenciales” heideggerianos tendrá que admitir que la terminología y los enunciados citados en estos párrafos no son propios de la inteligibilidad filosófica sino de una forma de captación oculta de la conciencia.

Las alusiones a la ética y la moral son sumamente lacónicas: sólo se evoca la “falta ética” para criticarla en tanto noción derivada (p. 282). Y lo mismo sucede con la moralidad: Heidegger afirma de manera perentoria que “dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichurprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das ‘moralisch’ Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt” (p. 286), pero sin explicitar cuál es la relación que existe entre el ser-en-falta y la moralidad. En realidad, no da pie a la fundación trascendental de la posibilidad de la conciencia moral —si acaso esto fuera posible— sino, por el contrario, a su erradicación. En suma, en *S. u. Z.* no hay ningún análisis ni explicación del sentido de la moralidad ni de la distinción entre el bien y el mal. Inscrita desde siempre en el ser mismo del *Dasein*, la “falta” ya no constituye un concepto moral sino, podríamos decir, una modalidad “gnóstica” de la existencia.

En este punto resulta necesario decir algo sobre el §60, que sin duda es el que ejerció una influencia más directa sobre varias corrientes del pensamiento en Francia, desde Sartre hasta Lévinas. En efecto, en esas páginas Heidegger promueve de manera excepcional un término de origen latino, “Situación” (p. 299), en el cual Sartre habría de centrar toda su doctrina. Y es también en ese párrafo donde se desarrolla la relación con el otro, que de forma diferenciada retomarán Lévinas y Sartre. A ese respecto debemos desactivar una trampa. Heidegger evoca al “ser en común regido por la solicitud” (*das fürsorgende Mitsein*) (p. 298). Hoy en día son numerosos los intentos por extraer de esas líneas una ética de la solicitud (*Fürsorge*), apuntalada por una comparación con la noción anglosajona de la ética del *care*. Lo cual es en realidad un contrasentido, ya que la “solicitud” heideggeriana carece

de fundamento moral.³ Lo que encontraremos en *S. u. Z.* será algo muy diferente de una constitución moral y filosófica de la relación con el otro, siempre y cuando se considere la totalidad de la obra y no la página 298 de manera aislada. En efecto, la significación del §60 se aclara solamente si se lo relaciona con el §74, en donde la temática heideggeriana del ser en común (*Mitsein*) encuentra su determinación explícita en la comunidad, en el pueblo. Así que hay que leer las páginas 298 y 384 de *S. u. Z.* de manera conjunta, algo que no parecen haber percibido ni Sartre ni Lévinas, y que todos los comentaristas que separan los primeros y los últimos capítulos de *S. u. Z.* siguen ignorando, al buscar vanamente en ellos los elementos de una ética individual, sin ver el programa político pre-nazi que se dibuja de manera nítida en la concepción heideggeriana de la historicidad (*Geschichlichkeit*) expuesta en la obra.

Leamos pues conjuntamente los §60 y 74. En el primero, Heidegger escribe:

Die Entschlossenheit zur sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen "sein" zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum "Gewissen" der Andern werden. Aus dem eingetlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander... (p. 298).

en el segundo, precisa que:

Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschlehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begreifen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und in Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei (p. 384).

³ Al respecto, habría que dar seguimiento a la formación del concepto jurídico de *Daseinsfürsorge* en la obra del jurista nacional-socialista y discípulo de Schmitt, Ernst Fortshoff.

Esta página de *S. u. Z.* esclarece la significación de conjunto de la obra. En la doctrina heideggeriana no hay lugar para un libre arbitrio ni una elección individuales, las cuales constituyen sin embargo la condición de posibilidad de la responsabilidad moral del ser humano. Aquí, el “co-destino no está compuesto por los destinos individuales” “Das Geschick setzt nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen”, puesto que, de entrada, “los destinos se encuentran ya bajo una guía” “sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet”. Aquí la estructura de dependencia que conforme a la doctrina hitleriana vincula la *Führung* con la *Gefolgschaft* se encuentra ya sugerida, y Heidegger la pondrá explícitamente en el centro de sus discursos en 1933. Además la noción de “destino”, en este caso determinante, no es una noción moral, sino histórico-política. Se trata ya de la “comunidad del pueblo”, concebida como una comunidad de destino (*Schicksalsgemeinschaft*). Incluso no habiéndose formado aún en 1927 estos términos compuestos, están dados todos los elementos necesarios para que surjan en el espíritu del lector alemán. De modo que resultan numerosos los elementos para realizar una lectura integralmente *völkisch* de *S. u. Z.*, misma que el propio Heidegger propondrá como la única pertinente en su curso de invierno de 1933-34.

No coincido con Ernst Tugendhat —quien por lo demás es un lector particularmente fino y pertinente del capítulo de *S. u. Z.* sobre la verdad—, cuando en una entrevista le hacen una pregunta muy escueta —e incluso inexacta— a partir de mi libro y él minimiza la importancia del §74. Aun cuando reconoce que “es gibt ein kleines Stück, das sind einenhalb seiten in ‘Sein und Zeit’ wo er in dem Geschichtskapitel so etwas Völkisches hat”, Tugendhat no alcanza a situar esas páginas dentro de la economía de la obra, debido a su interpretación excesivamente individualista del propósito de *S. u. Z.* He aquí lo que agrega efectivamente: “Ich erkläre mir das mehr aus des Gesamtkultur der damaligen Zeit heraus, während ‘Sein und Zeit’ ein ausgesprochen Individualistisches Buch ist”. Me parece que Kurt Flasch está más cerca de la verdad en un artículo sobre mi libro publicado en la *Süddeutsche Zeitung*, en el que enfatiza la “völkische Auslegung” de la existencia presente en *S. u. Z.* Ciertamente, el estudio de la estructura de los escritos de Heidegger nos muestra que por lo general están organizados en torno a una página, o incluso una frase que revela abruptamente

el pensamiento que preside al conjunto. En *S. u. Z.* la concepción que goza de esa centralidad es la de la historicidad del destino del ser en común, lo cual queda de manifiesto en el hecho de que las nociones más importantes de la obra como la angustia, la resolución o el ser para la muerte se aglutinan en esas escasas páginas. Además, el fragmento que cité no expresa simplemente una posibilidad entre otras del *Dasein auténtico*, sino el modo de existencia “esencial” (*wesenharft*) del *Dasein destinal*. Si no nos dejamos cegar por una lectura apresurada e incompleta de los primeros capítulos del libro, al leer el §74 se comprenderá que la indeterminación de la “elección” y de la “resolución” es el reverso de una determinación común de la existencia histórica, entendida como un “co-destino” (*bestimmt als Geschick*), en el porvenir de la comunidad, del pueblo (*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*). En *S. u. Z.* no hay lugar para una individualidad humana consciente de sí misma: la famosa “yoeidad” (*Jemeinigkeit*) —neologismo del que se burlará Thomas Mann— sólo es afirmada para ser inmediatamente destruida en la anticipación de la muerte y el sacrificio de sí (*Selbstaufgabe*).

4. De la “transformación total” del *Dasein* germánico en el nacionalismo a la “exterminación total” del enemigo interior

Los cursos de los años 1933-34 confirman que la lectura *völkisch* de *S. u. Z.* corresponde efectivamente al propósito de Heidegger; a lo cual se agrega el hecho de que no se trata de una autointerpretación oportunista y transitoria, dado que incluyó la publicación de esos cursos en su *Gesamtausgabe*, en donde fueron publicados en 2001. En el curso del SS 1933, afirma:

Philosophie ist nicht die Bekümerung um die vereinzelte Existenz des einzelnen Menschen als solchen. [...] Philosophie ist der unausgesetzte fragende Kampf um das wesen un Sein des Seienden. Dieses Fagen ist in sich geschichtlich, d. H. Es ist das Fordern, Hadern und Verehren eines Volkes um die Härte und Klarheit seines Schicksals willen (GA 36/37, pp. 10 y 12).

Y en el curso del WS 1933-34, después de haber evocado la “decisión” platónica, vuelve a *S. u. Z.* en estos términos:

Wir selbst Steen heute, nicht etwa seit einem Jahr, sondern seit einer Reihe von Jahren, in einer *noch grösseren Entscheidung* des Philosophie, die an

Grösse und Weite und Tiefe noch weit über die damalige Entscheidung hinausgeht. Sie ist in Eminem Buch "Sein und Zeit" zum Ausdruck gebracht. Eine Wandlung von Grund aus.

Es haldet sich darum, ob das Verständnis des Seins sich von Grund aus wandelt. Es wird eine Wandlung sein, die allererst den *Rahmen* darbieten wird für die Geistesgeschichte unseres Volkes. Dies kann nicht bewiesen werden, sondern ist ein *Glaube*, der durch die Geschichte erwiesen werden muss.

Este fundamentalismo *völkisch*, que según Heidegger tiene ya su expresión en *S. u. Z.*, se presenta durante los años 1933-34 como una filosofía; pero en realidad, más que en un pensamiento elaborado conforme a una argumentación, se basa en un decisionismo radical y en una pura creencia, por lo que su consistencia filosófica resulta dudosa.

Cabe hacer notar, por otra parte, que en el fragmento citado el énfasis está puesto en la transformación (*Wandlung*), que es sin duda el término clave de todo el curso: "Eine Umwandlung unseres ganzes Daseins ist notwendig", afirma Heidegger en un pasaje en el que comenta la *Gleichhaltung* a la obra (*GA 36/37*, p. 161). También habla de la *grosse Wandlung des Daseins des Menschen* (p. 119). Y en el fragmento más explícito y de mayor centralidad en todo el curso, afirma la necesidad de "einen Gesamtandel" y de "einen Weltentwurf", y aún "der Wandel von grund aus der Deutschen", a propósito "der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung", de la cual "heute der Führer immer wieder spricht" (p. 225).

Debemos tomar en serio estas frases, pues efectivamente muestran que la creencia *völkisch* del rector Heidegger no es concebida ni se presenta como la defensa de una particularidad, y que es un proyecto total, de alcance planetario. Heidegger lo afirma:

Dieser ungeheure Augenblick, in den der Nationalsozialismus heute gedrängt ist, ist das Werden *eines neuen Geistes der Erde überhaupt* (p. 148).

Es por ello que no estoy de acuerdo en considerar al nacional-socialismo, así sea de manera explícitamente crítica, como una defensa de la particularidad *völkisch* contra el universalismo, dado que corremos el riesgo de facilitar argumentos a aquellos que obran en favor de una rehabilitación del nacional-socialismo en nombre de la defensa de

las “identidades”, rebautizadas con el nombre de “diferencias”. En ese sentido, resulta significativo que un revisionista declarado, discípulo de Nolte y Heidegger como es Christian Tilitzki, presente al nacional-socialismo como la defensa de un particularismo con el fin de brindarle una apariencia de legitimidad.

En realidad, la gran mayoría de los textos nacional-socialistas posee una consistencia completamente distinta. Más allá del discurso de paz y entendimiento entre los pueblos que Hitler supo destilar estratégicamente, por ejemplo cuando llevó a Alemania a abandonar la Sociedad de Naciones, el objetivo del nacional-socialismo es el combate por la dominación mundial, mediante una política de sujeción y exterminio destinada en primer lugar al pueblo judío, después a los eslavos, y en tercer lugar a los latinos, sin hablar de los pueblos de África, calificados como “negros” (*nègres*) y expulsados desde un inicio de la humanidad histórica. Al igual que en el caso de Heidegger.

Actualmente, un número suficiente de textos confirma que su anti-semitismo es anterior a la llegada al poder de los nacional-socialistas. En 1916, se expresa en estos términos:

Die Vejudung unserer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerrend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviet innere Kraft aufbringen um in die höhe zu kommen (1916, p. 51).

Esta voluntad de dominación de la “raza alemana” se formaliza en un programa enseñado públicamente a sus estudiantes en su curso del invierno de 1933-34, en donde habla de “extraer las posibilidades de la raigambre original germánica y conducirlas a la dominación” “um die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens auszuschöpfen und zur Herrschaft zu bringen” (GA 36/37, p.89).

En ese mismo curso, “para evitar que la existencia decaiga” “das Dasein nicht Stumpf werde” (p. 91), Heidegger impele con acento schmittiano a sus estudiantes —aunque de manera aún más violenta que Carl Schmitt— a identificar al enemigo interior, inserto en “la más íntima raíz del pueblo [...] con miras a un exterminio total” “in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes [...] mit dem Ziel der völligen Vernichtung” (p. 91).

Posteriormente, en el curso del verano siguiente, después de haber definido al hombre por su historicidad, evoca a aquellos “Neger wie

z. B. Kaffern [... die haben ebensogut Geschichte wie die Affen und Vögel” (p. 91). Al leer hoy en día las indignantes aseveraciones de ese curso, comprendemos que “la diferencia entre lo óntico y lo histórico” en la que Heidegger insistía enfáticamente en el §77 de *S. u. Z.* ya tenía una significación discriminatoria: por un lado está el *Dasein histórico* de una comunidad, de un pueblo cuyo ser posee destino e historicidad (§74); por el otro, todos aquellos que, carentes de destino e historia, son sólo seres puestos a disposición (*Vorhandensein*) o, como dirá Heidegger en sus últimos cursos sobre Nietzsche, “material humano” (*Menschenmaterial*), seres de los cuales no se puede siquiera decir propiamente que sean “mortales”. Heidegger percibe el sentido de la historia en el combate en el que se decide quién debe dominar: quiénes serán los amos y quiénes los esclavos, en el entendido de que esa “decisión combatiente” (*kämpferische Entscheidung*) simplemente revela la existencia de una diferencia ontológica fundamental. Para él, es efectivamente en razón de una deficiencia del propio ser que se es esclavo:

Man ist nicht Knecht, weil es so etwas unter vielen anderen auc gibt, sondern weil dieses Sein in sich eine Niederlage, ein Versagen, ein Ungenügen, eine Feigheit, ja vielleicht ein Gering- und Niedrigseinwollen brigt (p. 94).

Imposible llevar más lejos la justificación “ontológica” de la esclavización del ser humano. Ello nos muestra hasta que punto la mentalidad heideggeriana es ajena a toda consideración moral.

5. Heidegger al servicio de la reversibilidad diabólica del nacional-socialismo

Privada integralmente de toda sustancia humana y de toda verdad, Heidegger puede entonces invocar y manipular la moralidad como una simple apariencia. Es lo que sucede entonces con el pacto germano-ruso y con la Gran Guerra en un escrito de los años 1939-40 titulado *to koinon*. Ahí, Heidegger presenta “der ehrlichste Kampf für die Rettung von Freiheit und Sittlichkeit [als] nur der Erhaltung und Mehrung eines Machtbesitztes” (*GA* 69, p. 183). Reducida de este modo a una mera posición de poder, la moralidad pierde toda autonomía y toda legitimidad humana y racional. Esta descalificación heideggeria-

na de la moralidad obedece a un pensamiento geopolítico de fondo: se trata de afirmar que los estados parlamentarios y las democracias, comenzando por la inglesa, no difieren fundamentalmente del despotismo soviético. El hecho de que la democracia inglesa se presente con “der Schein der Moralität” (P. 208) la vuelve más bien peligrosa y digna de ser aniquilada: “die bürgerlich-christliche Form der englischen ‘Bolschwismus’ ist die gefährlichste”, escribe, de modo que “ohne die Vernichtung dieser bleibt die Neuzeit weiter erhalten” (GA 77, p. 209). La postura expresada por Heidegger corresponde exactamente a los objetivos de guerra del nacional-socialismo en 1939 y a lo que Aurel Kolnai había descrito un año antes como “The War Against the West”.

Seis años más tarde, el 8 de mayo de 1945, día de la rendición del III Reich, Heidegger da el último retoque a *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*. En ese contexto, la negación heideggeriana de la moralidad llega incluso a la identificación diabólica con su contrario. Es así como escribe que “es könnte nämlich sein, daß sogar die Moral ihrerseits [...] nur eine Ausgeburt des Bösen wäre” (nota). Entre otras consecuencias, esta voluntad de descalificar radicalmente toda moralidad tendrá como resultado el rechazo de toda condena moral del nacional-socialismo y sus jefes, al suponerla como ineficiente e incluso ilegítima. Dicha postura ha ejercido una tal influencia en las mentalidades que hoy en día incluso algunas mentes poco complacientes afirman que no se debe “moralizar” a propósito del nacional-socialismo, como si la moralidad sólo fuera un asunto subjetivo y privado, y como si la monstruosidad del movimiento nacional-socialista no ameritara que, hoy como ayer, el ser humano se opusiera a ella con todas sus fuerzas.

Valdría la pena analizar las tortuosas estrategias de Heidegger a lo largo de la posguerra, y particularmente durante los años 1945-1951, cuando se ve impedido de enseñar por decisión de una comisión de pares de la Universidad de Friburgo; pero eso queda fuera de los objetivos de nuestro trabajo. De modo que sólo evocaré el más famoso e influyente de sus textos de la posguerra temprana, a saber, *Über den “Humanismus”*, la carta que escribió a finales de 1946 como respuesta a Jean Beaufret, mientras tenía lugar el Proceso de Nüremberg y se definía la noción de “crimen contra la humanidad”, a propósito de los

criminales nazis. Una versión elaborada de la carta es publicada en Berna, Suiza, en 1947.

Heidegger responde a Beaufret, quien intentaba encontrar la manera de “precisar la relación de la ontología con una ética posible” (1957, p. 134) —la pregunta es citada en francés en el texto—, que “die Ethik”, la cual apareció “zum resten Mal in der Schule Platons auf”, corresponde a una comprensión de la filosofía en la que “ivergeht das Denken!” Sin embargo, de manera particularmente enigmática y tramposa, no deja de usar por completo la palabra “ética”, y cita la anécdota referida por Aristóteles sobre Heráclito, quien “sich han einem Backofen wärmte”. Los extranjeros que vinieron a verlo, “blieben überrascht stehen und dies vor allem deshalb, weil er ihnen, den Zaudernden, auch noch Mut zusprach und sie hereinkommen hiess mit den Worten: ‘Auch hier nämlich wesen Götter an’” (p. 138). ¿Porqué haber escogido esta anécdota? ¿Porqué la insistencia del comentario de Heidegger en el hecho de que “Heraklit ist am Backhofen noche einmal mit dem Backen beschäftigt?” (p. 142) y, ¿qué puede significar en 1946 la evocación de ese *Backhofen* en el que, como lo precisa el comentario de Heidegger, no se cuece pan? En una nota referida por Beaufret, Heidegger advierte que “la carta sobre le humanismo no hace sino hablar entre líneas”. Antes de formular una interpretación rigurosamente fundada, habría entonces que proceder a estudiar integralmente las referencias heideggerianas a Heráclito, empezando por el curso del invierno de 1933-34, en el que deriva del *Polemos* o *Kampf heraclíteo* una doctrina de la “völligen Vernichtung” del enemigo interior que evidentemente no se encuentra en el pensador griego. Enseguida, analizaríamos el curso del invierno de 1934-35, en donde Heidegger indica cuál es el sentido particular que atribuye al nombre de Heráclito, a saber, en de “der Name einer Urmacht des avenidlandisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer resten Asueinadersetzung mit dem Asiatischen” (GA 39, p. 134).

Como quiera que sea, es a propósito de la enigmática evocación de Heráclito junto a un horno de panadero —anécdota citada por vez primera en el curso de 1943 titulado *Heraklit*— que Heidegger habla, en 1946, de una “ursprüngliche Ethik”, entendida como “Aufenthalt des Menschen” (Lettre sur l’humanisme, p.144). Ahora bien, cualquiera que sea la interpretación que proponamos para esa “ética originaria”,

resulta claro que no conlleva ninguna dimensión que se pueda calificar como moral, si tomamos en cuenta el hecho de que los textos referentes a Heráclito de los años 1933-1943 se cuentan entre los más virulentos, por su violencia exterminadora y su racismo explícito.

6. Heidegger contra toda moral

Para lograr una síntesis de lo anteriormente expuesto, es necesario enfatizar que no es sólo a través de sus dichos y escritos que Heidegger se opone a la moral, sino también de sus actos. El momento en el que toma el poder como rector de la Universidad de Friburgo es también el de un pasaje al acto. Hay cartas de denuncia de numerosos colegas: del filósofo judío Richard Höningwald, cuya plaza en Munich codicia a fin de poder aproximarse a Hitler “die Möglichkeit an Hitler heranzukommen”, como lo precisa en una carta a Elisabeth Blochmann con fecha del 19 de septiembre de 1933; pero también de Eduard Baumgarten, Hermann Staudinger y otros más. Existe el reporte de 1938 en el que Heidegger pone en duda públicamente la fiabilidad política de Max Müller, poniendo de ese modo en peligro su existencia. Está la directiva publicada el 3 de noviembre de 1933, en la que ordena que en adelante las becas universitarias sean atribuidas prioritariamente a los estudiantes activos en la SA y la SS, mientras que los estudiantes judíos no deberán recibir jamás (*nicht mehr*) ni la más mínima beca. Está su participación oficial, a partir de mayo de 1934, en la “comisión para la filosofía y el derecho” de la Academia del derecho alemán, dirigida por Hans Franck, y en la que Heidegger figura a lado de Julius Streicher, Alfred Rosenberg y Carl Schmitt. Dicha Academia tiene principalmente la tarea de preparar y cubrir la promulgación de las leyes raciales de Nuremberg. Ahí está también su negativa, asentada en el testimonio de la casera de Husserl recogido por Georges-Arthur Goldschmidt, de intervenir para que el viejo Husserl pudiese conservar su vivienda de la Lorettostraße durante los últimos meses de su existencia. Por último, están todos los estudiantes adoctrinados por los seminarios de “educación política” de Heidegger, de entre los cuales varios estarán como miembro de la SS en el frente del Este, sin que sepamos hasta qué punto habrán llevado a la práctica la impronta heideggeriana de fijarse como objetivo “la exterminación total” del enemigo.

Así que es imposible juzgar la relación de Heidegger con la moral refiriéndose exclusivamente a sus escritos. Ciertamente es necesario tener en cuenta los fundamentos doctrinales del racismo radical, razón por la cual me pareció iluminador partir de las posturas de Max Scheler, que muestran de manera aún más inmediatamente visible que en el caso de Heidegger a dónde conduce poner en duda la unidad de la humanidad, y asimismo destacar algunas líneas de continuidad entre Scheler y *S. u. Z.* Pero para lograr una síntesis más completa y una apreciación más exacta, debemos tomar en cuenta tanto los dichos como los escritos y los actos.

Lo mismo sucede con la relación entre el nacional-socialismo y la moral. En realidad, no hay relación posible entre nazismo y moralidad, si se considera el movimiento nacional-socialista en su conjunto, con sus intenciones de exterminio, los métodos utilizados y la monstruosidad del pasaje al acto. Si bien Hitler dedica tres páginas de *Mein Kampf* al “idealismo”, que él reduce al sacrificio (*Opfer*) del individuo por la comunidad del pueblo, no por ello se podría hablar de un “idealismo” hitleriano que ameritara ser comparado ni por un instante con el idealismo kantiano.

En realidad, más que una simple ideología, el nacional-socialismo constituye un “movimiento” de destrucción que intervino en todos los campos de la actividad y el pensamiento humanos. Sobre todo, incidió en la religión, la filosofía, el derecho, la medicina, la historia, el arte y la poesía, vaciándolos de su sustancia humana y espiritual, para transformarlos en su contrario y ponerlos al servicio de una empresa de avasallamiento y exterminio. Lo importante no es entonces saber si existió algo así como una “moral” o una “ética” del nacional-socialismo, lo cual resulta insostenible a la luz de la atrocidad de las intenciones y los actos realizados, sino de saber hasta qué punto el nacional-socialismo se sirvió de términos que designan determinados aspectos o principios de la actitud moral para dotar de significación a actos contrarios a toda humanidad y toda moral. ¿Cuál puede ser, en efecto, el honor de un oficial o un médico SS que practica la “selección” en mujeres y niños? ¿Cuál puede ser la “libertad” que pretendidamente promueve el rector Heidegger en sus cursos y seminarios en el momento mismo en el que, convertido en el rector del Führer, implementa la constitución que suprime todas las libertades univer-

sitarias y el derecho al voto —constitución de la que fue uno de los principales creadores, como lo demuestra Bernd Martin? Una vez más, nos encontramos frente a la reversibilidad de los conceptos con la que Heidegger jugó constantemente. En adelante, la “libertad” supone la ausencia de toda libertad individual.⁴ En lo referente al bien, er “ist” das Böse, como afirma Heidegger en su curso de 1936 sobre Schelling (1971, p. 215), en donde por cierto magnifica a Hitler y Mussolini como “die beiden Männer die eine Gegenbewegung gegen den Nihilismus eingeleitet haben” (GA 42, p. 40). Seis años antes, en 1930, en un curso que ya se titulaba *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* pero que no trataba de Schelling, sino de Kant, en las últimas dos lecciones Heidegger dirigía sus baterías contra la moral kantiana. En continuidad con Scheller, arremete contra el imperativo categórico kantiano, al que presenta como “eine bestimmte, soziologisch eigentümlich bedingte philosophisch-ethische Ideologie, aber beileibe nicht das allgemeinste Gesetz menschlichen Handeln überhaupt oder gar des Handelns eines jeden endlichen Vernunftwesens, als was Kant dieses Grundgesetz aufgefäßt wissen möchte” (GA 31, p. 287). ¡La universalidad de la conciencia moral reducida a una ideología sociológicamente determinada! Desde el punto de vista heideggeriano, sería imposible una mayor descalificación.

Sin embargo, incluso antes que el respeto a la libertad, está el respeto a la vida humana. Ahora bien, Heidegger deseaba desarraigar de esta condición original toda posible actitud moral. Lo vemos en el discurso que el rector-Führer pronuncia frente a los médicos de la Universidad de Friburgo en agosto de 1933 y que fuera publicado un poco después. El supuesto “filósofo” invita a los médicos a seguir el ejemplo que atribuye a los griegos: está prohibido para aquel que no es suficientemente “bereit und stark [...] zum Handeln im Staat” prodigar atención médica, “auch im Falle der ‘krankheit’” (GA 16, p. 150). Ya no se reconoce a la existencia humana ningún valor en sí misma, pues sólo cuenta su disponibilidad para la comunidad política. Esta destrucción del derecho a la vida tiene consecuencias inmediatas. Es así como, después de la promulgación de la ley del 14 de julio de 1933 conocida como “Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses”, que entre otras medidas impone la esterilización de los enfermos mentales, el

⁴ Cfr: an der Immatrikulationsfeier vom 6. Mai 1933, GA 16, p.96.

primero de agosto el rector Heidegger cabildea con el ministerio, en contra de la opinión de los propios médicos de Friburgo y de la lista que éstos habían establecido, para que se reclute a un psiquiatra dispuesto a aplicar rigurosamente la nueva ley eugenésica (John, Martin, Mück, Ott, 1991, p. 81-82).

La manera en la que Heidegger dota de una aparente nobleza al eugenismo exterminador en sus directivas y discursos es exactamente la misma que el nacional-socialismo pone en práctica en la nominación de sus leyes eugenésicas y racistas. Esta destrucción no afecta algún aspecto particular de la moralidad, sino la posibilidad misma de que haya una ética o una moral, a saber, el derecho a la vida. Y es a partir de este radicalismo exterminador que podemos juzgar adecuadamente en qué medida la obra de Heidegger carece de fundamentos auténticamente filosóficos.

En consecuencia, es a través del estudio de un caso así de extremo que el filósofo puede aprehender con toda claridad sobre qué bases reposan las determinaciones fundamentales de la actitud moral, a saber, en el respeto a la vida en cuanto tal y en la libertad individual e interior. La destructiva radicalidad del heideggerianismo nada puede contra la capacidad profunda del ser humano de voltear hacia adentro para encontrar en sí mismo la medida de sus juicios y acciones. La derrota total del nacional-socialismo en lo militar constituyó una realidad fundamental para la supervivencia de la humanidad; pero hoy en día su derrota moral debería ser también definitiva, para que los principios de exterminio de esa empresa nunca puedan actuar nuevamente bajo la apariencia de una “filosofía” o de una “ética originaria”.

Referencias

- Descartes R., 2004, *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*, Ediciones Coyoacán, México.
- Erckhard J., 1991, *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nazionalsozialismus*, Editorial Ploetz, Alemania.
- Good P. (ed.), 1975, *Max Scheler im gegenwarts geschehen der Philosophie*, Francke Bern, Suiza.
- Heidegger, M., 2004, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2003, *Berifwechsel Dilthey-Yorck, Les conférences de Cassel*, Vrin, Paris.
- , 1967, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga.

- , 1971, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, von Hildergard Feick, Tübinga.
- , 1987, *Gasamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno.
- , 2007, *Feldweggespräche (1944/45) Ga 77*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno.
- Heidegger M. y J. Beaufret, 1957, *Lettre sur l'humanisme*, Editorial Aubier, Alemania.
- Montaigne G., 1965, “De la physionomie”, *Essais III*, Viley-Saulnier, París.
- , 1965, *Essais XII*, Viley-Saulnier, París.
- Scheler M., 1980, “Ausdrücklich weisen wir hier daher jede sogenannte ‘humane ethik’ zurückweisen”, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethisches Personalismus*, Francke Verlag, Tübinga.
- , 1980, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Francke Verlag, Tübinga.
- , 1952, *Le phénomène du tragique, in: Mort et survie*, Aubier, Alemania.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 33-45

ISSN 2007-1868

LAS MANOS SUCIAS DE HEIDEGGER Y LA EXTRAÑA DERROTA DE VATTIMO*

FRANÇOIS RASTIER

Dirección de investigación

ERMIT-INALCO

frestier@gmail.com

RESUMEN: Este artículo aborda la réplica y respuesta de Gianni Vattimo a una publicación de Emmanuel Faye; en la misma, Vattimo asume la postura deconstructivista que lo caracteriza para elogiar la voluntad de Heidegger y reconocer el mérito de sus acciones y pensamientos durante su participación en el partido nazi, reivindicándolo como la víctima de un juicio póstumo. Vattimo expone su propia perspectiva de política y cómo ésta ha sido practicada en tiempos posteriores a 1945, no obstante, las doctrinas trabajadas por Heidegger que implícitamente llevan el racismo y el exterminio, son complacientes con la violencia, por lo que minan el vigor crítico de la filosofía y terminan por carecer de validez.

PALABRAS CLAVE: Vattimo · valores · Heidegger · nazismo · político · deconstrucción · humanidad · justicia · Emmanuel Faye · exterminio

ABSTRACT: This article boards the reply and answer of Gianni Vattimo to an Emmanuel Faye's publication, in the reply, Vattimo takes on the deconstructivist attitude that distinguishes him to praise Heidegger's will and acknowledge the effort of his actions and thought trough it's holding at the nazi party, claiming him as the victim of a posthumous judgement. Vattimo exposes his own view of polytics and how this has been practiced in later 1945, nevertheless, the doctrines that Heidegger worked implicitly have racism and extermination, they are pleasant with the violence, thus this mines the philosophy's critical vigour and ends by a lack of effectiveness.

* Traducción del francés por Rodrigo García de la Sienna.

KEYWORDS: Vattimo · Values · Heidegger · Nazism · Political · Deconstruction · Humanity · Justice · Emmanuel Faye · Extermination

Gianni Vattimo, personalidad internacional de la Deconstrucción y director del famoso libro colectivo *Il pensiero debole*, se presenta a sí mismo como un “cristiano heterodoxo y nostálgico”. Antiguo representante electo del Partido Radical, sigue siendo una figura del radicalismo universitario. Su último libro traducido al inglés, *Hermeneutic communism*, lleva como subtítulo “De Heidegger a Marx”. Y aunque es diputado europeo de la Italia de los valores, también puede reivindicar el maoísmo.

Cuando se publicó la versión italiana del libro de Emmanuel Faye, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*, inicialmente Vattimo expresó su indignación en una entrevista con Bruno Giurato publicada en *Lettera 43*, el miércoles 26 de mayo de 2012, con el título “Heidegger, maestro nazista”, y después en *La Stampa* del 2 de junio, en un artículo titulado “Ma Heidegger non era razzista”.

*

Aunque todos saben que Heidegger era nazi, pues se trata de un hecho histórico firmemente establecido desde hace mucho, el libro de Emmanuel Faye no se satisface con el eterno retorno de esa certeza, mostrando que su filosofía también lo era, sobre todo a la luz de sus cursos de los años 1933-35 conservados en Marbach, en tanto se trata de textos de reciente publicación que justifican “el exterminio total” y aprueban la motorización de la Wehrmacht como un “acto metafísico”.¹ A partir de lo anterior, ¿cómo preservar intacta la alta consideración

¹ Hace mucho tiempo se creía poder disociar las opiniones, cursos y discursos del universitario nazi de los escritos fundacionales del filósofo. Sin embargo, la publicación en 2001 del volumen que contiene los tomos 36/37 de las *Obras completas* (*Gasamtausgabe*, en adelante *GA*) vuelve imposible esa disociación: ahí, Heidegger formula sobre todo el programa del “exterminio total” del enemigo interior [“mit der Ziel der Völligen Vernichtung”, p. 91], al tiempo que plantea una definición racial de la verdad. Esa publicación, programada por el propio maestro, incorpora plenamente a su obra filosófica propósitos de esa naturaleza. Formulado en 1933-34, dicho programa será hecho válido en 1942, durante la puesta en obra de la “solución final”: Heidegger escribe entonces que el exterminio (*das Vernichten*) es aquello que “ofrece garantías [...] contra la decadencia” (*GA*, 50, p. 70).

que suele acompañar la lectura de Heidegger? ¿Cómo conferir un estatuto filosófico al llamado asesinato en masa? Esta pregunta no se refiere al establecimiento de los hechos históricos, ni a la apertura de un proceso filosófico tardío y desplazado, sino a la manera de abordar el corpus disponible.

Vattimo adjudica la tesis de Faye a un cartesianismo muy francés;² pero ese cliché esencialista no puede hacer olvidar que desde hace mucho Francia es el centro mundial del heideggerianismo, desde Jean Baufret a Jacques Derrida y de Jean-Luc Marion a Jean-Luc Nancy.

En lugar de abordar el tema filosófico del libro de Faye, Vattimo aprueba en Heidegger su “valiente” militancia nazi: “Al afiliarse al nazismo, Heidegger realizó una acción valiente [...] Subió al estrado y puso en obra su concepción personal del intelectual comprometido. Que a continuación la idea haya resultado errónea es otra historia. Pero se ensució las manos”.³ Vattimo retoma además esta frase del Maestro, *Wer gross denkt, must gross irren*: “Quien piensa en grande, con grandeza tiene que errar” (Heidegger hacía de este modo el elogio de su propia grandeza y se situaba más allá del bien y del mal).

En la actualidad ese argumento ha resurgido en el discurso variopinto de una determinada filosofía pop. Así, en *In the Defense of the lost Causes* Zizek afirma claramente que Heidegger no es grande a pesar de su militancia nazi, sino gracias a la misma, y critica a Hitler por no haber sido “suficientemente violento”.⁴

Mientras que durante un largo periodo la militancia nazi de Heidegger fue minimizada, considerada como algo temporal, Vattimo la asume abiertamente y defiende al intelectual *engagé* (en francés en el texto). El argumento hace pensar: ¿un compromiso político sería independiente de toda consideración ética? “Esa es otra historia”, elude Vattimo, a sabiendas de que la ética está ausente en toda la obra de Heidegger. Sin embargo, aquí se percibe un discreto elogio de la Vo-

² “Heidegger era anti-lluminista, anti-cartesiano. E si sa che i francesi, quando viene toccato Cartesio, non la digeriscono [Heidegger era antiiluminista, anticartesiano. Y ya sabemos que los franceses no digieren cuando se toca a Descartes]. D: In gioco sarebbe quindi un’incompatibilità ‘genetica’ tra tedeschi e francesi? [¿Habría entonces en este asunto una incompatibilidad ‘genética’ entre alemanes y franceses? R: Senz’altro [Sin duda]].”

³ “Heidegger, con la sua adesione al nazismo ha fatto un’azione coraggiosa [...] Che poi fosse un’idea sbagliata è un’altra storia. Ma si è sporcato le mani”.

⁴ Cfr. Zizek, 2007.

luntad en sí misma y por sí misma, un tema “heroico” de Nietzsche que desde Mussolini se volvió típicamente totalitario.⁵ Finalmente, cuando Vattimo reconoce un mérito al Heidegger de las “manos sucias”, aludiendo a Sartre, ubica en el mismo plano a la militancia nazi y a la “de izquierdas”.

Heidegger habría inclusive tenido el mérito de mantener su posición después de la guerra —lo cual lo convierte en un rebelde romántico, siendo que “lo que se hubiera esperado de él era su ‘conversión’ pública a los ‘valores’ humanos del Occidente vencedor”.⁶ Aún dejando de lado la conversión pública, que nadie exigía pero como sea evoca a la Inquisición, el argumento sorprende: ¿los alemanes no serán acaso occidentales? (algunos pretendían que fueran más bien “nórdicos”); ¿los rusos no fueron también vencedores? De hecho, el filo de este argumento apunta, no hacia la Alemania hitleriana, sino hacia los Estados Unidos. Mediante un gesto característico de la lógica deconstructiva, Vattimo empareja al hitlerianismo y al atlanticismo, poniéndolos en el mismo plano: “Resulta más razonable concluir que Heidegger jamás se consideró capaz de ocupar el punto de vista de la verdad absoluta: ni cuando escogió a Hitler, ni después, cuando debía convertirse en un filósofo disciplinado, ‘democrático’ y atlántico”.⁷

Por una parte, Heidegger sí se situó de lado de la verdad absoluta hitleriana cuando por ejemplo en *Sein und Wahrheit* define como un objetivo el exterminio total; por otra parte, jamás nadie exigió de él que se volviera atlanticista. Lo esencial sigue siendo la insinuación de que tanto la “democracia” como los valores “humanos” mencionados más arriba no serían más que una forma de conformismo, e incluso un absolutismo mentiroso (de lo cual dan testimonio las comillas). Por lo demás, una de las constantes del heideggerianismo radical es denunciar los derechos humanos y la democracia como ilusiones. Punto en el que se aproximan extrañamente esa corriente deconstructiva y la extrema derecha radical, pero sobre el que sería descortés insistir.

⁵ Inclusive, el film de culto de Leni Riefenstahl sobre Hitler se llamaba El triunfo de la voluntad.

⁶ “Ci sarebbe aspettati da lui una pubblica ‘conversione’ ai valori ‘umani’ dell’Occidente vincitore” (*Stampa*).

⁷ “E’più ragionevole ritenere che Heidegger non pensò mai di potersi mettere dal punto Della verità assoluta: non quando scelse Hitler, né dopo, quando avrebbe dovuto fare un filosofo disciplinarmente ‘democratico’ e atlantico”.

*

Y sin embargo, ¿es posible postergar un balance de la filosofía nazi? ¿Será posible conjugar el “pensamiento débil” que reivindica Vattimo con un elogio de la fuerza? Ello conllevaría el riesgo de reducir la filosofía al rango de una ideología peligrosa.

En posición de defensa, Vattimo ataca entonces la memoria de dos intelectuales judíos antifascistas, Ernst Cassirer y March Bloch.⁸ Primero convierte a March Bloch, héroe de la resistencia, en un partisano de Stalin. Extraño judeo-bolchevique. . . Todos saben que Bloch, torturado por la Gestapo, y posteriormente fusilado, no era comunista, y que su movimiento, *Franc-tireur*, tampoco lo era. ¿Porqué la evocación de un estalinista imaginario disculparía a un nazi auténtico?

Por otra parte, Vattimo insinúa que Cassirer podía darse el lujo de ser racionalista⁹ porque pertenecía a una rica familia hamburguesa. Por desgracia, aquí se revela el estereotipo del plutócrata judío, al que Vattimo opone la imagen de un pobre Heidegger leyendo *Guerra y paz* con su discípulo Gadamer a la luz de una única vela (corrían tiempos difíciles y era la única que tenían).¹⁰ Mientras que Heidegger siempre percibió su cómodo salario, Cassirer había perdido el suyo desde 1933, en virtud de una ley que el Rector Heidegger, pretendida víctima, ponía en obra celosamente.

⁸ “Molti intellettuali dell’epoca, dallo storico Marc Bloch al critico letterario György Lukács erano dalla parte di Stalin”. [“Muchos intelectuales de la época, desde el historiador March Bloch hasta el crítico literario György Lukács, estaban del lado de Stalin”].

⁹ Ante la pregunta: “¿acaso todos los intelectuales de la época habían sido implacablemente reclutados por el estalinismo [così implacabilmente schierati]?”, Vattimo responde: “el filósofo Ernst Cassirer no, lui era un illuminista, ma poteva permetterselo: era un rico amburghese. Se ne andò, come ebreo dovette fuggire della Germania nazista, ma non fu costretto a prendere posizione. In Germania erano tempir duri per tutti, comunque. Gadamer mi raccontava che lui et Heidegger si trovavano a casa sua a leguere *Guerra e Pace*, a lumi de una sola candela. Non avevano altre”. [“El filósofo Ernst Cassirer no, él era un ilustrado, pero podía permitírsele: era un rico hamburgués. En tanto judío alemán tuvo que huir de la Alemania nazi, pero no se vio constreñido a tomar posición. En Alemania, sin embargo, los tiempos eran difíciles para todos. Gadamer me contaba que él y Heidegger se reunían en su casa para leer *Guerra y paz* a la luz de una sola vela. No tenían otra”].

¹⁰ Conmovedora escena en la que, seguramente tocados con su bonete de algodón suabo que muestran en unas fotos de la época, los meritorios pero indigentes filósofos evocan, en esa velada en la choza, el famoso cuadro *Der Arme Poet*, al parecer sin percatarse de ese ridículo caravaggismo biedermeier.

Protegido de cierta manera por su exilio forzado, Cassirer no habría tenido que elegir y por eso no habría sido ni estalinista ni nazi: de este modo Vattimo insinúa que no habría tomado partido contra el nazismo, y deja así abierta la eventualidad de una posible complacencia, siendo que en 1932, Cassirer publicó *La filosofía de la Ilustración* (*Der Philosophie der Aufklärung*) y que su último libro, *El mito del Estado*, publicado póstumamente en 1946, articula en profundidad una respuesta filosófica tanto a Rosenberg¹¹ como a Heidegger.¹²

Justo antes de morir, Cassirer estaba formulando un proyecto que iba incluso más allá del nazismo al abarcar a todas las teologías políticas, y consistía en “estudiar cuidadosamente el origen, la estructura y la técnica de los mitos políticos”, gracias a lo cual sería posible “mirar de frente al adversario para saber cómo combatirlo” (1993, p. 400). Al leer la argumentación de Vattimo, parecería que ese programa no ha perdido en nada su vigencia.

Incluso suponiendo que los filósofos franceses tuvieran necesidad de un alemán para pensar, sorprende que a pesar de su “cartesianismo genético”, como resultado de la jornada de los inocentes conocida con el nombre de “debate de Davos”, aquéllos hayan escogido a Heidegger en lugar de Cassirer.

Por lo demás, el pensamiento de Cassirer no se reduce a un remanente del racionalismo clásico, pues considera que el concepto de razón es inapropiado para describir la diversidad de formas de la cultura (*cf.* *Ensayo sobre el hombre*). Así, delinea el programa de una filosofía de las culturas que el heideggerianismo, erizado con una obsesión identitaria travestida de ontología, no hizo sino retrasar.

*

Para eludir la cuestión filosófica, Vattimo describe a Heidegger como la víctima de un juicio póstumo:

Digamos que, en tanto inspirada por el nazismo, la filosofía de Heidegger sería aquí objeto de una especie de juicio de Nuremberg, en el cual se

¹¹ *El mito del siglo XX* [*Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*], 1930.

¹² Heidegger desarrolla una visión pasiva de la cultura, pues el individuo se encuentra simplemente “arrojado ahí”, y su misión creadora corresponde más bien a la *Gemeinschaft*, cuya voz original arraigada en el *Volk* debe ser escuchada por el artista y el pensador.

juzga en nombre de la humanidad misma, al reconocerla o intentar mostrarla como inhumana y por ende impracticable para cualquiera que desee permanecer fiel a su propia naturaleza. Si notamos en esa postura un cierto espíritu cercano a la “lucha contra el terrorismo internacional”, que se ha convertido en el pensamiento común de Occidente después del 11 de septiembre, ¿pecaríamos acaso de politización excesiva?¹³

Vattimo imagina entonces una paradoja de Nuremberg: no se puede juzgar en nombre de la humanidad, pues sería inhumano juzgar en ese nombre a cualquiera que desee permanecer fiel a su propia naturaleza. Lo identitario (su propia naturaleza) se opondría así a la humanidad y volvería absurdo un calificativo como el de crimen contra la humanidad. El argumento surgió en el principio mismo de la lucha de la doctrina nazi contra la Ilustración, y reapareció posteriormente en la denuncia de Nuremberg en tanto “justicia de los vencedores”.¹⁴ En suma, de esta manera la justicia internacional resulta deslegitimada de origen y se la asimila con la arbitrariedad de Bush en la lucha contra el terrorismo internacional; y he aquí que en la confusión Heidegger aparece arbitrariamente detenido en un Guantánamo teórico bajo la mirada altiva de Emmanuel Faye.

Lo que está en juego no es solamente de índole teórica, y Vattimo había formulado ya su argumento algunos meses atrás a propósito de los criminales de guerra serbios:

¹³“Dichiamo che la filosofia di Heidegger, in quanto ispirata al nazismo, è qui oggetto di una sorta di processo di Norimberga, in cui la si giudica in nome della stessa umanità riconoscendola, o cercando di mostrarla, come disumana e dunque impraticabile da chiunque voglia restare fedele alla propria natura. Se avvertiamo in questa imposazione un certo spirito affine a quello della ‘lotta al terrorismo internazionale’ che è divenato il pensiero comune dell’Occidente dall’11 settembre in poi pecheremo di eccessivo politicismo?”

¹⁴Las nociones de humanidad y derechos humanos son inaceptables para los heideggerianos consecuentes, dado que éstos fundan la identidad en la pertenencia a la Comunidad o *Gemeinschaft*. Así, Jean-Luc Nancy, teórico de la Comunidad (que en su momento fuera un tema mayor del petainismo), escribe en su prefacio a *Venganza*, de Robert Antelme “Debemos ser capaces de discernir los efectos engañosos de la victoria sobre los fascismos” (p. 42). “Desde 1945 hemos conocido ya otras supuestas encarnaciones del Mal [diferentes de Alemania], y hemos visto formarse un espíritu de cruzada en el que el deseo de venganza se jacta de actuar en nombre de los valores de la democracia, el derecho y el humanismo” (p. 44). De esta manera, 1945 no representa la fecha de una liberación, sino la de una vil catástrofe: esto deslegitima Nuremberg, la justicia internacional, la democracia y los derechos humanos, todos ellos “efectos engañosos de la victoria sobre los fascismos”.

Si alguien, digamos un serbio, no se siente moralmente inferior por matar bosnios, y yo me siento superior a él, ¿puedo acaso decir que él deja por ello de ser humano? Es peligroso asimilar al ser humano a nuestra humanidad. Lo describiré de otra manera diciendo que hay personas con las que jamás compartiría la cena, pero de ahí a decir que no son humanos. . . “hay muchos recintos en la casa del padre”.¹⁵

Vattimo aseveraba lo anterior mientras Ratko Mladic, detenido por fin el 26 de mayo del 2011, comparecía ante el Tribunal penal internacional para la ex Yugoslavia (TPIY), sobre todo por la masacre de Srebrenica, calificada como crimen contra la humanidad y genocidio. Es posible que este impresentable verdugo no sea convidado a la mesa de Vattimo, pero la sanción resulta ligera, dado que un Dios nitscheano lo recibirá, más allá del Bien y del Mal, en uno de sus aposentos.

Vattimo se muestra aún más severo con la justicia internacional que intenta juzgar a los responsables de genocidios antiguos o recientes. Primero plantea el asunto en términos de una escala de superioridad moral: juzgar sería sentirse moralmente superior, y el juicio de un crimen contra la humanidad consistiría en excluir al acusado de la misma. Ahora bien, por el contrario, la justicia internacional no busca moralizar sino calificar crímenes, reintegrando así al verdugo en la humanidad común, por encima de la cual éste intentó elevarse gracias al crimen. El concepto de humanidad sería además etnocéntrico, y por ende peligroso (“Es peligroso asimilar al ser humano a nuestra humanidad”). Puesto que entonces no existen ni la humanidad ni los derechos humanos, solamente existe el ser humano —el ser humano de la filosofía existencial heideggeriana.

Dentro de la argumentación antinomista de nuestro deconstructor, el único criterio aplicable es pues el sentimiento interior del asesino. Si éste tiene la conciencia tranquila y “no se siente moralmente inferior”, ¿porqué y cómo juzgarlo? Dado que el sujeto prima sobre la humani-

¹⁵“Posso dire che se uno, un serbo, non si sente inferiore moralmente perché uccide dei bosniaci, mentre io mi sento superiore a lui, allora lui smette di essere umano? È pericoloso identificare l'essere umano con la nostra umanità. Io descriverei in un altro modo discendo che ci sono persone con le quali non andrei mai a cena insieme, ma da lì a dire che non sono umani. . . ‘Nelle casa del Signore ci sono molte dimore’” (Gianni Vattimo, 2011, p. 79). Aquí me apoyo en el análisis de Livia Profeti, “Eresi cattoliche”, 2011, pp. 54-56.

dad, el peligro radica, no en el asesinato masivo, sino en la voluntad de justicia y la pretensión de alcanzar la verdad histórica:

Lo que yo niego es la pretensión de obtener una verdad independiente de un ejemplo concreto [paradigma]. Eso me parece nocivo y filosóficamente erróneo, pero es exactamente lo que hace la autoridad: hablar en nombre de la verdad.¹⁶

Aunque ciertamente al referirse a las extravagancias de Berlusconi¹⁷ no niega la posibilidad de establecer verdades fácticas, Vattimo rechaza cualquier juicio proveniente de una autoridad; tan es así, que su concepción anecdótica de la verdad se aplica a la prostitución semi-mundana y no al asesinato en masa.

*

Ahora bien, de lo que se trata hoy en día no es de llevar a cabo un tardío Nuremberg filosófico, sino de saber cómo leer a Heidegger y con base en qué corpus. Un esfuerzo de comprensión sustentado en los recursos que brinda la hermenéutica filológica (o “material” en los términos de Schleiermacher o Szondi) está en vías de renovar los estudios heideggerianos.

Proclamando finalmente el profetismo de Heidegger, quien habría anticipado la crisis económica, Vattimo retoma de un rabino providencial la idea de que Hitler se habría adelantado a su tiempo al haber pronosticado una globalización de la banca y de los gobiernos, quienes habrían de tratar a los hombres como números.¹⁸ Ésta sería una

¹⁶“Quel que nego è la pretesa di verità independenti dal paradigma. Mi sembra pregiudizievole et filosoficamente erroneo, ma è esattamente ciò fa l'autorità: parlare in nome della verità” (p. 78). Vattimo retoma aquí la tesis nietzscheana según la cual la verdad no es más que la mentira opresora de autoridades ilegítimas, convertida en un lugar común de la deconstrucción e ilustrada también por su *Addio à la verità* (2009).

¹⁷Ante la pregunta, “¿en qué casos, sin embargo, podríamos reivindicar determinados usos de la verdad?” [“In quali casi, tuttavia, potremo rivendicare determinati usi della verità?”], Vattimo se explaya sobre las prostitutas menores de edad que frecuentaba Berlusconi y concluye: “Esos hechos son verificables. No niego esa utilización de la verdad” [“Questi fatti son verificabili. Non nego quest'uso della verità”] (p. 78).

¹⁸“Ascoltai la lezione del rabbino americano Richar L. Rubinstein. Lui sosteneva, non cinicamente ma abbastanza freddamente, che Hitler aveva solo anticipato i tempi. Aveva cominciato a trattare gli uomini come numeri. Cosa che adesso la economia, le banche, i governi. Alla

“intuición heideggeriana”. Mediante una estrategia de interferencias, este argumento priva al nazismo de toda especificidad y responsabilidad: en esto se habría convertido nuestra cotidianidad, éste sería el nomos de la tierra. Esta paradoja filosófica de café expresa claramente el revelador propósito mediante el cual Vattimo se quita la máscara, creyendo sin duda que obliga a las instituciones y al público que las respeta a realizar una confesión.

Generalmente las reacciones contra el libro de Faye dan cuenta de una inflexión, en la que poco a poco se pasa de la denegación del nazismo de Heidegger a su justificación, como lo prueba el título del libro *Heidegger, à plus forte raison (Heidegger, con aún mayor razón)*, que reúne a sus principales defensores franceses y que bien podría ser susceptible de ambas lecturas. En otros ámbitos menos académicos y más abiertamente políticos se ha pasado del negacionismo a lo que he llamado el *afirmacionismo*: dado que el nazismo habría tenido algunos méritos, el tema de la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) que daba sustento al “Discurso del Rectorado” ha resultado algo nuevamente tentador para algunos.

Se mantiene intacta sin embargo la cuestión del racismo, embarazosa para un intelectual “de izquierda” como Vattimo, quien reconoce que Heidegger era nazi, pero sostiene que ni él ni su filosofía eran racistas. Vattimo se defiende así de ser un neonazi, algo que concedemos con gusto, y señala, a propósito del racismo, que “los múltiples intérpretes, incluso de ‘izquierda’, que han leído y utilizado a Heidegger, jamás lo han notado”.¹⁹ Sin duda habrá pensado en sus colegas y

fine è un'intuizione heideggeriana” [“Escuché la conferencia del rabino estadounidense Richard L. Rubenstein. Él sostenía, sin cinismo alguno y más bien bastante fríamente, que Hitler simplemente se había adelantado a su tiempo cuando empezó a tratar a los hombres como números. Lo mismo que hacen ahora la economía, los bancos y los gobiernos. Finalmente, se trata de una intuición heideggeriana”].

De hecho el argumento remonta hasta Hamann, quien en su combate contra la Ilustración se dirigía a Federico II para denunciar a los “Aritméticos políticos” (*cf.* Al Salomón de Prusia, en *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 57-60). Al respecto, Jean-Marie Paul apunta: “Por supuesto está pensando en los matemáticos u otros eruditos franceses que Federico sienta en su mesa o llena de honores, como Maupertuis. Pero ante todo denuncia una manera de pensar que reduciría la vida a datos mensurables y cuantificables. El argumento político y social ya está presente. La filosofía de la Ilustración es inhumana y hace sufrir al pueblo. Los súbditos de Federico son vergonzosamente explotados”. (Paul, 1995, pp. 83-101).

¹⁹“I molti interpreti che hanno letto e utilizzato Heidegger, anche ‘da sinistra’, non lo hanno mai rilevato” (*La Stampa*). Si bien conocemos la noción gadameriana de “horizonte de expectativas”, que concretiza y justifica los prejuicios de una comunidad, la hermenéutica puede

discípulos, pero ese conformismo académico de tradición gadameriana se halla en un *impasse* frente a los múltiples trabajos de autores como Georges Arthur Goldschmidt, Hassan Givsan o Reinhard Linde. Independientemente de los emisarios del Maestro, Vattimo ignora deliberadamente sus discursos y medidas antisemitas, como por ejemplo su reivindicación de un *Rassegedanke*, pensamiento racial que sobrepasa el carácter ordinario de las persecuciones para fundar a la propia filosofía en la visión del mundo del *Volk* alemán.

No representa injuria alguna para el pensero debole (o debilidad) el reconocer la debilidad de sus argumentos. Reformulación eufemística del Abbau, del desmantelamiento o la destrucción, para Heidegger la Deconstrucción es un pensamiento crítico y antirracionalista que por esa misma razón privilegia los paralogismos, tomando como principio el (buen) placer, lo cual explica la seductora facilidad de su discurso radical hoy en día globalizado. Dicha facilidad radica entonces en la incapacidad de contradecir la principal tesis filosófica del libro de Faye, fundada en una rigurosa lectura de conjunto del corpus heideggeriano actualmente accesible, por lo que la Deconstrucción no puede sino encerrarse en una denegación contrapunteada por justificaciones complacientes.

La Deconstrucción reivindica la irresponsabilidad en lo referente a las exigencias filológicas, conforme al principio heideggeriano según el cual habría que hacer violencia a los textos. Así, no puede o no quiere leer²⁰ sus propios textos fundacionales, velando mediante un millar de comentarios lenitivos su malsana y oculta radicalidad. De esta manera prepara su extraña derrota, condenándose a un doble lenguaje que Vattimo ejemplifica aquí mediante un florilegio edificante y casi patético, al que conviene el juicio que Cassirer emitiera respecto a la filosofía que favoreció al nazismo, y en particular la de Heidegger: “Esta nueva filosofía ha debilitado y minado lentamente las fuerzas

e incluso, en ocasiones, debe articular lecturas filológicas que no correspondan a ningún horizonte de expectativas.

²⁰Ninguno de los filósofos heideggerianos ha firmado la petición internacional impulsada por Emmanuel Faye para que se abran los archivos de Heidegger. Y sin embargo, deberían estar ansiosos por finalmente acceder a ellos. Serán bienvenidos al sitio www.hermeneute.com.

que hubieran podido resistir ante los mitos políticos modernos”(1993, p. 396).²¹

En efecto, estas doctrinas complacientes con la violencia minan el vigor crítico de la filosofía, la instrumentalizan; es por ello que Primo Levi consideraba a Heidegger el mayor ejemplo de la “abdicación intelectual” (1987, pp. 116-17) —ciertamente, no podríamos considerar valiente una militancia nazi, que constituye una enajenación deliberada de la libertad de pensar. Toda tesis filosófica debe prestarse a la prueba del extranjero, sin importar que provenga de Mantinea o Elea. Cada proposición puede ser objetada por un desconocido que aparezca súbitamente y el filósofo debe responder frente a todos; en ese sentido, el deseo de una exterminación (*Vernichtung*) descalifica a toda filosofía que convocaría a la aniquilación del extranjero, precisamente aquel que podía objetar, ser irreductible. También los libros propalan la palabra del extranjero y, como él, pueden ser víctimas de un fuego “purificador”: Heidegger lo invocó durante el “auto de fe simbólico” de libros (*symbolischer Verbrennungsakt von Schmutz- und Schundliteratur*) del 24 de junio de 1933, en el que inicio así su *Feuerspruch* (GA 16, p. 131): “Flama, anuncia, esclarece, muéstranos el camino en el que no hay más retorno” (Faye, 2005, p. 91).

Al quemar las obras de los pensadores judíos, parte notable de la cultura, como Marx, Freud, Cassirer, sin evocar siquiera a los filósofos árabes y orientales, la prueba del extranjero se vuelve imposible, por lo que, privada de toda dimensión crítica, la filosofía decae al nivel de una mera doctrina agresiva.

Referencias

- Cassirer, E., 1993, *Le mythe de l'État*, Gallimard, París.
 Giaruto, B., 2012, “Heidegger, maestro nazista”, en *Lettera*, no. 43, [http://www.lettera43.it/cultura/heidegger-maestro-nazista_4367549661.htm].
 —, 2012, “Ma Heidegger non era razzista”, en *La Stampa*, [http://www.lastampa.it/2012/06/05/cultura/libri/il-libro/faye-heidegger-non-era-razzista-XtD14RHcfDobZbjlgCc3IL/pagina.html].
 Faye, E., 2005, *Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París.
 —, 2009, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid.

²¹Incluso añadía: “El rearme militar no fue sino una consecuencia del rearme mental introducido por los mitos políticos” (p. 381).

- , 2012, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, L'asino d'oro, Roma.
- Heidegger, M., 1992, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Levi, Primo, 1987, "L'abdicazione intellettuale", *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Turín.
- Paul, Jean-Marie, 1995, "Des lumières contrastées : Cassirer, Horkheimer et Adorno", *Revue germanique internationale*, no. 3, pp. 83-01.
- Profeti, Livia, 2011, "Eresi cattoliche", *Left*, no. 30, pp. 54-56.
- Vattimo, G. y P. A. Rovatti, 1983, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milan.
- , *Addio à la verità*, 2009, Meltemi Editore Srl, Roma.
- , 2011, "Gianni Vattimo in conversazione con Daniel Gamper. Addio à la verità. Ma quale?", *Micromega*, no. 5.
- Zizek, S. 2007, "Why Heidegger Made the Right Step in 1933?", en *International Journal of Zizek Studies*, vol. 1, no. 4, [<http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/why-heidegger-made-the-right-step/>].

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 47-74

ISSN 2007-1868

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO TEORÍA DE LA ACCIÓN HUMANA*

JULIO QUESADA MARTÍN
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
quesadajulio@yahoo.es

RESUMEN: En este texto, se expone una comprensión del trabajo de Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica*, en el que, contrastándolo con el trabajo y pensamiento de Heidegger, brinda una aproximación a lo que se conoce como Analogía Hermenéutica. Con esto, se muestra lo evidente de los alcances de la conciencia filosófica liberal humanista y que a su vez han desintegrado diversos cortes antifilosóficos gestados en el siglo xx. Nociones de identidad e interpretación del otro como paradigma de interconexiones para construir nuestra propia cultura. También se evidencian las faltas o errores en la interpretación de la obra de Heidegger por diferentes autores, que lo asumieron como deconstructor siendo en realidad un destructor. Finalmente, se presenta a la Hermenéutica Analógica como un nuevo panorama de pensamiento en el que tiene como cimientos a la verdad, la libertad y la felicidad, para demostrar que el mundo sí tiene sentido.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · Mauricio Beuchot · Vattimo · Hermenéutica Analógica · vida · humano · modernidad · identidad

ABSTRACT: This essay exposes a grasp of Mauricio Bechot's *Tratado de Hermenéutica* where opposing it with Heidegger's work and thought, provides an approach to what is known as Analogía Hermenéutica. The purpose is to show how evident the ranges of the philosophical humanist liberal conscience are and how they have desintegrated many antiphilosophical humanist cuts gestated in the 20th century. Identity and interpretation notions of the

* Ponencia presentada en el Coloquio sobre Hermenéutica analógica, celebrado en la UNAM-Instituto de Fillosóficas, México, el 16 de octubre 2012.

other one as an interconnection's paradigm to construct our own culture. As well, it evinces mistakes by many authors in the interpretation of Heidegger's work, who assumed him as a deconstructor instead of a destroyer. Finally, *Hermenéutica Analógica* is presented as a new perspective which has as foundations the truth, freedom and happiness to prove that the world has a meaning indeed.

KEYWORDS: Heidegger · Mauricio Beuchot · Vattimo · Analogic Hermeneutic · Life · Human · Modernity · Identity

1. Introducción

Voy a tratar en estas breves reflexiones de tematizar los presupuestos ontológicos, éticos, políticos y estéticos de la *Hermenéutica analógica*. No me interesa hacer aquí un ejercicio académico de halterofilia de citas, sino un ensayo. Intento entrar en diálogo con el meollo de la *Hermenéutica analógica* desde mis propios horizontes de lectura.

Nuestra hipótesis de trabajo considera que el *Tratado de Hermenéutica analógica* del mexicano Mauricio Beuchot se comprende mejor al trasluz de la hermenéutica de la facticidad histórica de Martín Heidegger o Indicación de la situación hermenéutica, subtítulo dado por Heidegger a *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]* de 1922, auténtico "laboratorio" de *Sein und Zeit* (1927). Desde mi punto de vista (y señalando que metodológicamente me centro en los dos primeros capítulos del Tratado en donde el propio Beuchot define y desarrolla, al menos en parte, sus principios hermenéuticos de base, esto es, su propia indicación de la situación hermenéutica de la *Hermenéutica analógica*), lo que separa de forma irreductible (sin posibilidad de analogía) la ontología de Heidegger de la de Beuchot tiene, como mínimo, estas clave: 1) finitud; 2) historicidad (o reducción de "pueblo" a "pueblo histórico"); 3) comunidad del *Volk* (pueblo alemán); 4) destino y destino común (*Gemeinschaft*); 5) ser para la muerte como ofrenda del *Dasein* al *Volk* en su cierre y sello (*Prägung*) sobre sí mismo y, como consecuencia de todo lo anterior, 6) una concepción existencial del espíritu y de la ciencia (auténticamente alemana) que hace de la *Sorge* o cuidado del *Dasein* en su *Volk* un cordón sanitario que divide, rompe, el continuum de la vida, de la existencia y de la historia en "propios" vs "impropios", "auténticos" vs "inauténticos" y como funda-

mento de “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología” (Heidegger, 2003).

Teniendo en cuenta las extraordinarias investigaciones contemporáneas llevadas a cabo por Roberto Esposito en *Bíos. Biopolítica y filosofía*, me considero con bastante derecho a bautizar la hermenéutica heideggeriana con el título de “Hermenéutica inmunológica” porque esta vuelta al origen, hija, a su vez, del espíritu de su época, esta vuelta al origen (*Ursprung*] del *Dasein*= *Volk*¹ a tan sólo seis años de que los nazis tomen democráticamente el poder para exigir que los alemanes demuestren, mediante certificados de nacimiento de sus cuatro abuelos, que son realmente arios, esta hermenéutica de la *Existenz* frente a la inautenticidad de la existencia democrática, ya en clave de *Das Man* o *Se* (el *Uno*), bien en clave platónica anti-sofista y anti-ilustrada de la doxa u opinión pública que debe ser expulsada de la comunidad y, de ahí, que la función primordial del Reich o Estado consista para Heidegger como para el antisemita conde Paul de Yorck von Wartenburg con quien el filósofo comparte estas ideas en el §77 de *Sein und Zeit*, esta hermenéutica de la verdadera existencia o del verdadero *Ser*, decíamos, encierra un choque de civilizaciones en el mismísimo corazón de Europa y cuyo resultado no podía ser otro, dadas las circunstancias históricas adecuadas, que el holocausto de los judíos así como la purga y aniquilación de las demás existencias inauténticas, impropias, respecto del *Ser*.

Ante esta vida del siglo xx tan dañada, que dijo Adorno, ¿qué podemos hacer? Lo que el espíritu de la hermenéutica analógica propone como un deber hermenéutico (Aristóteles-Kant) es el de “respetar al autor”. Pero no en el sentido en que toman los heideggerianos precríticos a su vaca sagrada: un objeto de culto eximido de la crítica;² sino

¹ Las lecturas que se han hecho de *Sein und Zeit* tomando como centro de gravedad de la ontología heideggeriana el hipotético “individuo” auténtico que debería latir en el *Dasein*, estas lecturas idealizan un error de interpretación ya que para Heidegger la auténtica subjetividad sólo la da el pueblo o *Volk* (*Ser y tiempo*, §77 y 74). De ahí que vengamos insistiendo en que debemos comenzar la lectura de la obra de Heidegger desde el final, desde la historicidad del *Dasein* que sólo le viene dado en calidad de “comunidad” y nunca jamás a efectos modernos de algún tipo de subjetividad personal o individual.

² “La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora e inspección, de una investigación que

en el respeto que se le tiene a la otra persona cuando nos citamos con ella para intercambiar ideas y, tal vez, afectos o desacuerdos pero sin franquea esa delgada línea roja que nos llevaría no sólo a la destrucción de la intencionalidad de la conciencia del otro sino a asesinarlo porque no piensa como nosotros o no es como nosotros.

2. La hermenéutica heideggeriana como “hermenéutica inmunológica”

En el §35 de *Kant y el problema de la metafísica* (KM, 1929) así explicó Heidegger en qué consistía la exégesis de un texto:

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza [*Kraft*]. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para penetrar, por su medio, hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo. He aquí un camino para que la idea directora misma aparezca en su propia fuerza esclarecedora (1973, p. 170).

La hermenéutica de la facticidad histórica del *Dasein* en su *Volk* -§74 de *Ser y tiempo*- se revela como el cierre ontológico y político del pensamiento heideggeriano contra el principio excéntrico de la modernidad filosófica, científica y política (democracia). Este cierre ontológico lo produce el cortocircuito que se establece entre la *Sorge* o cuidado y la finitud del *Dasein* hasta el extremo de hacer de aquel existenciario ontológico-hermenéutico un cordón sanitario al cuidado del *Volk* alemán. Primero se rompe la dualidad alma/cuerpo o yo/cuerpo mediante una identificación absoluta con el propio cuerpo. Es el primer movimiento que cierra o destruye la subjetividad. Pero, dado que la ontología heideggeriana es esencialmente temporeidad en tanto que el tiempo como marco del *Dasein*= *Volk*= *Staat* (§77 de *Ser y tiempo*) no es otra cosa que la vuelta hacia el origen, *Ursprung*,³ a este primer cierre del alma no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temores u objeciones e incluso su veto” (Kant, 1978, p. 590).

³ Véase la radicalización política de la vuelta al “inicio” de la existencia del Ser en los griego-alemanes en Martín Heidegger: “Europa y la filosofía alemana”. Conferencia dada en

en su propio cuerpo le sigue un segundo cierre mucho más importante para la historicidad del Dasein ya que al cierre del alma o espíritu individual, singular, único, en su propio (*eigen*) cuerpo le sigue una fusión e identificación espiritual metafísica-y-política-de-el-cuerpo-propio-de-cada-Dasein-en-el-cuerpo-de-el-Volk-en-su-Estado. Y de la misma forma que el alma o espíritu o yo han dejado de ser una posibilidad de fuga trascendental y de apertura a lo otro, del mismo modo el *Volkgeist* de la hermenéutica de la facticidad histórica del Dasein se encamina, ya desde los años 20, a lo que agudamente Esposito denominó recientemente como “el cierre del cierre” (pp. 222-30).

Se trata, como hemos investigado en otro lugar, de lo que denomino como “el giro gótico nórdico-germánico” contra la filosofía moderna que, a su vez, viene de la interpretación judeo-cristiana del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ como “palabra”, “asamblea”, “argumento”, “lógica” y por lo que su ontología tiene al espacio como categoría fundamental porque *lógos* implica una acción comunicativa entre personas que hablan y discuten precisamente en el lugar sagrado de la crítica: el $\alpha\gamma\omicron\rho\alpha$. Todo lo contrario a la pluralidad del *logos* que no es un *a priori* vacío de contenido sino la resultante espacial discursiva de la pluralidad ontológica misma, en dirección opuesta, frontalmente opuesta, al paradigma moderna de la subjetividad e intersubjetividad: Cervantes, Montaigne, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Montesquieu, Diderot, Voltaire, Kant, Stuart Mill y, en parte, Nietzsche, entre otros, el giro gótico nórdico-germánico plantea su ontología como el re-plegue de la identidad sobre sí misma. Esta identidad es anti-monadológica no porque carezca obviamente de armonía preestablecida y su “lucha por el ser” la plantee, como hizo Heidegger en “Europa y la filosofía alemana”, en tanto “aniquilación” del otro no-esencial; sino porque se despliega hacia dentro. Esta ontología y esta política del Ser quiere encastillarse (la metáfora no es casualmente feudal) en su ser mismo, en su puro ser mismo. Por lo que volvemos a conectar, desde un radio de acción más amplio y profundo, la hermenéutica de la autenticidad heideggeriana con la biopolítica del nazismo de corte inmunológico. Al respecto la tesis de Esposito tiene un antecedente muy clarificador en el trabajo

Roma en 1936. Tenemos una excelente traducción al español de Breno Onetto en internet: “Heidegger en castellano”. En alemán se encuentra en la *Gesamtausgabe* [GA], Band 2 (1993), pp. 31-41.

de Günther Anders titulado “Heidegger, esteta de la inacción”. Esto no quiere decir que el ex discípulo de Heidegger tematizara como tal la biopolítica en la ontología heideggeriana; pero sí señaló de forma extraordinariamente temprana la “mezquindad” del ser sí mismo heideggeriano, el ser auténticamente un sí mismo, frente al hombre medio. El adjetivo empleado es de Anders y tiene su razón de ser tanto en la “automutilación” del ser humano que exige esta “filosofía de la vida hostil a la vida” como en la posibilidad que deja abierta esta tarea de autenticidad respecto a si cabe suprimir esa medianía (2008, pp. 65-11).

En *Ser y tiempo* el espacio público intersubjetivo de la fenomenología y de la democracia quedan destruidos en aras de un cierre ontológico estatutizador, cuya noción de Estado, a su vez, no es otro que el de Estado étnico de la comunidad auténticamente alemana. Así quedó definido en 1927 este existenciarario “destino común”: “Con este vocablo [destino común, *Geschick*] designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo” [cursivas en el original] (2003, p. 400).

Volk y Gemeinschaft son los existenciararios previos al Dasein, es más, el ser-aquí única y exclusivamente se desvela como perteneciendo al Volk. Esta pertenencia, cuyo origen está en el pre-romanticismo alemán como búsqueda de una pura tradición perdida así como la vuelta a unas raíces “populares” que, por culpa de la modernidad —común denominador entre Herder, Heidegger y Gadamer—,⁴ este sentimiento de pertenencia a la patria de origen, Heimat, Vaterland, está a punto de desaparecer al entrar en contacto “la nostalgia secreta del alma alemana” (la frase es de Levinas en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, 1934) con la reflexión crítica del concepto cuya tarea es, en palabras de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, analizar a fondo aquello precrítico, antimoderno, en donde aspira a situarse para siempre el alma o espíritu basado en la autoidentidad del yo= yo. Es desde esta autoinmunización ontológica del ser auténtica alemán en su comunidad o Volk desde la que Heidegger sueña una nueva identidad para la Alemania de la derrota de 1918. Un nuevo ser que de ninguna forma pudiera conectarse a las ideas filosóficas y políticas del

⁴ Dos investigadoras mexicanas han llevado a cabo, al respecto, una inapelable investigación de las profundas conexiones entre la hermenéutica alemana y el nacionalsocialismo (Orozco, 1995).

mundo moderno ya que el resentimiento cultural y político ante la victoria del mundo civilizado le impedía tomar conciencia alguna de la realidad del mundo moderno. La ontología heideggeriana era, pues, un callejón sin salida para el pueblo alemán. O dicho en términos más heideggerianos: al Volk alemán para ser lo suficientemente auténticamente alemán sólo le quedaba una salida: la “vuelta” al origen, ese sueño metafísico (en el sentido del estar siempre, los 365 días del año y el resto del Eterno Retorno interrogándose “¿Por qué hay Seyn y no más bien Nada?”) y patético de la autoidentidad acorazada que provocará el cortocircuito de la más elemental prudencia política. La huida hacia el abismo que defendió Hitler en su plebiscito de 1933 gracias a lo que Alemania salía de la Sociedad de Naciones tenía un fundamento ontológico con la salida de Heidegger de la filosofía moderna y su instalación en un nuevo naturalismo de carácter existencial-histórico: o Todo o Nada.

Volk= Staat era la salida pensada por Heidegger para la Alemania de la derrota. Contra la derrota del origen más origen si cabe. La salida se constituye ontológica y políticamente como un cierre sobre sí mismo, sobre el pasado que ha degenerado la modernidad y la decadencia de Occidente. La *Kehre* o “vuelta” que propone Heidegger desde el paisaje de la Selva Negra hace de conciencia para muchos miles de alemanes completamente desorientados tras la caída del III Reich. Y, bien mirado, ahí puede estar la razón de que *Ser y tiempo* fuera un éxito para su época como si el ser auténticamente alemán fuera realmente para la muerte. Pero esta estructura existencial tan patética y pedante de pose académica y tonalidades tan lúgubres en donde Dioniso (y la risa, y la hermandad, y la amistad, y los afectos, y el cuerpo, la sexualidad, etcétera) relumbra por su ontológica ausencia, pero estos existenciaros, decía, se van haciendo cada vez menos “ideas” (si es que alguna vez estuvieron dentro de la teoría) para desvelarse como “fuerza” [*Kraft*] propia que da el origen-epicentro de un pueblo racial. Es en este contexto en el que el análisis del ser se hace deudor absoluto y enteramente “encadenado”⁵ del pasado o herencia o “bienes patrimoniales” –tal y como traduce sin el menor escrúpulo científico filológico

⁵ Emmanuel Levinas: *Algunas reflexiones sobre el hitlerismo*, pp. 7-21. Al tratarse de un breve ensayo cito todo el texto. Su discípulo Miguel Abensour sí hace un análisis pormenorizado en la segunda parte de este libro: *El Mal elemental*. FCE. México, 2006.

el término griego ουσια (Heidegger, 2000) que desde la situación hermenéutica de la “existencia” se conocía como “sustancia” y, por ende, era una categoría universal del pensamiento ο λογος. La razón ontológico-hermenéutica de que Heidegger entienda su hermenéutica “teoría de la verdad” existencial como “repetición” [*Wiederholung*] del origen del *Dasein*.⁶ Lo que, a su vez, nos aclara el significado ontológico-nacional o “nacional-esencialismo” con el que acaba de rebautizar Henri Meschonick el “pensar” [*Denken*] heideggeriano, que late como intencionalidad plenamente cerrada del *Dasein* en su Volk al definirse, como hemos visto, el destino común no como una elección que hacemos entre todos, y con bastantes conflictos e imposibilidad de una síntesis absoluta o palabra última del origen; sino que es la voz del pasado lo que habla por nosotros. Y, de ahí, que Heidegger afirmara también en el cap. 74 lo siguiente:

Con esta palabra [destino, *Schicksal*] designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido [cursivas en el original] (2003, p. 400).

De esta forma el carácter existencial de la muerte “sella” (*Prägung*) la finitud y el modo propio (*Eigen, Eigentlichkeit*= en propiedad exclusiva) de existencia que tiene el *Dasein-Volk-Staat* (§77). El pueblo alemán, según Heidegger y como cualquier investigador puede comprobar al releer *Ser y tiempo* desde el final hacia delante, no sólo tendría en patrimonio (ουσια) exclusivo la existencia sino también la muerte. El Volk no toma conciencia de la muerte como si fuera un suceso de la naturaleza humana o de la vida humana que todos compartimos; sino lo que sella la diferencia ontológica entre, §9 de *Ser y tiempo*, el existencial alemán *Existenz* y ese otro modo de (no) existencia que calificó Heidegger con el latín *existentia*. Una cosa es “ser-aquí” y otra, radicalmente incompatible con la primera, “estar-ahí” [*Vorhandenheit*] como Polonia. ¿Qué diferencia a la *Existenz* alemana de la subhumana *existentia* moderna?: la “falta de suelo” —*Bodenlosigkeit*, cap. 77—, que tiene el pensamiento moderno a partir del giro copernicano y su

⁶ La obra de Martín Heidegger que más espacio dedica a esta teoría de la verdad como “repetición” del origen es *Introducción a la Metafísica*.

consecuencia nietzscheana del “Dios ha muerto” que coloca al hombre desde el Renacimiento ante una mar infinita y a la vida transformada en una “X”, en una incógnita que nos anima desde dentro del mismo $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ a la pasión infinita por el conocimiento ya que, después del cierre geocéntrico y escolástico sobre el mundo y el hombre, cabe anunciar una nueva buena: que la vida, el mundo, admite desde sí mismo una infinitud de interpretaciones... hasta el punto de que la mar, el océano del universo, nunca había estado ahí delante con un horizonte tan infinito.⁷

El capítulo 6 de *Ser y tiempo* se titula “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”. Si Derrida y Vattimo hubieran leído esta obra como les indico, de atrás —que es el “origen” y “suelo” (*Boden*)— hacia el equívoco inicio del libro con el Dasein como si este existenciario pudiera nombrar aún un individuo, yo, persona, alma o espíritu entendidos como categorías de la filosofía moderna, si estos maestros, y amigo en el caso del italiano, se hubieran tomado en serio la intencionalidad que late en el término alemán *Destruktion*, de seguro que se lo habrían pensado dos veces antes de interpretar la hermenéutica heideggeriana como “deconstrucción” y “pensamiento débil”. A mi juicio se equivocaron al creer que la hermenéutica aristotélica de cuidar heideggeriana o salvar la albergaba pluralidad la de buena intención perspectivas e interpretaciones que es la vida humana y la historia de la filosofía. Pero, hay que volver a repetirlo, *Ser y tiempo* no tenía, ni mucho menos, la tarea de salvaguardar a todos los pueblos como se cree entre los heideggerianos mexicanos —“Por mi raza hablará el Dasein” que escribe Guillermo Hurtado en *Dos mitos de la mexicanidad*—, que suspiran por la tradición auténtica y han conseguido transformar el racismo ontológico de Heidegger en un antecedente hermenéutico de *El laberinto de la soledad* (Habermas, 2001). Lo mismo ocurre con los heideggerianos españoles “autonómicos” e “independentistas” de los nacionalismos periféricos para quienes “la lengua es la casa del ser” tiene una prioridad ontológica frente a la Constitución política democrática, anteponiendo en estos casos un patriotismo lingüístico al “patriotismo constitucional” que reclama Habermas para vivir entre personas diferentes (Habermas, 2001). Tanto en el caso español como en el mexicano (francés o argentino o chileno) la vuelta atrás les obliga

⁷ F. Nietzsche: *La Gaya ciencia*: §124, En el horizonte de lo infinito.

a torcer la verdad histórica a su capricho y a tener que inventar la gran mentira del origen.

Pero todo esto sólo es producto de una lectura de Heidegger absolutamente descontextualizada; y no me refiero a nivel histórico-político, lo que es evidente, sino, menos señalado, a nivel filosófico ya que no han tenido en cuenta las profundas influencias que tiene el conde Paul Yorck von Wartenburg en la crítica del pensamiento moderno como un pensamiento “desarraigado”, sin suelo nacional del origen cuya imagen del mundo y del hombre se debe a la racionalidad judía de orden eminentemente abstracto, universal y cosmopolita. La destrucción de la subjetividad moderna —el “yo”, el “sujeto”, el “alma”, el “espíritu”, la “razón”, la “persona” y... la República de Weimar, era la condición “sine qua non” para reestablecer la auténtica subjetividad del Volk y del Estado étnico. Desde este contexto a nadie debería extrañar, pues, que en el mismo capítulo 6 de *SuZ* que se anuncia la tarea de una “destrucción de la historia de la ontología”, en ese mismo capítulo, Heidegger pueda exigir como parte de la ontología de la temporalidad del Dasein, la “demostración del origen [*Ursprung*] de los conceptos ontológicos fundamentales del pensamiento griego”. El término alemán que re-define en 1927 la tarea hermenéutica de la facticidad histórica del Informe Natorp de 1922 es *Geburtsbriefen*: “certificados de nacimiento”. Sí, es verdad, parece increíble pero lo tenemos en la página 32 de la edición del Fondo de Cultura Económica y en la página 46 de la de Trotta, así como en alemán en la página 22 de la edición Max Niemeyer Verlag. Hasta donde he llegado leyendo ningún especialista ha señalado esta “casualidad” del *Zeitgeist* nacionalsocialista con el espíritu de esta hermenéutica inmunológica. El caso es que en 1933, en el Discurso de Rectorado, menos de seis años después de su obra maestra, el existenciarior Sorge o cuidado ocupa el papel principal en la escena política del III Reich ya que, según Heidegger, la auténtica “ciencia” es la que cuida del acervo patrimonial (la ουσια de 1922: “bienes patrimoniales”) del Volk alemán; en otras palabras, por encima de las ciencias de la naturaleza tienen que estar las ciencias del espíritu

cuya “intencionalidad plena” o *Sorge*⁸ consiste, afirmó Heidegger, “en el cuidado de la sangre [*Blut*] y de la tierra [*Boden*]”.⁹

3. Acercamiento fenomenológico y biopolítico a la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot Puente

En el tomo II de *La vuelta al día en ochenta mundos* del gran fenomenólogo argentino Julio Cortázar leemos lo siguiente:

Si conocer alguna cosa supone siempre participar de ella en alguna forma, aprehenderla, el conocimiento poético se desinteresa considerablemente de los aspectos conceptuales y quitinizables de la cosa y procede por asalto e ingreso afectivo a la cosa. Lo que Keats llama sencillamente tomar parte en la existencia del gorrión y que después los alemanes llamarán **Einführung**, que suena tan bonito en los tratados [negitas en el original] (p. 173).

La hermenéutica analógica no está obsesionada ni con el mito de la identidad, ni con las mistificaciones de las diferencias. Para Beuchot el texto no es un objeto de culto ni un pretexto para hacerle decirle al autor lo que jamás hubiera dicho. Una hermenéutica potable no tiene más remedio que ser sutilmente analógica si es que quiere hacerse cargo del texto del mundo. Un texto que, además de estar escrito en caracteres matemáticos, también lo escribe la carne convertida en sujeto y objeto de nuestra trama narrativa. Todos somos, en alguna medida, parte del texto del mundo.

Esta “polisemia” de *Lebenswelt*, esta infinita riqueza de pluralidad, es el fundamento ontológico y ético de una hermenéutica que, a la vez que “interpreta”, nos “traduce” y construye puentes entre las diversas orillas. El hermeneuta analógico se sabe parte de un diálogo infinito sin fronteras; de forma que el rigor ético interpretativo se constituye fenomenológicamente en calidad de imperativo categórico: forma parte de un fin en sí mismo. Y si se destruye puede que desaparezca no sólo la intencionalidad del autor sino el autor mismo. ¿Acaso significa

⁸ La obra de juventud en la que de forma más clara transforma Heidegger la “intencionalidad de la conciencia” en “intencionalidad plena” o *Sorge* es el Informe Natorp de 1922. Esta plenitud del ser lo es contra la falta de suelo del “Pienso, luego existo” cartesiano de carácter universal.

⁹ Los llamados *Escritos Políticos* de 1933 y 1934, no son, como suele creerse, una invención de los antiheideggerianos; sino que se basan en el volumen 16 de la *Gesamtausgabe*. Cfr. F. Fédier: *Heidegger. Ecrits Politiques 1933-1966*, Gallimard, Paris, 1996.

otra cosa la quema de libros por parte de la Inquisición española y del nazismo?

Por esta razón es que debe imponerse cierta *φρονησις* o “prudencia” que exige todo diálogo e intercambio de ideas. En efecto, la interpretación de un texto no puede darle la espalda al “contexto” desde el que brotó; si se menosprecia su contexto es porque lo que alimenta el espíritu del intérprete no es la de salvar la vida o la historia, recrearlas desde nosotros mismos, sino su desaparición parcial o total. La hermenéutica analógica pertenece, entonces, a ese marco teórico en donde la historia de la filosofía tiene que ver no con “fuerzas” sino con “ideas” y, a su vez, anuncia de forma implícita una biopolítica que afirma normas desde la vida. Es más, al ser una biopolítica analógica de *τελοζ* universal e infinito puede señalar las diferencias desde sus vasos comunicantes, “sustancia”, exactamente lo contrario de lo que persigue la hermenéutica inmunológica del origen de la ontología heideggeriana del *Dasein= Vollk*.

Creo que podemos decir que este *Tratado* reconstruye el daño que en el siglo xx han ocasionado a la vida tanto el lenguaje totalitario comunista del cuerpo abstracto como el lenguaje *völkisch* del totalitarismo nazi. Pero, a mi juicio, el hecho bio-bibliográfico de que este Tratado de hermenéutica no cite —ni para bien ni para mal— a Heidegger nos señala, sin necesidad de psicoanálisis, que así como la ontología del filósofo nazi rompe el *continuum* de la vida y de la historia, la “analogía” vuelve a tejer pacientemente las tramas del texto hecho carne (*λογος* para san Juan) del mundo que se habían destruido por el mestizaje cultural y existencial del ser. Es contra éste mestizaje del ser hebraico-greco-latino-cristiano-moderno por lo que se escribe *Ser y tiempo*. Y ante el panorama hermenéutico en el que vivimos la voz de Beuchot, este filósofo y dominico mexicano, se alza con valentía para restituir a la “sustancia” a su orden prioritario humanista, defendiendo una hermenéutica que no venga a seguir ahondando en nuestras diferencias y canalladas ni en nuestros igualitarismos igualmente asesinos que se han padecido política y filosóficamente en el siglo xx.

Ahora bien, la “hermenéutica analógica” implica la existencia de la “pluralidad” de la *polis* en la misma medida en que Aristóteles, frente al “univocismo” reductivista de las almas a las tres almas bien diferenciadas de la República de su maestro, había fundamentado su virtud

política esencial, la “prudencia” entre fines y medios, en una ontología de la contingencia de los asuntos humanos. Por lo que no es de extrañar que Beuchot quiera –es mi idea interpretadora principal– una hermenéutica de los textos haciendo hincapié, es verdad que de forma oblicua, en el olvido manifiesto de Heidegger cuando en la década de los 20 interpretaba “audazmente” desde su “fuerza” [*Kraft*] interpretadora el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* despreciando olímpicamente la importancia de la “prudencia” para el Estagirita.

Son dos políticas hermenéuticas completamente opuestas; aunque Beuchot intente analogizar este trasfondo heideggeriano desde Gadamer.¹⁰ Creo que ahí tiene la hermenéutica analógica un escollo filosófico muy importante. De la misma forma, como afirma Beuchot, que no todas las interpretaciones valen lo mismo; de igual medida, pero desde la prioridad kantiana de la razón práctica sobre la razón teórica, el intento cordial de la analogía tiene que poner una barrera (que sólo puede venir de la objetividad de la “verdad histórica”) frente a los abusos actuales hermenéuticos gracias a lo que se disuelve la diferencia entre “víctima” y “verdugo”.

Una hermenéutica que se declara abiertamente analógica no va a gustar a los nacionalistas porque la analogía, decíamos, traza puentes entre las dos y ochenta vertientes de nuestras vidas. Este *Tratado* no sirve como manual de, para decirlo con Amin Mahlouf, “identidades asesinas”. Al revés, la “empatía”, *Einfühlung*, nos anima a salir de nosotros mismos y participar afectivamente de la realidad de otra persona. Se trata de un esfuerzo metafórico, alas como abismos, mediante el que nuestro cuerpo se espiritualiza hasta en las uñas para acudir a la cita del texto, ya sea una cita a ciegas o académica, y ponernos a tomar café, echar un puro en mi caso, platicando con ese “alguien” que nos interpela desde el siglo IV antes de Cristo o desde la última novela de Javier Marías.

Desde mi punto de vista, y recordándoles que sólo he tematizado los dos primeros capítulos de este tratado, el fundamento ontológico, ético, político y estético que se ha dado a la hermenéutica en su

¹⁰Mauricio Beuchot: *Tratado de hermenéutica analógica*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Editorial Itaca, México, 2005. En algunos aspectos me he guiado por el excelente trabajo de Jacobo Buganza: *Ensayos sobre hermenéutica analógica*. RIHB/Editorial Torres Asociados, México, 2012.

cruce vital, ¡“la cita” con los otros!, como esencia renovadamente humanista del Juego del mundo, nos devuelve la confianza en la filosofía y tanto frente al modo de citar que tiene el rigor mortis académico como a la disolución del autor con la que proceden temerariamente posmodernos y relativistas. Así, cuando en la p. 24 se recalca que hay que “respetar al autor” y que “el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor [porque] ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra”, este autor se une a esa larga lista de autores modernos y antifascistas que van desde Husserl a Ortega y Unamuno, de Merleau-Ponty a María Zambrano, de Georges Canguilhem a Simondon pasando por Roberto Esposito, unidos, por encima de sus diferentes áreas de conocimiento, por una misma intencionalidad de la conciencia filosófica liberal humanista: deshacer todos y cada uno de los “cierres” anti-filosóficos creados en el siglo xx como parte sustancial de la violencia metodológica.

En el marco histórico de la hermenéutica construido por Heidegger todos estos males y catástrofes se reducen a uno: la mística retórica de la “violencia” como fuerza espiritual necesaria de una teoría ontológica de la cultura para la que en el principio no era el λογος sino la acción, la fuerza y el ciego poder.

Una hermenéutica que vive entre varias lenguas como pez en el agua, que traduce al otro para que se nos aparezca la buena, jovial y misericordiosa ἀληθεια como des-velamiento de los otros de los que participamos afectivamente, que vive de forma analógica, empática, la vida del Logos que va desde los conceptos fundamentales de la Filosofía política a los huevos rancheros, de Bach a Chavela Vargas, del desierto del Sáhara al Mediterráneo tangente de Málaga, es una hermenéutica que ha rebasado la nostalgia y melancolía pre-moderna y romántica de *El laberinto de la soledad*. Esta hermenéutica no se antepone a la pluralidad de la vida del texto que entre todos vamos escribiendo y rescribiendo con no pocas tachaduras como en la Escuela.

Por último. Encuentro un aire de familia entre el *Tratado de hermenéutica analógica* y *Las fuentes del yo* de Charles Taylor (1998). Me explico. La identidad, nuestras identidades como personas, puede construirse de dos formas; una es la que llamaré identidad fundamentalista, todo un paradigma antimoderno, antisubjetivo, gracias a la que el yo responde *ipso facto* a una determinada y unívoca tradición, sea cual

fuere, laica o eclesiástica. Esta fuente del yo y del nosotros es de orden esencialista: prima a la Idea o bloque por encima de lo particular y concreto de cada vida humana. En este paradigma se confirma el cierre ontológico del ser sobre sí mismo, “el cierre del cierre” del que habla Esposito pero haciendo hincapié en el dogma-círculo de un mundo circundante que se blindó a sí mismo desde sí mismo contra lo otro. Este paradigma es monocromático, monotoneista y monológico. Y, políticamente, está, ontológicamente, contra la democracia liberal o perspectivismo democrático. Mientras que el siglo XXI alumbra, en la estela de una modernidad que aún no es, que no podrá ser como lo supusieron Hegel y Marx (y Stalin): sólo lo racional es lo real, porque la realidad del mal nos obliga a volver de forma infinita a Kant, al Kant de la eterna diferencia entre fenómeno y noúmeno, al Kant de la Dialéctica Trascendental como horizonte infinito del Logos-Mundo (Husserl, Merleau-Ponty), mientras que hay una segunda opción ilustrada siglo XXI de construir nuestra propia identidad tal y como el pintor va utilizando los colores de su paleta y pintando un autorretrato cuyo rostro y expresión han surgido, milagrosamente, del marco infinito que late en la conexión entre los colores. Lo mismo puede ocurrir con la música. De tan sólo siete notas podemos construir una música infinita. Pues bien, ¿por qué no aplicar este paradigma de extraordinarias inter-conexiones para ir construyendo nuestra mismidad con la ayuda de elementos distintos a los de nuestra propia cultura e historia? Al modo como el pintor juega con la multiplicidad implícita que late en su paleta, nosotros podríamos hacer el esfuerzo del *Sapere aude!* en plena revolución siempre penúltima de la ciencia y técnica del conocimiento global, intercultural, intercomunicativo, en el que, al menos en Occidente, ya estamos “arrojados”. Gracias a la posibilidad real, no sólo de ficción, de salir y entrar en una cultura con el ánimo de aprender algo nuevo para uno mismo, un ritmo, una oración (otro tipo de ritmo), una comida agradable, un vino generoso, una amistad bilingüe y un amor apátrida, un amor hacia las personas por encima del Estado nacional (Habermas), ahora tenemos la oportunidad que nunca tuvieron los sofistas: conversar con todo el mundo a través de internet. Nunca habíamos tenido tan cerca al otro.

La primera manera de construir el yo es la univocista y heideggeriana; aquella identidad que te encadena a la repetición de tu propio

origen y procedencia; §74, §75, §76 y §77 de *Sein und Zeit*, propia, pues, de una hermenéutica inmunológica. Mientras que la segunda es propia de la HA, de la hermenéutica analógica que, por encima de las diferencias, aún teniendo en cuenta la diferencia, traza puentes para salvar ese abismo insaciable de poder que se va gestando ontológica y políticamente en el solipsismo. A partir de ahí le propongo a Beuchot que incluya en su firma de autor a su madre: Puente. Tal vez ahora se entienda mejor por qué Albert Camus, en plena Resistencia francesa contra la ocupación de Francia por los nazis, afirmó que entre el estado y su madre elegía a su madre como puente para la vida en libertad.

4. Hermenéutica analógica y hermenéutica débil: el malentendido

Escribo ahora en base a la lectura parcial del libro de Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco Gómez titulado *Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil* “A pesar de las divergencias” (p. 11): así plantea Beuchot Puente su diálogo crítico con Gianni Vattimo. Y ese va a ser nuestro *leit motiv*. Hay muchas analogías entre el pensamiento débil y la Hermenéutica analógica (HA). Hay un equívoco y, a la vez, unívoco conflicto que hermana, en parte al menos, a ambos filósofos contemporáneos: una visión de la modernidad un tanto unilateral, roma, centrada exclusivamente en el positivismo. Es posible rastrear en los dos autores una crítica a la modernidad demasiado esquemática, simplificada, mutilada —muy especialmente en el caso de Vattimo. Es lo que el propio Beuchot Puente dice de la modernidad en la que piensa el posmoderno italiano: “la modernidad sostuvo un concepto de razón monolítico” (p. 11). Pero ¿de qué modernidad se habla? ¿Era monolítica la novela de Cervantes *El Quijote*?, ¿eran monolíticos los *Ensayos* de Montaigne?, La razón del errante Spinoza era una razón “fuerte” como suponen uno y otro hermeneuta? ¿Qué se entiende por “metafísica occidental”? (p. 12). Se tiene la impresión de que se trata de una modernidad arreglada para ser vapuleada desde la tesis que afirma que la modernidad no tuvo en cuenta las diferencias y que todo fue mecánica y uniformización técnica del trabajo en los talleres y fábricas visitados por Marx en el Londres del siglo XIX.

Esta atalaya de interpretación antimoderna parece tender un puente entre Vattimo y Beuchot cuyo mapa conceptual conocemos: Nietzsche, Heidegger y Adorno. Aquella razón monolítica habría llegado a

su fin, “Dios ha muerto”, y el sujeto y la verdad representacional han de dejar paso al “expresionismo” de las “vivencias” si yo. Gadamer en *Verdad y método* sólo tomaría en cuenta la *phrónesis* o prudencia de la *Ética a Nicómaco* para equilibrar la interpretación “fenomenológica” llevada a cabo por Heidegger de la *ousia* aristotélica.

Ya no hay texto, ni sujeto, ni objeto. Así, pues, la razón se retira, diríamos, para dar paso al “pensamiento débil”. Pero, en nuestra opinión,¹¹ y según estas coordenadas filosóficas, el padre o abuelo filósofi-

¹¹“La filosofía de Schopenhauer es una imparable resta ontológica que llega hasta la nada. Razones no faltan; nadie como este autor ha señalado la radicalidad del mal. Tanto las ‘almas atormentadas’ como los ‘diablos atormentadores’ se deben a una misma voluntad de vivir. ‘Vida’ significa injusticia, crueldad y sufrimiento. No es menos cierto que tampoco se escatima pólvora a la hora de criticar la explotación; bastaría recordar el pasaje sobre el trabajo en las fábricas de tejidos ‘donde las personas son atrapadas desde los cinco años, primero 10 horas, después 12, hasta 14 horas ejecutando el mismo trabajo mecánico’, para concluir: ‘He aquí lo que se llama comprar caro el placer de respirar’. Las reducciones del ser comienzan ahí. Como el origen del mal está en la pluralidad de focos de apetencia de poder que, engañados, ignoran el fondo metafísico de su igualdad, se construye una escala de valores que impele desde la ‘virtud’ a la ‘estética’ para triunfar en el ‘ascetismo’ porque aquéllas no desindividualizaban bastante. Esta solución ‘nihilista’ venía a ser, precisamente, la finalidad real de la vida: la insuperable maldad y la reflexión que ella origina muestran la razonabilidad del dejar de ser. La contradicción de esta filosofía (otro día hablaremos del piadoso ascetismo del autor al ofrecer sus anteojos de teatro para que se disparara mejor desde su balcón contra las barricadas en los acontecimientos de 1848) está en el oscilante estatuto que se le da a lo individual: mera apariencia. Pero si el mal es tan radical, ¿por qué los individuos son meras ilusiones? Contradicción que gana en interés cuando en su giro nominalista niega rotundamente la pretendida ‘unidad de marcha’ de la historia.

Este problema no es ajeno a la ontología / teología que pretende defender al individuo mediante la idea general de la *ascesis*. Pues toda ascética —decía Nietzsche— significa ‘una crianza para la impersonalidad, para olvidarse-a-sí-mismo’. ¿Será la ‘ontología débil’ la fuente donde los nuevos mandarines de la ascética de la época de la técnica nos mandarían beber para luego redimirnos por el ‘olvido’? Pero lejos está Nietzsche de escapar del dilema. Porque es innegable que desde 1878 y frente a la explotación del trabajador no proponía la debilidad, sino la acción: ‘No eludir la aventura, ni la guerra, y tener preparada para las contingencias más graves la muerte, con tal que cese esta servidumbre indecente, este volverse agrío y rencoroso y subversivo’.

Ahora bien, junto a esto aparece la contradicción que tenía que aflorar desde el mítico origen del mal. Pues, tras exhortar a la ‘rebelión’ y a la ‘salida’ de Europa y hacer de la pérdida del miedo a la muerte (Hegel) el auténtico umbral de la emancipación, acaba afirmando que, además, ¡qué importancia tiene la escasez de la mano de obra. . . si todavía están los *chimos*! Se necesitaría ser nietzscheano de comunión diaria para ocultar estas cosas y poder presentar la cara liberalizadora del vilipendiado Nietzsche. Afortunadamente, G. Vattimo está en las antípodas. Sin embargo, en la radicalidad y sinceridad de tales contradicciones estriba la diferencia irreductible entre discípulo y maestro. Porque el desconsolado, pero noble, anacoretismo al que se somete desde el *Zaratustra* —y que puede confundirse con la pródica de la *ascesis* schopenhaueriana— es fruto de la impotencia a que el fracaso de la idea de Comunidad, nada raro entre los humanistas alemanes, le ha obligado. Desde esa atalaya creyó realmente que ‘el *despreciable sistema capitalista* caerá con sólo *despreciarlo*’.

co de Vattimo no sería Heidegger sino Schopenhauer. Pero tengo razones para dudar sobre esta hipótesis, ya que Vattimo se ha centrado en la ontología y hermenéutica de Heidegger, especialmente *Ser y tiempo*;

Lo que se olvida es que a Nietzsche no sólo lo salva esta bendita ingenuidad, sinotambién su falta de compasión. 'Nihilismo' significa políticamente desvelamiento de las raíces identificadoras, entre razón y dominio, lo que implica que el hombre sea el único animal capaz de decir '¡no!' Por lo que no es el ascetismo, sino esta capacidad para negar, lo que devuelve la confianza en el hombre. Frente al posmodernismo que propone la interpretación del 'final' de la filosofía como el toque de queda para dejar de pensar, acaso quepa reflexionar aún sobre el origen de su propia debilidad en relación, con el ocultamiento radical del proyecto de *subjetividad* de la modernidad.

Kant pensaba en 1784 (Qué significa orientarse en el pensamiento) que el abandono de la máxima sobre la 'independencia' de la razón, renuncia que denominó descreimiento racional, no podía ser histórica ni, por tanto, 'imputable'. Pero la debilidad que hace gala de la llamada 'cura de adelgazamiento del sujeto' ¿no acabará transformando este descreimiento, que sólo debía ser producto 'pasajero' del estado penoso del ánimo humano, en historicismo? Si esto llega a cristalizar la 'tarea' al 'final' de la filosofía estaría bien clara: no se trataría de abandonar un 'criterio de opción' por otro, sino por ninguno. Contra esto se proponía el *Sapere aude*, que no implicaba tanto una autotransparencia social absoluta como valor para llevar a cabo lo que sólo podía ser una tarea infinita. Consciente de la debilidad congénita del hombre —verdadera opacidad frente a todo ideal—, se nos insta a que tengamos resolución para servirnos de nuestro propio entendimiento contra la 'pereza' y la 'cobardía' que anclan en la 'minoría de edad'. Y no caben dudas hipócritas. El 'uso público' de la razón tenía para Kant a los mismos detractores que en el 'final' de la modernidad: el militar, el banquero y el pastor para quienes podemos 'razonar' de todo lo que queramos, pero siempre que se acabe obedeciendo. ¿Cómo explicarles a éstos la postura 'debilista'? ¿No se está confundiendo nuestra general falta de ánimo con la necesidad urgente de desarticular del todo el proyecto de la Ilustración? ¿Es de extrañar, como comentaba Habermas, que los neoconservadores reclamen la necesidad de una política orientada a quitar la espoleta del contenido explosivo de la modernidad cultural? Lo que había comenzado como una oportuna crítica a la subjetividad del modernismo academicista está acabando en un desmantelamiento de la subjetividad e individualidad frente al sino de la técnica. Por ejemplo, las posmodernas teorías sobre la escritura que con el ánimo de entrada de reconducir el tema de la relación ontológico política de la multiplicidad /unidad, fragmento /todo, hacia una liberación de la escritura frente a la momificación del concepto, puede concluir en que todo es Gramática-de-la-máquina-de-escribir-de-El-Corte-Inglés. El autor ya no es autor, ni el lector es ya lector. Vale. Pero mientras alcanzamos un nuevo tipo de subjetividad, no sólo para leer, sino para vivir, el mundo tecnocrático anda frotándose las manos: ahí tienen el sustituto de la ilustración que andaban buscando, perfecta adecuación para la abstracta uniformidad que se impone. ¿No tiene esto relación con la llamada —justamente al levantarse acta de la defunción de la modernidad— hacia el ascetismo y la desindividualización? ¿Y qué decir del socialismo (posmoderno) que remite a la eterna paciencia (¿de quiénes?) para resolver los conflictos? Es por lo que pienso que la 'ontología débil' potencia la realidad social del mal que, conocedora del nihilismo piadoso del 'final' de la filosofía (a mí me suena que Nietzsche pedía desesperación antes que resignación), se atrinchera de nuevo entre la apocalíptica imposibilidad de ir construyendo una sociedad más razonable y nuestra propia renuncia.

Y estoy convencido que nadie menos que un profesor tiene derecho a jugar con las apologías de la desesperación. Se puede ofrecer la otra mejilla. Siempre y cuando, como explica Borges, no nos mueva a ello el temor". Julio Quesada: "Posmodernismo y debilidad". *El País*, 25 de junio de 1987.

y, a su vez, es desde este “legado” existencial-histórico aparentemente neo-humanista desde el que surgen las divergencias más profundas entre HA y la hermenéutica débil (HD).

Creemos que existe en la interpretación posmoderna de Heidegger un error de bulto. No quiere esto decir que nosotros tengamos las llaves del reino de la verdad; pero sí anhelamos saber la verdad. Esta verdad o, mejor, esta “teoría de la verdad” como des-velamiento, *alétheia*, des-ocultamiento de lo “encubierto” por una mala o “impropia” o “inauténtica tradición” de la interpretación del ser hebraico-latino-cristiano-moderno, ha traído como consecuencia un error. La traducción que suele hacerse de lo que en *Ser y Tiempo* aparece como “falta de fundamento” [*Bodenlosigkeit: Ser y Tiempo*, §6 y §77 —por ejemplo—] hace creer a la posmodernidad de Vattimo y Derrida en la tesis de que la superación de la metafísica del sujeto apuntó, final de la filosofía moderna, a una metafísica sin subjetividad alguna, puro Nihilismo. Hoy sabemos que esta interpretación no se sostiene porque lo que lleva a cabo Heidegger es una transformación o cambio de una subjetividad individual por una subjetividad colectiva o comunitaria en el sentido de “comunidad” [*Gemeinschaft*]. No es que ya no haya “sujeto” o “subjetividad”; sino, más bien, que el centro de gravedad del ser se ha desplazado de lo individual-concreto, la conciencia, yo, o persona, al Volk, a la comunidad del pueblo. Lo tenemos en la última parte del libro: §74, §75, §76 y §77.

Si leemos *Ser y tiempo* quedándonos exclusivamente con la analítica del Dasein, ser-aquí, a modo de un individuo, sujeto o persona —lectura equivocada porque lo prohíbe, precisamente, la “destrucción” de las categorías de la filosofía moderna como, y cito, “yo”, “individuo”, “sujeto”, “alma”, “espíritu”, “razón” y “persona” (§6)—, dejamos fuera el legado comunitario-nacional al que, frente a la *Aufklärung*, el dasein está encadenado desde el “origen” [*Herkunft*]. Es el peso de la tradición lo que, ahora, sustituye al “Pienso, luego existo”. Heidegger desarrolla, entonces, un nuevo tipo de subjetividad, o hace renacer un nuevo tipo-mito de subjetividad que es el mito del origen del *Fasein* en su Volk. Es la historicidad de los “pueblos históricos” el sujeto de la historia y no un vector abstracto, Trascendental (kantiano, hegeliano, marxista) a su “propio” e “irreferente” fundamento. Pero al traducir y al interpretar, pues toda traducción es ya de por sí una decisión in-

terpretativa, el término alemán Boden como “fundamento” seguimos la estela de la que Heidegger se quiere desmarcar por completo: ni idealismo, ni materialismo; sino existencia pura.

En efecto, la traducción de Boden por “base” que hizo José Gaos todavía podía acercarse más a la verdad de la traducción que no es otra que “falta (o ausencia) de suelo”. Heidegger ya no estaba soñando con un mundo teórico, abstracto, sino con la existencia o Dasein, ser-aquí. Él mismo, y siguiendo literalmente al conde Yorck von Wartenburg (§77), estableció una diferencia ontológica entre existencia auténtica o *Existenz* y existencia inauténtica o *Vorhandenheit* que suele traducirse como “estar ahí”. Sin embargo, la diferencia ontológica no justifica las interpretaciones de Vattimo ni la de Derrida. No ha muerto, ni mucho menos, el sujeto, sino que ahora se des-vela o se des-oculta en su nueva realidad existencial histórica: el ser es el Volk y se supone que todo Volk tiene un Boden, un suelo desde el que se yergue el Dasein= Volk= Staat [§74 y §77).

El malentendido posmoderno está, pues, servido con esta “ausencia de fundamento” (que Beuchot señala en las páginas 14 y 15) que ha dado pie, erróneamente, a una aparente “retirada” de la fuerza en aras del “pensamiento débil”. Para nada. Heidegger lleva a cabo una apuesta por la fuerza pero no por la fuerza de la argumentación, sino por el poder [*macht*] del Boden que, desde el Discurso de Rectorado, se transforma en *Blut und Boden* [sangre y suelo o tierra) como consecuencia de una lógica existencial implacable con el otro.

A su vez, la interpretación de que la ontología de Heidegger ya no es rígida gracias a la interpretación de Vattimo carece de fundamento. La razón de esto se genera en confundir (algo que hicimos casi toda una generación) la “des-rigidización” del sujeto con lo que realmente Heidegger decía: “des-arraigo”, “falta de suelo [*Bodensolosigkeit*] del sujeto moderno”. Y tenía razón, contra los posmodernos, ya que, en efecto, el sujeto cartesiano, el sujeto lockeano, el sujeto spinozista, el sujeto kantiano y el sujeto hegeliano-marxista, son sujetos cuya subjetividad no está en su origen nacional, sino en su destino universal.

Jacques Derrida se equivoca, también, al presentar un Heidegger “deconstruccionista”. La ontología de *Ser y tiempo* no viene a deconstruir el sujeto, el alma, el yo, la razón y la persona; sino a destruirlos. El término alemán, *Destruktion*, que se utiliza desde el Informe Natorp

de 1922 no deja lugar a la menor duda: la intencionalidad de la conciencia ha sido sustituida por una conciencia, al parecer, más grande y profunda, la “intencionalidad plena” o *Sorge*, cuidado de la existencia o *Dasein*. La filosofía, la ciencia, ya no obedecen a un criterio teórico de una “teoría de la verdad” como la que se cumple en Platón, Aristóteles, san Agustín, Descartes, Leibniz, Hume, Kant o Hegel. Heidegger destruye el fundamento teórico del Círculo de Viena —Carnap, Schlick, Neurath... casualmente judíos— al proponer como “fundamento” de la “verdad” la proximidad al fundamento o suelo, la proximidad al “origen”... de Grecia= Alemania.

Ahora bien, para llevar a cabo esta teoría de la verdad necesita Heidegger destruir la República democrática de Weimar. Esta, y no otra, como creyó Vattimo, es la razón del frontispicio de *Ser y tiempo*: “nada de cuentos” del sofista. ¿Por qué? Porque, a juicio de Heidegger, la Alemania de los años veinte estaría en la misma tesitura que la Atenas de Pericles: el sí o no a la democracia ateniense depende de una teoría de la verdad participativa, representacional, subjetiva, con derecho a voto y a veto. Pero, ay, la hermenéutica del logos que está llevando a cabo Heidegger es, nunca mejor dicho, ontológicamente anti-democrática. Nos pone en una disyunción exclusiva: o *Ser* (*Dasein*= *Volk*= *Boden*= *Sprach*= *Staat*) o sistema político deliberativo. De ahí la tesis existencia heideggeriana sobre el mundo de la “opinión pública”, el *Se* o *Das Man*. Es inauténtico porque la libertad de expresión, la democracia, se opone frontalmente a las supuestas prioridades ontológicas y políticas del origen del *Ser*. Todo el §77 de *Ser y tiempo* está dedicado a combatir, a destruir, el mundo construido por los sofistas y Pericles, y de ahí, la lectura im-prudente que llevó a cabo del Libro vi de la *Ética a Nicómaco*.

Para Heidegger —y Vattimo— no hay otro mal que la globalización. Pero por “globalización” entendió Heidegger en la Carta sobre el humanismo “desarraigo” tal y como se deduce, efectivamente, de la teoría de la verdad del Círculo de Viena o de Wittgenstein o de Kant o de Nietzsche, “apátrida”, “hombre moderno” (*La Gaya ciencia*, §377: *Wir Heimatlosen*).

Por lo tanto, el error de Vattimo consiste en creer que Heidegger rescataba a las personas cuando lo que hacía en su ontología era una “autoafirmación” del *Volk* alemán. La comparación que (en Beuchot,

Vattimo, Velasco, p.29 y ss.) Vattimo hizo de “Tiempos modernos” de Charles Chaplin con la crítica a la modernidad que late en *Ser y tiempo* es insostenible a la luz de una lectura contextualizada y más profunda. Daremos un botón de muestra sacado del propio Heidegger.

No existe más que un solo “Estado de vida” [*Lebensstand*]. Este es el Estado del trabajo enraizado en el fundamento portador del pueblo y libremente ordenado en la voluntad histórica del Estado, cuyo sello [*Prägung*] está profundamente en el movimiento nacionalsocialista del partido de los trabajadores alemanes [la traducción es nuestra] (*GA* 16, p. 259).

Pero Vattimo va –¡gracias a Dios!– mucho más allá de Heidegger; tan romo como resentido que le hizo decir al gran heideggeriano Franco Volpi: “Goodbye, Heidegger!” (Quesada, 2013). Gianni Vattimo, un filósofo no sólo elegante sino ética y políticamente comprometido con el más débil y afirma que “La verdad es la caridad” (Hermenéutica analógica y hermenéutica débil). Jamás pudo abrirse Heidegger a esta perspectiva tan integradora y tan antiheideggeriana. Pero ¿por qué anti-heideggeriana? Porque, querido y admirado Vattimo, la caridad no sólo es una vivencia o un sentimiento, sino una acción propia, exclusivamente del ser humano que es el animal de la caridad y la generosidad, capaz de hacer abstracción del “origen” y el “destino” del amor.

5. La Hermenéutica analógica [HA] como Teoría de la acción humana

En nuestra opinión el hecho, decíamos en páginas anteriores, de que Beuchot Puente no utilice para nada a Heidegger cuando construye el paradigma HA le da cierta ventaja respecto de la hermenéutica del pensamiento débil que, siempre a nuestro juicio, implica, paradójicamente, una confusión del propio Heidegger.

La HA no es, como piensa su propio autor, Beuchot Puente, “un instrumento”: “funciona bien como un instrumento interpretativo” (Hermenéutica analógica y hermenéutica débil, p. 20). Obviamente es un instrumento interpretativo; pero su fundamento es ontológico: implica una renovada teoría de la acción humana. Gianni Vattimo lo ha visto al transformar, muy perspicazmente, la hermenéutica analógica en “hermenéutica anagógica” (p. 21 y ss). En efecto, un mero instrumento es

un automatismo de robot; por ejemplo la fiebre es el síntoma corporal de una infección en la garganta que el médico sabe interpretar, también la brújula es un instrumento que nos sirve para interpretar-orientarnos en el mundo y, otro ejemplo más, hay máquinas que, como *Babylon*, traducen automáticamente del ruso al español y viceversa. Pero en ninguno de estos ejemplos está implicado el sujeto, la persona, como tal hacer humano. El médico no es que sea imprudente cuando no toma en cuenta las pulsaciones del paciente, o ni siquiera usa el termómetro. El médico no sabe de medicina, eso es todo. Si al construir una casa no tenemos en cuenta el occidente y el oriente, la arquitectura de la casa puede verse afectada por el desconocimiento geográfico; a su vez, para poder usar-orientarnos en *Babylon* se necesitan conocimientos que no afectan a nuestra moralidad. Mientras que en el caso de HA hay un *a priori* aristotélico-kantiano directamente relacionado con la persona y las otras personas: el *a priori* de la razón práctica.

Únicamente es esta prioridad ético-política la que puede orientarnos en el pensamiento, en la acción humana que no puede ser reducida a poíesis, “producción”, como si un texto, un libro, sólo fuera un mero objeto producido como mercancía. Y sólo a lo puramente objetual o meramente objetivo se le puede aplicar el pensamiento débil así como la desconstrucción derridiana.

Nuestra tesis es que HA es una teoría de la acción humana nada posmoderna pero sí muy contemporánea. Hermenéutica anagógica, ha comentado Vattimo, es la que orienta en aquella orientación cuyo centro de gravedad está en la subjetividad como moralidad responsable. Yo no produzco la fiebre de mi cuerpo, sino el organismo que también soy. No está en el ser de la brújula imantada dejar de mirar hacia el Norte, y para el formateado de *Baylon* el término “vodka” es sinónimo de alcohol y ahí está la razón de ser de que ni la ginebra ni el vodka se congelen en nuestros frigoríficos. La interpretación de un texto, sin embargo, sí depende de mí como ser humano si lo que se desea, en verdad, es interpretar, entrar en comunicación con el otro.

Hay en HA un supuesto revelador que lo convierte en “acción humana”: el hacernos cargo de la “pérdida” que supone toda interpretación y cualquier traducción. Interpretar un texto del siglo IV a de C., por ejemplo, la Oración fúnebre de Pericles implica un acto de condolencia, como la denotación de un “luto”. Pero no porque el tema tenga que

ver con los muertos, caídos, en una de las guerras de Atenas contra Esparta; sino porque, y lo decía Quevedo, siempre estamos escuchando con los ojos a los muertos. Gracias a HA se rompe el objetivismo en el que, a la postre, cayó el propio Derrida, pues su tesis central, des-construcción, es rehén del mercantilismo productivo que quiere criticar. Igual pasa con el pensamiento débil de Vattimo, rehén de la tela de araña que monta Heidegger en torno al Dasein= Volk= Staat, sin no fuera por el milagro subjetivo, humano, demasiado humano, de la caridad. Y hasta el propio Gadamer ha de reajustar las tesis *völkisch* de su maestro Heidegger para abrirse a la “prudencia” como virtud del inter-préte. Este “inter” es la subjetividad moral de la persona y el fundamento último de su soberanía individual como ser humano autónomo. En HA la prioridad no es ontológica: lo que hay; sino lo que debe haber. Esa es la diferencia- convergencia con el pensamiento débil.

¿Identidad?, por supuesto; pero con su diferencia (p. 16). Pero ¿qué es la diferencia? A Beuchot Puente no le interesa tanto la diferencia objetiva como la subjetiva. Me explico. Como antiguo tomista pertrechado en la lógica de Bochenski sabe que la pregunta por el “ser” es ineludible; pero el paso que da en HA lo vincula ya a una determinada tradición aristotélico-kantiana en donde el ser de la lógica deja paso para que percibamos el mundo a la luz, nueva luz, de la contingencia de la que carece el mundo perfecto de la lógica y sus axiomas eternos. Ahora hay algo nuevo bajo el Sol: la interpretación, la aparición de la novedad que relanza a la propia vida abierta y plural hacia un trascendental infinito. Si un servidor, por ejemplo, se maneja mal en lógica no es por imprudente sino por falta de conocimientos lógico-matemáticos. Si en el punto x del río de la Antigua, Veracruz, se necesita de un puente peatonal y otro para vehículos pesados su construcción, su producción, implica una lógica: hacerlo, producirlo, bien. Pero si el constructor, el arquitecto, no utiliza adecuadamente y o z materiales, el puente se caerá con una posible pérdida de dinero y, sobre todo, vidas humanas. Luego el arquitecto era un inmoral; sin embargo, y como nos explicó Aristóteles hace ahora veinticinco siglos en la *Ética a Nicómaco*, VI y VII, ese juicio mora/inmoral ya no depende del conocimiento teórico del que, a su vez, depende la “producción técnica” (o artística), sino de lo que como ciudadano se le supone: *phrónesis*. Los

teoremas de lógicas no se resfrían; pero la gente, los mortales, sí. Esta es la poderosa razón de que el *Estagirita* aprecie como virtud máxima de la polis, y tanto para el dirigente como para los ciudadanos, la prudencia, virtud de orden práctico que hace posible la distinción entre un acto humano y otro que no lo puede ser como el de la construcción de un puente, cosas que también hacen los castores, las hormigas y las arañas. . . por naturaleza.

En Beuchot Puente brilla por su ausencia Heidegger y esto posibilita que HA se inscriba en el legado, decíamos, aristotélico-kantiano de una Escuela de Frankfurt apadrinada teórica y ético-políticamente por Max Horkheimer. ¿Quién? El —a pesar de todo— kantiano, aristotélico-kantiano Horkheimer (*Materialismo, metafísica y moral*).

¿Podemos deconstruir la carne? ¿Es lo mismo deconstruir las meninas de Velásquez, producción de Picasso, que deconstruir el Holocausto como hace Heidegger en la conferencia dada en Bremen en 1949 con el título “Die Gefahr” (“El peligro”)?

Tan sólo la prudencia puede, decíamos, orientarnos en la interpretación: “hermenéutica anagógica”. Interpretar es salir de uno mismo. Husserl, Merlau-Ponty a la vista. Sólo por un acto reflexivo de mi conciencia puedo salir del solipsismo y volverme un ser entre los seres en donde “cabe” la prudencia. A partir de ahí el radio de acción de la prudencia puede tornarse infinito con la propia flecha del tiempo que lanza el arco de la acción humana: ¿y por qué no una hermenéutica ecológica? Pero esto es otro problema en el que no entramos.

Para la HA interpretar es ver entre las gentes. Es relativamente fácil hablar del *Mitsein*, del “ser-con” los amigos, familiares o los propios y auténticos. Pero ¿quién se hace cargo del ser con otros? La “analogía” (p. 16) encierra un proyecto de vida abierta, en continuo devenir, porque se renueva el texto del mundo que no sólo está escrito en caracteres matemáticos, que también es cierto; pero hay más: mis dolores de muela, mi amor y desamor, la pobreza y la generosidad, esa determinada que forma que usted tiene para vestirse, el tono de voz, la forma de amar o de expresar nuestra crueldad, la risa contagiosa, el luto humano, la sequedad de la boca del sediento en medio de un mundo de estrellas de fútbol cuyo traspaso cuesta 100 millones de euros. . . Hay tantísimas cosas que describir que ninguna ontología, ninguna novela,

ninguna interpretación puede dar Fin al acto humano de la interpretación.

No, no es un mero instrumento la HA; sino una teoría del hombre, de la mujer, cuyo ser consiste en interpretar. Pero con un plus ético-político más difícil de encontrar en Nietzsche. La prioridad de la autonomía moral del sujeto es lo que nos puede orientar ante el Nihilismo del “todo vale” o “nada vale”. Ninguna de estas dos tesis, ambas posmodernas, cansadas las pobres, ay, de Occidente, ninguna de estos dos conformismos sirven para orientarnos en el mundo del “entre” las personas. Cada persona vale un milagro. Es la profunda enseñanza de HA: los muertos resucitan. Interpretar es, en efecto, resucitar a los muertos con nuestra propia lengua. A diferencia del cierre ontológico que lleva a cabo Heidegger, un solipsismo peor que el de Descartes, el solipsismo del Volk alemán pero contra el resto de las interpretaciones, contra la posibilidad de que el individuo puede desencadenarse de su tribu, contra esta ontológica im-prudencia se yergue, a pesar del nihilismo flotante universitario, el acto humano del “comprender” no ya a mi pueblo; sino, insisto, al otro, al que no es como yo, al que piensa de otra forma, al otro que también es idéntico a mi en relación al sufrimiento y la alegría, esas conmociones transnacionales de la risa, del luto.

Prudentemente Beuchot Puente comienza por no destruir, sino integrar; tal y como de forma sabia hace el arqueólogo con las ruinas que va encontrando al sumergirse en la historia de los que nos antecedieron. La “analogía” tiene ya su historia y no se puede partir de cero, ni de una cultura jerarquizada sobre otra. No hay propios ni impropios, no hay auténticos ni inauténticos: “todos somos herederos” (Juan Manuel Navarro Cordón). Y porque todos somos herederos de la vida y del mundo-logos, todos acusamos de recibo la “pérdida”.

Beuchot Puente así lo expresó en 2006: el texto “encarna” un “hecho”. Luego no es un mero objeto es, como el propio mundo, un Mundo-Logos, un mundo proferido (pp.16-17) que ahora se memoriza, se encarna en nuestro presente a través de nuestro propio cuerpo(S). Siempre en plural porque pensar, interpretar, no lo hago yo sólo sino conmigo el ancho mundo que soy y me vive entre los demás cuerpos que forman el mundo de mi propia percepción. Yo soy yo y todo lo que he leído.

En la HA hay una metafísica crítica cuyo suelo, a diferencia de lo que hayamos en *Ser y tiempo*, es la conciencia: con-ciencia. Tomar conciencia, orientarnos en la interpretación. El mismo Beuchot Puentes usa términos de la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, así lo comprendo, cuando hace de la hermenéutica un acto humano, exclusivamente humano, mediante el que tomamos conciencia del “límite” y de la “lejanía” (p. 17). Al interpretar salgo de mi ipseidad fáctico-histórica para abrirme a otras lenguas, otras culturas, otras perspectivas, otras vidas embridadas por la misma contingencia de ser, de ser seres humanos. Identidad y milagro de la interpretación. Cada uno de nosotros es un intérprete. Pero éste, transformado en ser humano por las ideas, ya no puede ser una mera repetición del sí mismo.

¿A qué apunta la HA? Anagómicamente la HA anhela tres planos metafísicos que se dan cita, una cita infinita, el cielo puede esperar, a) la *verdad*; b) la *libertad*, y c) la *felicidad* (p. 17). No se trata de la verdad unívoca ni del relativismo nihilista posmoderno. Se anhela la verdad porque no se quiere acabar identificando a las víctimas con los verdugos. Se anhela la libertad que hay inscrita en la pluralidad de los cuerpos-rostros que interpretan y forman parte de la interpretación como Mundo-logos, y se anhela la felicidad porque la verdad de las “asociaciones” (p. 17) no apunta a lo meramente empírico y finito sino a lo espiritual que trasciende todo mundo circundante o inmediatez a la que se le quiere aherrojar a la persona. ¿Qué es si no asociarse sino ir más allá de uno mismo? El alma o espíritu o yo tensado por el arco que forma cada ser humana con el mundo hacia lo que está más allá del cierre ontológico de la finitud.

He aquí, pues, que el Mundo sí tiene sentido. No está huérfano nunca jamás de significado aunque este, en efecto, se nos presenta en “el horizonte de lo infinito” (Nietzsche: *La gaya ciencia*, §124). La HA no sueña con un horizonte cerrado de mundo y acabado. No anhela la presencia plena del ser sino que vive la contingencia a fondo en cada interpretación. No cuida —como si fuera algo únicamente suyo y en propiedad ontológica— el canon de la vida; sino la vida plural, abierta, desbordada siempre por el des-orden de metonimias y metáforas (Beuchot, Vattimo, Velasco, p. 18). No una hermenéutica modelo sino una hermenéutica que se sabe “hacia un nuevo modelo de interpretación” (subtítulo de la obra principal de Mauricio Beuchot) y, por esta

perspectiva filosófica, una hermenéutica no para la muerte sino para la vida. Una interpretación como forma de vida que ya no anhela ni el origen (*Herkunft*), ni el final (*Ende*) del juego; sino el Juego.

Referencias

- Aristóteles, 2003, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid.
- Beuchot, M., 2005, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM/Editorial Ítaca, México.
- Beuchot, M., G. Vattimo y A. Velasco Gómez, 2006, “Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil”, *Colección Cuadernos de Jornadas*, no. 14, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México.
- Heidegger, M., 1974, *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2000, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fránkfort del Meno.
- , 2001, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga.
- , 2001, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M., 1998, *Materialismo, Metafísica y Moral*, Tecnos, Madrid.
- Kant, I., 1978, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 75-89

ISSN 2007-1868

“LA VERDAD ES AQUELLO QUE SIRVE AL PUEBLO”. UNA
APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO ONTOLÓGICO Y AL
SENTIDO POLÍTICO DE LA IDEA DE *COMUNIDAD DEL
PUEBLO* EN LA FILOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER

MIGUEL MORUECO ROMERA

Universidad Autónoma de Madrid

miguelmromera@gmail.com

RESUMEN: En el presente trabajo tratamos de explicitar cómo debería entenderse la aparición de la idea de *comunidad del pueblo* (*Volksgemeinschaft*) o de *pueblo* (*Volk*) en la filosofía heideggeriana y qué significados ontológico y político recibe de un modo explícito o latente.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · comunidad · ontología · ser · temporalidad

ABSTRACT: In this paper we try to explain how it should be understood the emergence of the idea of *community of the people* (*Volksgemeinschaft*) or *people* (*Volk*) in Heidegger's philosophy and what ontological and political meanings receives an explicit or latent.

KEYWORDS: Heidegger · community · ontology · being · temporality

Rüdiger Safranski, en *Un maestro de Alemania*, afirma que Heidegger

logra de nuevo la libre movilidad de su pensamiento cuando ya no quiere colaborar con la obra de arte conjunta de la comunidad del pueblo sino que se dirige de nuevo a las obras de arte y de filosofía. En tales obras, Heidegger podía 'leer' mejor que en la realidad política. Él solo se encontraba en casa estando con la filosofía y con una realidad erigida filosóficamente. Fue una exigencia excesiva a sí mismo el hecho de 'adherirse' al movimiento revolucionario en el plano de una política real. Heidegger pronto volverá a retirarse a los cuarteles del pensamiento filosófico que, comparativamente, son más seguros (1999, p. 309).

Esta bienintencionada pero errónea interpretación de Safranski se basa en lo que llama Emmanuel Faye la “ceguera temporal” de Heidegger. Cesar Moreno, en su ensayo de interpretación de *El origen de la obra de arte* llamado *Última palabra del origen*, afirma que

quizás lo que en el fondo buscaba aquel afán de Heidegger para vincular obra de arte y pueblo era, aparte de apoyar circunstancialmente una ideología —nacionalsocialista en aquel momento—, que la obra procediese de una comunidad (un nosotros primordial).

De este modo tanto Safranski como Moreno coinciden en calificar el compromiso heideggeriano con el régimen del Tercer Reich como coyuntural o circunstancial si no anecdótico. Habría que preguntarse qué hay en el pensamiento heideggeriano, al menos el tramo del camino del pensar de los años 20 y 30, que le permite decidirse e involucrarse con el nacionalsocialismo.

En su discurso inaugural para la “Gran Exposición de Arte alemán” de 1937 habla el Führer así:

He llegado a la definitiva e inalterable decisión de hacer limpieza al igual que lo he hecho en el terreno de la confusión política [...] liberar a la vida artística alemana de la charlatanería [...] las obras de arte que no pueden ser comprendidas por sí mismas sino que para justificar su existencia necesitan de altisonantes instrucciones para su uso dejarán de existir en el pueblo alemán.

En Heidegger habría una motivación, a la hora de abordar el problema del arte, que mantendría ciertas afinidades estructurales a la voluntad del Führer anteriormente expuesta. Heidegger, señala César Moreno, pretende liberar al arte de la estética, “atrapada por la maraña de las vivencias, el gusto, la belleza, los propios artistas, los espectadores, la industria cultural. . .” (2006).

La obra de arte, para Heidegger, no es ni un objeto ni depende de subjetividad alguna para alcanzar la condición artística. Lo que pasa en la obra de arte es un hacer patente los entes, lo que son y cómo son. En la obra acontece la verdad del ser, estableciendo un mundo y manteniendo abierto lo abierto del mundo. La obra de arte ya no tiene atributos que soportar —no es un ente a la mano (utensilio/

instrumento) ni un ente ante los ojos (objeto/cosa)— quedando libre atraer mundo y extraer tierra.

La obra de arte, si es tal, se sostiene por sí misma. Heidegger puede afirmar así:

En el gran arte, que es del único que estamos tratando aquí, el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo con la creación (2003, p. 33).

La creación artística acontece, según nuestro hombre, en la soledad de seres singulares y únicos, y gracias a ellos se lleva a decisión la verdad de la existencia histórica de un pueblo. Félix Duque señala al respecto que Heidegger

exigirá que toda obra de creación manifieste el “tachón” de su originario inacabamiento, de su íntimo fracaso, no por haber llegado a nosotros en ruinas sino porque el arte y el pensamiento son faenas intrínsecamente ruinosas, fallidas conscientemente en su esfuerzo en preguntar [...] el resto irreductible, la retracción del ser en lo ente al dejar que éste aparezca (2003, p.48).

La obra de arte pertenece al entre de Tierra y Mundo, a la intimidad de su copertenencia. De este modo, en el combate de Mundo y Tierra se conquista su unidad, en tanto que un Mundo se abre, la Tierra se alza. Para Heidegger:

la verdad como combate sólo se establece en un ente que hay que ‘traer-delante’ de tal manera que la lucha se abra en ese ente [...] la verdad se establece en lo ente pero de un modo tal que es el propio ente el que ocupa el espacio abierto de la verdad (2003, p. 34).

Las obras de arte dicen la verdad de y para un pueblo: es en el poema y en la obra de arte donde se recibe y se lega una humanidad histórica. Donde combaten Tierra y Mundo se hace la historia como retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer.¹

¹ Tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma y que retrotrayéndose hace posible la apertura del ente. Mundo es la apertura que se instaura por la obra de arte. Poner-en-obra-la-verdad de la obra de arte es la desocultación del ente en cuanto ente.

¿Qué le es dado hacer a un pueblo en cuanto existencia histórica? La respuesta pasa por establecer cual sea la esencia de “pueblo”. Su esencia debe ser interrogada sobre la base de una decisión por un Estado. Transcribe Faye del seminario inédito “Sobre la esencia y los conceptos de naturaleza, historia y Estado” que “la determinación del pueblo depende de como dicho pueblo está en su Estado” (2009, p. 193). Heidegger llega a la conclusión de que el pueblo es “el ente” del Estado, su substancia, el fondo que lo sostiene. Desde esta interpretación ontológica, la constitución del Estado es una “expresión esencial del sentido” que el pueblo quiere dar a su ser. Ergo, la constitución ya no es un contrato racional o un orden jurídico sino la realización de nuestra decisión en relación al Estado. La autoafirmación del pueblo como comunidad de destino histórico pasa por constituirse en un Estado nacional. Ferrán Gallego, un historiador experto en el nacionalsocialismo, señala que:

el nuevo nacionalismo alemán nada tenía que ver con el nacionalismo jacobino, con la objetivación constitucional de los derechos de los ciudadanos, con la relativización normativa del poder y con el análisis cuantitativo de la voluntad general. Frente a ese edificio minucioso, atento a los equilibrios de fuerzas de una sociedad diversa, la revolución conservadora reivindica la fusión de los alemanes en una comunidad de sangre (2004 , p. 66).

En este sentido, sólo a través de una cierta comprensión revolucionaria, rupturista, con relación a las estéticas de la Modernidad se puede penetrar en el “espíritu del pueblo”, en su “esencia” tal y como pretende, a nuestro juicio, la propuesta de Heidegger. Alemania debía, entonces, recuperar su contacto con la intimidad de su “ser-propio”, un conocimiento no metafísico, que conduzca —a través de un caudillaje o conducción evidentemente— a la construcción de un nuevo orden, un orden verdadero en tanto que instalado en la verdad del ser (alemán). Este orden verdadero o nueva realidad sería el logro mayor del nacionalsocialismo al restablecer al pueblo en su Estado. La vida concreta racial del pueblo proporciona, a partir de ahora, la base existencial de la decisión. Tal decisión una “transformación total” de la existencia del hombre, ya no como ciudadano o como ser racional sino como miembro de la totalidad orgánica de la comunidad del pueblo y como Dasein. El arte, específicamente el que es objeto de una Gran

Exposición en tanto que alemán, también contribuiría a esta “transformación total” del modo de existencia. En *El origen de la obra de arte* Heidegger trae al texto la cuestión del templo, localización en la que el pueblo accede a sí mismo. Faye señala que:

Heidegger pone el acento sobre el templo concebido como “el medio auténtico del imperio de la existencia”, donde la asamblea de la *politeia* encuentra su lugar, cuando relaciona el estado con la *polis*, y la *polis* con el templo, como el medio “auténtico y determinante de la existencia histórica de una raza, de un clan” (2009).

En las *Contribuciones a la filosofía*, cuasicontemporáneas de *El origen de la obra de arte*, Heidegger critica contundentemente a todas aquellas visiones del mundo que rebajan lo “popular” (*völkisch* con connotaciones raciales) al nivel de una simple cultura, y que, por consiguiente, no supera el modo de pensamiento “liberal”. Para Heidegger, estas visiones del mundo totales no consiguen pensar radicalmente el fondo oculto del que proceden, a saber, la “esencia” de pueblo. No se trata, afirma Faye, de reducir al pueblo a un “idea” (platonismo) sino de meditar a propósito de su esencia. A las ideas “populares” consideradas demasiado metafísicas, Heidegger opone en las *Contribuciones* lo que denomina un *principio völkisch* que determina la existencia la existencia histórica, siempre y cuando esté fundado sobre un rango último del ser (Faye, 2009, p. 455). El *principio völkisch* no es otra cosa que la “ley” que el pueblo se da a sí mismo en el combate cuando se decide por sí mismo, por su existencia. Las expresiones “Filosofía como ‘filosofía de un pueblo’” o “arte como ‘arte de un pueblo’” quedan totalmente indeterminadas si no establecemos que sea, precisamente, el pueblo. Sólo estableceremos que sea el pueblo cuando pensemos radicalmente “quiénes somos nosotros mismos”.

Así pues, una pregunta elemental por originaria, fundamental y preminente: “¿Quiénes somos nosotros mismos?” Faye afirma que “la existencia auténtica no tiene nada de un ser individual. Dicha existencia sólo se realiza como un destino común en el acaecer de la comunidad del pueblo” (p. 29). Para James Phillips, la propia concepción del *Heidegger's Volk* tiene una vinculación y una relación íntima con la crítica heideggeriana a la concepción tradicional del ser que podemos denominar metafísica de la presencia.

En torno a la idea de pueblo o comunidad del pueblo aparecen asociadas ideas explícitamente políticas, o mejor dicho, nacionalsocialistas en Heidegger tales como la de “salud del pueblo” (*Volksgesundheit*) tal y como han mostrado Emmanuel Faye y Julio Quesada.² El profesor Faye ha mostrado que tal concepción del pueblo acaba desembocando en la destrucción de la filosofía como tal y en una posición racista exterminadora como corolario político de la lucha por el ser y el cuidado como *Sorge* de la existencia originaria alemana. Decimos que el significado ontológico de la comunidad del pueblo se asocia inherentemente, constitutivamente a un sentido político y un sentido de lo político mismo que se encuentra, en el caso del autor de *Ser y tiempo*, en las antípodas de las conquistas de libertad, igualdad y estado de derecho de la modernidad, que tienen sus raíces lejanas en la *polis* democrática griega y en el sistema jurídico romano.³

Domenico Losurdo ha llamado la atención de que, en el caso de Heidegger, el problema del tiempo está implicado esencialmente en la constitución ontológica de la originaria comunidad alemana, una comunidad del pueblo responsable de su misión histórica que no es otra cosa que el cuidado de aquello propio que se funda en las fuerzas de la tierra y de la sangre y definida por el destino como vínculo indisoluble que reenvía no a un sentido universalista (derechos humanos, derechos del ciudadano, proletariado internacional) sino a una efectividad proyectada en una situación histórica concreta. El destino es

² Es de ineludible lectura para alcanzar una comprensión integral del denominado *Heideggerfall* los libros *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía* (Akal), de Emmanuel Faye, y *Heidegger: De camino al Holocausto* (Biblioteca nueva), de Julio Quesada.

³ La cuestión de la comunidad nos remite a los fundamentos de lo político como ámbito. Este ámbito puede ser entendido como el espacio en el cual y por el cual se trata con la pluralidad de los intereses, visiones del mundo y sensibilidades que caracterizan a la sociedad moderna. Lo político, entendido *simpliciter*, tiene por presupuesto ontológico, insistimos, la pluralidad irreductible, como señaló Hannah Arendt en *La condición humana* o en *¿Qué es la política?* Negar la pluralidad como pensamos que hace Heidegger es negar la política misma. Nos interesa señalar el alcance metapolítico del concepto de comunidad haciéndolo inteligible del siguiente modo: en función de qué modo se conciba y se caracterice a la comunidad política así tendremos un determinado concepto de lo político u otro. Si hablamos de una comunidad étnico-racial cerrada, homogénea y excluyente desembocamos en una concepción totalitaria de lo político o, mejor aún, en una concepción decididamente antipolítica de lo político. Por el contrario, si estamos ante una comunidad de ciudadanos que ordenan los asuntos públicos mediante leyes convalidadas a través de procedimientos deliberativos efectuados en las instituciones que encarnan la soberanía popular tenemos, entonces, una concepción democrática de la política. En cierto modo esencial, la expresión *política democrática* no deja de ser una redundancia teniendo presente lo que acabamos de decir.

la esencia que representa el elemento estable, invariante, de la comunidad; aquello que articula y confiere eso que llamamos la identidad del pueblo. Destino y comunidad, por lo tanto, son absolutamente indisolubles en su constitución ontológica. El destino le confiere a la comunidad tanto un significado ontológico como un sentido político. ¿Quién destina y a quién? ¿Qué contenido material da inteligibilidad al destino? ¿Qué significado político se le puede dar a este destinar? El destino de un pueblo como el alemán consiste en una tarea metafísica, a saber, instaurar una nueva relación con el ser y su verdad, plantear la pregunta por el ser de un modo no metafísico (en el sentido de la no subordinación a la subjetividad). La pregunta por el ser es la pregunta por aquello que no “es” un ente y que siempre está presupuesto pero encubierto (impensado) en el preguntar por las cosas en general. El volver a plantear la pregunta desde unos parámetros nuevos y una formulación diferente a los de la metafísica occidental implica, para la perspectiva heideggeriana una “subversión” de la totalidad de la existencia del pueblo. Lo que podríamos denominar como la instauración de la *nueva realidad alemana*. Es ineludible adelantar ya que el proyecto ontológico de Heidegger, a saber, plantear la cuestión por la verdad del ser entendido como acontecimiento (*Ereignis*), debe ser pensado como una teoría política o, siguiendo a Faye, una posición política que destruye la posibilidad de que haya política y filosofía como tales. Por eso preguntamos en este trabajo por la concepción heideggeriana de la comunidad, del pueblo que, a nuestro juicio, desvela la naturaleza política del preguntar ontológico y su adhesión al régimen nacional-socialista (Heidegger, 2000, p. 400).

La existencia del *Dasein* ha quedado caracterizada en la analítica de *Ser y tiempo* como un estado de arrojado, abierto a posibilidades, entendido como un cuidado cuyo sentido ontológico es la temporalidad. La existencia como un “entre” (nacimiento-muerte), como finitud asumida en tanto que la muerte se mantenga como posibilidad.

Bourdieu nos hace ver que la pretensión del texto filosófico a la autonomía absoluta con relación al contexto político-cultural está infundada. Se debe abandonar, por tanto, la oposición disyuntiva-excluyente entre la lectura política y la lectura ontológica y

someter a una doble lectura, inseparablemente política y filosófica, unos escritos definidos fundamentalmente por su ambigüedad, es decir, por las

referencias a dos espacios sociales a los cuales corresponde dos espacios mentales (2004, p. 14).

La ontología política heideggeriana opera una doble puesta en relación como “una toma de posición política que se enuncia sólo filosóficamente” (p. 17).

Las reflexiones y posiciones políticas de Heidegger están construidas sobre un concepto ambiguo y oscilante. Se trata del concepto de mismidad que posee un doble sentido, a saber, por un lado se refiere al individual y singular fáctico ser-para-la-muerte de la analítica existencial de *Ser y tiempo* hasta el parágrafo 74; y por otro lado, mismidad se refiere a una comunidad histórica de destino que se destina como un modo colectivo, un ser-uno-junto-a-otros, de preguntar por la verdad del ser desde la facticidad del estar vuelto hacia la muerte, desde la finitud, que no hay que confundir con la contingencia como ha señalado el profesor Quesada.

Hermenéuticamente, ya desde la precomprensión de la existencia lo comunitario se constituye como un *a priori* que fundamenta el existir humano, autocomprendido fácticamente como un pertenecer-se a una comunidad inserta en una tradición y un lenguaje. Para Heidegger, el destino común del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*.⁴

El ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*) que se fundamenta ontológicamente en la temporeidad. El ser de este ente se halla constituido por la historicidad. Según Heidegger, “la interpretación de la historicidad del *Dasein* se revela en última instancia, como una elaboración más concreta de la temporeidad” (2000, p. 398).

El *Dasein*, en su condición de proyecto arrojado a un mundo, existe fácticamente con otros. ¿Cómo cabría cualificar políticamente a estos “otros” que existen con nosotros en cada caso desde la perspectiva

⁴ Frente al sujeto lógico, abstracto, desarraigado y universal de la metafísica de la subjetividad en sus diversas modulaciones (cogito cartesiano, sujeto trascendental kantiano, sujeto absoluto hegeliano, conciencia intencional husserliana), Heidegger afirma una existencia fáctica de un “actuar juntos” como comunidad del pueblo. Richard Wolin afirma que Heidegger da el paso desde la facticidad y el particularismo de la existencia individual hacia un provincialismo étnico en términos de colectivo histórico. Según Heidegger, el vínculo mediador entre estos dos aspectos del *Dasein*, estos dos “sí-mismos” (el individual y el comunitario) fue la crítica conservador-revolucionaria de la modernidad.

heideggeriana? ¿Quiénes serían “dignos” de ser considerados como “otros” en la estructura ontológica fundamental del *Dasein* ser-uno-junto-con-otros? ¿No será que la alteridad de esta “otredad” no es una auténtica alteridad, que quedaría anulada o neutralizada a favor de la homogeneidad racial, resultando ese ser-con-otros como una apariencia tramposa y equívoca? Estamos ante la constitutiva negación de la ontología política de Heidegger de la pluralidad que se lleva por delante, insistimos, a la política y a la filosofía. “Si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un coacontecer y queda determinado como *destino común* [cursivas en el original]” (Heidegger, 2000, p. 400). El propio Heidegger señala que con el término destino quiere designar el acontecer de la comunidad del pueblo.⁵

El destino queda definido por Heidegger en el §74 de *Ser y tiempo*, lugar donde precisamente se produce el paso del sí-mismo como individualidad al sí-mismo como comunidad del pueblo, como un:

acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado pero que también ha elegido (p. 400).

El *Dasein* en el modo del destino, o sea, es un ser histórico en el fondo de su existencia. Para Heidegger, sólo “la temporeidad propia [...] hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia” (p. 401).

El *Dasein* posee una temporalidad constituyente de naturaleza ekstática en tanto que es un ente venidero que está siendo sido. El *Dasein* no se hace histórico por la repetición sino que por ser constitutivamente histórico, por ser tempóreo, puede asumirse “repitentemente en su historia” (p. 401). La tradición y la repetición, según Heidegger, quedan enraizados en el futuro y la esencia del pueblo se funda en la historicidad.

⁵ Para Heidegger, el destino común no es resultado de la mera adicción de los destinos individuales ni puede concebirse como un estar-juntos de varios sujetos. Heidegger afirma que los destinos individuales ya han sido guiados de antemano ya que “sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (2000, p. 400).

La meditación esencial recae, precisamente, sobre lo popular lo cual implica que “un rasgo supremo del ser ha de ser conquistado para poner en juego un principio popular como normativo para el *Dasein* histórico” (2002, p. 45).

La filosofía sólo es popular cuando ha logrado, en el salto en la verdad del ser, su origen más propio y, entonces, puede empujar al pueblo a la verdad del ser. Frente a la sociedad de masas alienante, desarraigante, enfebrecido por la lógica del consumo y el dominio de la tecnología de alcance planetario surge la comunidad del pueblo, arraigado en la tierra y que se abre a la experiencia del preguntar fundamental desde la lengua propia. Heidegger piensa que el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural (contra Marx) ni un arsenal de conocimientos y de valores utilizables (contra la metafísica de la presencia y la esencia metafísica de la técnica) sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra y que, en cuanto tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia. Podemos localizar el acontecimiento del pensar sobre el acontecimiento de la comunidad del pueblo entendido como existencia histórica que cuida y custodia su ser-propio, el ser-propio de la existencia histórica que reside en su facticidad.

Concebir el ser como acontecimiento (*Ereignis*), como el acaecer que se da a la vez como desocultamiento de lo ente y como ocultamiento-retracción del ser (*aletheia*), se vincula esencialmente a la autoafirmación del pueblo alemán en la esencia de lo propiamente originario, que no puede ser objeto de cálculo y de manipulación, que no es un ente-a-la-mano (*Zuhandensein*). La historicidad, motivo esencial que explica el compromiso de Heidegger con el Tercer Reich según la confesión que el propio Heidegger le hace a Karl Löwith en 1936 en Roma, funda una decisión del pueblo alemán para asumir su misión histórica. Es por ello que el pueblo alemán posea un “espesor” histórico del que carece casi todos los demás pueblos.

El pueblo que concibe Heidegger, según analiza J. Phillips, no es ni un ente-a-la-mano ni un objeto disponible para el cálculo y la manipulación. Para Heidegger el camino que conduce al pueblo a su autoafirmación no pasa por propiedades ópticas tales como unos restos arqueológicos o las dimensiones craneales. Phillips cree encontrar la razón que da cuenta de una incompatibilidad irreconciliable entre el

Heidegger's Volk y el biologicismo del nacionalsocialismo, el cual se basa en una idea de pueblo que es biológicamente reconocible. El biologicismo nazi presupone un pueblo entendido como un conjunto de individuos con atributos compartidos y no como un destino. De este modo el biologicismo del Tercer Reich “deshistoriza the people by a reification and dissection into properties” (Phillips, 2005, p.22).⁶ El desencantamiento de Heidegger con el régimen nacionalsocialista, a juicio de Phillips, estaba cantado, valga el juego de palabras. Aunque diéramos por bueno que existió ese desencantamiento de Heidegger con el régimen de Hitler, ello no implica ni mucho menos un reblandecimiento o un rebajamiento de la oposición heideggeriana al liberalismo. Las razones que comprometieron al autor de *Ser y tiempo* con el régimen nazi serían las mismas que le llevan a distanciarse críticamente (desde el silencio): para Heidegger, “the autonomous ahistorical subject of liberalism is cut from the same cloth as the biologically apprehended specimen of Aryan race” (Phillips 2005, p. 22).⁷ Habría, pues, una radical distinción, tanto desde el plano ontológico como desde el político, entre el *Heidegger's Volk* (como destino histórico espiritual) y el pueblo de Hitler (como raza). La misión histórica del pueblo de Heidegger, en tanto que pueblo atezado por el liberalismo y el marxismo como se dice geopolíticamente en *Introducción a la metafísica*, es salvar a Occidente del tecnicismo planetario que aliena y ahoga la trascendencia de la verdad del ser y el cosmopolitismo mestizo que desarraiga y pervierte la pureza de lo nacional. El tecnicismo supone una amenaza radical en tanto que pone en peligro la propia existencia del mundo como tal (el avance del desierto y la amenaza atómica). Rusia y America serían metafísicamente lo mismo por su programática estandarización de la vida humana y su inmersión en el tecnicismo. Si seguimos a Phillips, el régimen nazi también habría caído en esta posición metafísica que repugna a Heidegger por dos motivos esenciales, a saber, primero, la consideración del pueblo como una raza entendida como un ente-presente-a-la-mano y no como un acontecimiento que rompe con la metafísica de la presencia y, segundo, la inmersión

⁶ El biologicismo del Tercer Reich “deshistoriza al pueblo por medio de una reificación y disección en propiedades”.

⁷ Para Heidegger “tanto el sujeto ahistórico del liberalismo como la interpretación biologicista de la raza aria están cortados, en su esencia, por el mismo patrón metafísico”.

del régimen en el desencadenamiento técnico para lograr un dominio global. El pueblo de Heidegger piensa la diferencia ontológica entre el ser (*Ereignis*) y aquello que existe meramente presente ante los ojos, a la mano. El pueblo de Heidegger rechaza ser tratado y reconocido bajo las categorías de la metafísica (liberal) de la presencia. Los alemanes serían capaces aún de mantener una distancia, una resistencia con respecto a las fuerzas del cosmopolitismo tecnológico indiferenciante, nivelador y desarraigante. El concepto de raza de (cierto) nacionalsocialismo estaría atrapado en las redes conceptuales del tecnicismo y de la metafísica ya que “the beings to which it applies are exhaustively defined by properties and present themselves as material for manipulation” (p. 44).⁸ El nacionalsocialismo, colocando la cuestión del ser alemán en términos “científicos” no hace otra cosa que disolver la esencia de la identidad alemana en una serie de propiedades, como un ente-presente-a-la-mano. El nacionalsocialismo no sería otra cosa que un fenómeno o una variante de la metafísica de la subjetividad, un humanismo, un “liberalismo”, un tecnicismo: la raza sería un modo nuevo de presentarse el sujeto moderno de siempre.

Deleuze y Guattari critican la idea heideggeriana de pueblo en nombre de las minorías. Un pueblo es siempre una minoría porque se define a sí mismo por su incapacidad para tomar el control de los aparatos de estado. El pueblo como minoría viene caracterizado ontológicamente porque su esencia consiste en su indecidibilidad. Un pueblo es, fundamentalmente, ruptura respecto de la lógica presencialista. El pueblo de Heidegger no puede ser reducido a cosa, reificado y constituye una contraprueba de la metafísica de la presencia. El pueblo es un ser-fuera-de-sí-mismo, que posee una naturaleza ekstática, como le ocurre a la propia temporalidad originaria del ser del *Dasein* (individual) según el análisis existencial de *Ser y tiempo*. El pueblo de Heidegger es y no es el pueblo del nacionalsocialismo. Como afirma Phillips, es el pueblo que el nacionalsocialismo trató de seducir por medio de la promesa de combatir y romper con el despotismo del cosmopolitismo y el desarraigamiento y no es el pueblo del Tercer Reich en tanto que el NSDAP renegó de su promesa.

⁸ “Los entes a los cuales se aplica son exhaustivamente definidos por propiedades y se presentan como material de manipulación”.

El pueblo de Heidegger es una voluntad originaria, conjunta, que se ha decidido por su esencia (que no consiste en ser mero objeto); una voluntad, piensa Heidegger, por la misión histórico-espiritual (espíritu aquí no equivale a ninguna forma de subjetividad) del pueblo alemán, como un pueblo que se reconoce a sí mismo en su Estado.

La comunidad del pueblo constituye una totalidad orgánica. Bourdieu comenta que:

la totalidad (*Gestalt, total, Totalität, Ganzheit*) es lo que sólo puede ser apprehendido por intuición [...] irreductible a la suma de sus partes por oposición a “aditivo” que [...] está compuesto de “miembros” integrados de manera significativa en una unidad (2004, p.35).

La vida de la comunidad del pueblo es como la de un organismo vivo, a saber, que toda comunidad desarrolla unos valores adecuados a su naturaleza y al entorno en que se despliega su actividad vital; que está justificada toda agresión contra las poblaciones indeseables que hacen peligrar la unidad política y la salud física y espiritual de la comunidad y, por último, la apología del derecho que tiene el gobierno a suspender la protección legal a todos aquellos que no comparten la condición de pertenencia (racial) a la comunidad.

Claudia Koonz ha señalado acertadamente que frente al cálculo moral de los regímenes liberales basados en los derechos humanos universales, “el Tercer Reich ensalzaba el bienestar de la comunidad étnica alemana y la establecía como punto de referencia de todo razonamiento moral” (2004, p. 19).

En definitiva, el pueblo de Heidegger es y no es a la vez la raza aria en tanto que Heidegger se instala en una ambigüedad calculada que tiene momentos de autodesenmascaramiento (como en los cursos inéditos de 1933-34 que rescató del olvido —del ser— el profesor Faye) y momentos de ocultamiento por medio de un lenguaje críptico-místico-espiritualizado. Valga esta cita, especialmente significativa por su capacidad para sintetizar el estatus *quaestionis* que estamos intentando trazar en este trabajo, de Herbert Marcuse que hace mención a Ernst Kriek y su obra *Reich de los mil años* que hace notar espléndidamente la lucha que late en el propio pensar heideggeriano: “Se alza [...] la sangre contra la razón formal, la raza contra el finalismo racional, el honor contra la utilidad, el orden contra la arbitrariedad disfra-

zada de 'libertad', la totalidad orgánica contra la disolución individual, el espíritu guerrero contra la seguridad burguesa, la política contra el primado de la economía, el estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa" (1968, p. 15).

Debemos explicitar, por tanto, el modo que tiene Heidegger de entender la comunidad histórica de la nación alemana. El yo queda reducido a mera "indicación formal" y se opone al sí mismo del existente entendido como un ser-en-común. Hermenéuticamente, ya desde la precomprensión de la existencia lo comunitario se muestra y se comprende como un *a priori* que fundamenta el modo del existir humano referido a su modo de estar fáctico, como un pertenecerse a una comunidad inserta en una tradición y en un lenguaje. De este modo, para Heidegger el destinal destino común del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*. En el ser del *Dasein* este sí-mismo entra en relación con su ser: el ser es aquello que le "va" a este ente en cada caso "mío". La pregunta por el ser, por tanto, pasa por cuestionarse por este ente señalado, el ser humano como existencia.⁹

El ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*) que se fundamenta ontológicamente en la temporeidad o temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*) El ser de este ente se encuentra constituido por la historicidad: se trata de una existencia histórica que se enfrenta al sujeto lógico, abstracto, desarraigado y universal de la Metafísica de la subjetividad en sus diversas versiones. Heidegger afirma así una existencia fáctica de un "actuar juntos" como comunidad del pueblo. Richard Wolin afirma que Heidegger da el paso desde la facticidad y el particularismo de la existencia individual hacia un provincianismo étnico en términos de colectivo histórico.

Para Faye "en el corazón de estas tres nociones (Estado, política, pueblo) se encuentra explícitamente asumida por Heidegger la concepción nazi del pueblo como 'unidad de la sangre y de la procedencia' y como 'raza' (*Rasse*)" (2009, p. 192).

⁹ El hombre es el único ente que tiene "comprensión" del ser. El hombre no es nada propiamente ya que no tiene una "naturaleza" o una "esencia" (metafísica) sino que consiste en existir en el modo propio del "estar arrojado". El *Dasein* no es algo ahí delante (como un objeto) al que se le añadiera el "poder algo" sino que es originariamente "ser posible". En su condición de arrojado, el *Dasein* se encuentra siempre ya como ser-en-el mundo.

Nos encontramos ante la constitutiva negación de la pluralidad que lastra a la ontología de Heidegger que se lleva por delante a la filosofía y la política como tales. “El *Dasein* destinal existe, esencialmente, en coacontecer y queda determinado como *destino común*” (Heidegger, 2003, p. 400).

El propio Heidegger señala que con el término “destino” quiere designar el acontecer de la comunidad del pueblo. El destino queda definido por Heidegger en el trascendental §74 de *Ser y tiempo* como un “acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en que el *Dasein* libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado pero que también ha elegido” (2000, p. 400). Para Heidegger, el destino común no es resultado de la mera adicción de los destinos individuales ni puede concebirse como un estar juntos de varios sujetos. Los destinos individuales ya han sido guiados de antemano ya que “sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (p. 400).

Referencias

- Arendt, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Madrid.
 —, 2007, *¿Qué es la política?*, Paidós, Madrid.
 Bourdieu, P., 2004, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Madrid.
 Duque, F., 2003, *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
 Faye, E., 2009, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid.
 Gallego, F., 2004, *De Múnich a Auschwitz*, Debolsillo, Barcelona.
 Heidegger, M., 2000, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
 —, 2002, *Contribuciones a la filosofía*, RIL Editores, Santiago de Chile.
 —, 2003, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
 Koonz, C., 2004, *La conciencia nazi*, Paidós, Barcelona.
 Marcuse, H., 1968, *Cultura y sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires.
 Moreno, C., 2006, “Última palabra del origen: Una aproximación a la concepción heideggeriana del arte” en *Fedro*, no 4.
 Phillips, J., 2005, *Heidegger's Volk: Between nationalsocialism and poetry*, Stanford University Press, Stanford.
 Quesada, J., 2008, *Heidegger: De camino al Holocausto*, Biblioteca nueva, Madrid.
 Safranski, R., 1999, *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 91-115

ISSN 2007-1868

PERDÓN, CULPA Y PECADOS: NOTAS
SOBRE HEGEL Y HEIDEGGER

ARTURO SANTOS RAGA
Doctorado en Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
arturoraga4@hotmail.com

RESUMEN: La intención del presente escrito es analizar la dialéctica del perdón de Hegel, así como la ontología política de Heidegger, para posteriormente demostrar, a través de su reflexión, que en el pensar heideggeriano no hay lugar para el “perdón”.

Mediante este recorrido de las posiciones y propuestas de Hegel y Heidegger, muestro y compruebo que en la ontología del origen existe de una manera metafísicamente necesaria una “selección racial”. No está de más advertirte, amable lector, que abordé y traté a Heidegger desde una interpretación eminentemente política.

PALABRAS CLAVE: Ontología · ser · perdón · culpa · pecado · origen · selección racial

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze the dialectic of forgiveness from the points of view of Hegel, as well as the political ontology of Heidegger. This document also seeks to show through a philosophical reflection that in the Heideggerian thought there is no place for forgiveness.

Through this discussion of Hegel and Heidegger’s views and proposals, I demonstrate that in the ontology of origin, there is a metaphysical necessity for a “racial selection”. To have a better understanding of this work, I must say that I approach Heidegger from a purely political interpretation.

KEYWORDS: Ontology · being · forgiveness · guilt · sin · origin · racial selection

1. Introducción

El objetivo principal de este trabajo es demostrar que el sentido y la estructura política de la ontología, y epistemología, del ser en Heidegger expulsa la posibilidad dialéctica del perdón de Hegel, puesto que la ontología heideggeriana niega la posibilidad de perdonar. Por lo cual hemos dividido la exposición en tres partes: la primera buscará hacer comprender los conceptos de mal y perdón en Hegel, es decir, el significado de esta dialéctica, ya que en la medida en que tengamos una idea global de esta dialéctica podremos ir distinguiéndola del sentido y la estructura política de la ontología heideggeriana. La segunda presenta un panorama general de la modernidad, con el fin de situar a Heidegger y ver el suelo desde donde está parado y contra quién se está confrontando, por último, la tercera sección pretende sacar a la luz la ontología política y pura de Heidegger desde una mirada crítica que nos diga por qué Heidegger rechaza la mencionada dialéctica y opta por una ontología de la conservación de la existencia histórica del pueblo europeo: la alemana. Alemania, la que ha sido llamada a salvar a Europa y que transformará la existencia desde sus últimos fundamentos ante lo que no es auténticamente europeo a juicio del propio Heidegger. Finalmente, a la par de la explicación de la ontología del origen, nuestro estudio demuestra que en tal pensamiento hay “una selección racial” en tanto que el hombre debe estar constitutivamente y espiritualmente vinculado a la realidad alemana.

2. El concepto de mal y perdón en Hegel

2.1. Conciencia pecadora o finita

Puesto que la primera sección de este trabajo gira en lo esencial alrededor de la dialéctica de la “conciencia pecadora” y de la “conciencia juzgante”, empezaremos de la mano de Hegel por la exposición de la “mala conciencia” para reflexionar posteriormente sobre la otra conciencia que, en esta contraposición, pasa a ser “buena conciencia”. Naturalmente la “mala conciencia” no es otra cosa que lo que hemos llamado “conciencia juzgante” y que, por algo así como un desorden intrínseco, se transforma en “mala conciencia”. Esto me lleva a pensar en Heidegger cuando dice en *Ser y tiempo*: “La [buena] conciencia habla única y constantemente en el modo de callar” (p. 298). ¿Cómo

puede una cierta consciencia que conoce inmediatamente lo que hay que efectuar aquí o ahí, que está vivencialmente relacionado a una circunstancia precisa, ser “mala consciencia”? Hay un principio metafísico que hallamos en varios filósofos, que se formula de la siguiente manera: “la finitud es necesariamente pecado”. La consciencia es pecadora por ser finita. Esta infinitud supone una delimitación, es decir, una opción vivencial que involucra la resolución de nosotros mismos, dice a este respecto Jasper: “Existir es cometer el pecado de limitación y tener el sentimiento de la impotencia”. Es por ello que Hegel, consciente de esto, puede asegurar que “sólo la piedra es inocente” puesto que la consciencia que obra debe sumergirse inexclusablemente en la realidad mundana, debe constituir algo singular y, así mismo siente la necesidad de exceder esta singularidad ineludible. Esto lo deja muy claro Eugenio Trías con estas palabras:

Nadie que actué puede no estar expuesto a juicio. Todo el que actúa es culpable; inocente sólo lo es la piedra, pues allí donde hay vida hay culpa; ni siquiera una planta es inocente. El hecho sólo de nacer nos hace ingresar en el pecado original “el delito mayor es haber nacido”. La consciencia activa, en tanto que es activa, peca (1981, p. 229).

La mencionada ecuación, una de cuyas partes es la estrechez o finitud, y la otra parte el pecado, presenta bastantes dificultades. Según el modo en que sea abordada, se explicará de una forma religiosa o fundamentalmente filosófica, la condición misma del hombre. Mirando las cosas más de cerca, no podemos negar que hay en el hombre la consciencia de un pecado unida a su propia existencia, aunque la razón de su procedencia se ignore. Hay una auténtica limitación de la existencia que es su riqueza, pero que va asociada a la consciencia del pecado relacionado, específicamente, a esta limitación al mismo tiempo que a una libertad esencial, una libertad que no se puede fijar cabalmente ni desdeñar. En la filosofía hegeliana, la consciencia que obra se realiza por sí misma, pero pasado ya el tiempo reclama que su verdad sea aceptada como la verdad absoluta. La demanda de aceptación de mi opinión por los otros implica el momento de la universalidad que, consecuentemente subyace a esta consciencia.

Es, indudable, que, así es como termina surgiendo para la consciencia la disimilitud entre la universalidad que expresa en su discurso y el

contenido singular de su obrar. También es así como, por ella misma, adquiere la consciencia del pecado que hay en ella mutando en mala consciencia.

Pero al llenar por sí misma el deber vacío con un contenido determinado tiene acerca de ello la consciencia positiva de hacerse el contenido como este sí mismo [...] consciente de su puro sí mismo, pero en el fin de su actuar como contenido real es consciente de sí mismo este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros, de la oposición entre la universalidad o el deber y su ser reflejado partiendo de ella (Hegel, 2007, p.385).

De acuerdo con lo que se ha dicho, la consciencia pecadora está vinculada a la contraposición de la infinitud en el obrar, al procedimiento de aceptación o reconocimiento de las autoconciencias, que es una condición interna. La consciencia acepta lo universal manifestando a los otros su creencia, y espera el dictamen, pero la consciencia sabe también que el contenido particular de su meta no se ajusta a la universalidad que expresó. Debería decirse, pues, también que cuando esta contraposición se efectúa completamente consciente se le nombra hipocresía, y esta hipocresía es exactamente lo que se procura desenmascarar. La consciencia universal evidencia la hipocresía en la consciencia del mal

El movimiento de esta oposición es, primeramente la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa; debe ponerse de manifiesto que es malo y que, de este modo su existencia es igual a su esencia, la hipocresía debe ser desenmascarada. La citada igualdad no se implanta ni siquiera por la aceptación verbal de lo universal, tampoco por la obstinación de la consciencia sobre su propio precepto interno. Si este precepto es únicamente de ella, esto implica que no constituye lo universalmente aceptado. Por lo cual se evidencia, que el deber se ha vuelto consciencia universal, y la consciencia particular intenta salir de su aislamiento existencial dándose, aunque sólo sea en lo dicho, al reconocimiento o aceptación universal (385).

2.2. La consciencia universal o finita

Después de lo que acabamos de exponer, es claro que no es en dirección de la consciencia activa donde hallaremos la vía para fundar

la igualdad que andamos investigando. Pero, del mismo modo que la consciencia noble termina mostrándose como una consciencia vil, o que la consciencia del amo se desvela como consciencia de esclavo, que se desconoce como tal, así mismo, en este momento es la buena consciencia o consciencia universal, con la figura de consciencia juzgante, la que se nos va a revelar como la misma a la consciencia del mal que la primera tenía la intención de juzgar. Consecuentemente, reflexionaremos esta consciencia de lo universal vista desde el juicio moral. Hay que decir antes que nada, que esta consciencia no puede afirmar su universalidad tan sólo desde su propio juicio. Al tachar a la hipocresía como mala, vil, la consciencia universal se basa para tales juicios en su ley, lo mismo que la consciencia pecadora se basa en la suya; y este celo hace lo opuesto de lo que cree hacer, “Muestra lo que llama verdadero de ver y debe ser universalmente reconocido como algo no reconocido” (2007, p. 386). Pero vayamos más lejos. La consciencia de lo universal se va a comportar como mala y singular, y, justo al advertir su hipocresía la consciencia actuante terminará revelándolo, se abrirá absolutamente al otro por una revelación que espera a cambio otra revelación. De acuerdo con esto, al enfrentarse a lo malvado, enjuicia en vez de obrar y asume este juicio endeble por una acción real. “No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues no actúa; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos reales y que demuestra la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones” (387). De esta forma, se coloca junto a la consciencia que juzga, tiene la misma contextura que ella. A este respecto Eugenio Trías comenta lo siguiente:

Al alma bella le faltaba el momento de la acción. Superando la dualidad de quien actúa y de quien sufre pasivamente, era sin embargo una figura que no se mancillaba; ninguna herida podía salir de sus manos; y sin embargo interiorizaba todas las agresiones que sobre ella podían perpetrarse. Ahora Hegel es rotundo en su crítica del alma bella. Pese a las “buenas acciones” que derivan de su convencimiento moral, le falta abandonarse a la diferencia y hacerse cosa, enajenarse en los otros, en vez de preservar un refugio a su belleza en la comunidad conventual de almas bellas. Lo que le reprocha Hegel es precisamente su incapacidad por exponerse a mancillarse mediante acción. Con lo cual adelanta Hegel la principal tesis sobre la acción de toda la Fenomenología: toda acción, por finita, es culpable y pecaminosa; pero por lo mismo es necesaria. Sólo el sujeto que actúa, que agrede

y contraagrede puede alcanzar reconciliación, perdón, resurrección en el cuerpo verdadero del espíritu. Hay, pues, que ensuciarse las manos. Herir, ser herido, agredir, ser agredido. Pero no cabe situarse fuera del mundo, despedirse bellamente del mundo al modo de Novalis, evaporarse de este mundo suavemente (1981, p. 227).

Siguiendo el hilo conductor de nuestras investigaciones, la consciencia enjuiciadora o consciencia pasiva, es decir, que mira en vez de obrar, mira únicamente el mal y en esta última parte sigue manifestándose inapropiada a la universalidad que aspira representar. Si se comporta pasivamente es para mantener su pureza y no reducir en ella la infinitud del espíritu; pero, al advertir la maldad que habita en la consciencia pecadora destruye forzosamente el todo concreto de la acción, escinde lo que la vida del espíritu reúne. Toda acción efectiva debe ser analizada como una totalidad concreta —el idealista absoluto habla aquí fundamentalmente de los individuos de acción y de los exiguos comentarios que la consciencia de la muchedumbre ha hecho continuamente de los actos de ellos—; lo cual significa que es singular, ya que se une a la individualidad específica, que es al mismo tiempo universal, entendido como universal concreto, por sus efectos, sus alcances y sentido general.

El obrar de los hombres es pasión de la misma manera que acción, al respecto Hegel mienta que “nada importante se hace sin pasión”; el obrar es manifestación concreta de la individualidad y exactamente en esta concretud es pasión, pero del mismo modo es manifestación del espíritu que actúa por esta individualidad, y por ende, es obrar universal. La consciencia enjuiciadora destruye la totalidad concreta y viva, “Aclara la acción únicamente bajo la luz de la particularidad y de la pequeñez” (Hegel, 2007, 388). Sustrae el obrar de un gran hombre a sus sórdidas necesidades que sólo son un momento del obrar, no se da cuenta que los grandes hombres “Han hecho lo que han querido y han querido lo que han hecho” (Hyppolite, 1974, p. 474) y lo intenta explicar todo por el deseo de la gloria o por la búsqueda de la felicidad ya sea esta terrenal o supraterrrenal. “Nadie es héroe para su ayuda de cámara” (Hegel, 2007, p. 388) nuestro pensador alemán repite aquí esa expresión de Napoleón la cual Goethe recogerá en su obra *Las afinidades electivas*: “Pero no porque aquel no sea un héroe,

sino porque este es el ayuda de cámara” (388). Lo mismo sucede con el juicio, no hay ningún obrar en el que la parte de la concreción de la individualidad, no pueda oponerse a la parte universal del obrar, y que no pueda realizar la función frente al individuo que actúa como el ayuda de cámara de la moralidad. De lo cual se evidencia que la conciencia universal sólo existe a través de la conciencia singular, e, inversamente, que la conciencia singular sólo es por la perenne superación de sí misma.

Manteniéndonos en nuestra cuestión. Equiparándose a sí misma en la conciencia que la enjuicia se reconoce por ésta como lo mismo que ella, la conciencia actuante confiesa el mal: ésto que es ella, y está abierta a la reconciliación. Su confesión expresa una igualdad de la otra con relación a ella, con otras palabras, un reconocimiento de la continuidad con lo otro y espera asimismo que la otra le responda con la misma confesión que exprese en ella su identidad. Pero la conciencia juzgante no sigue con la réplica del mismo discurso, por el contrario, insiste en su juicio, se transforma en el corazón duro que asevera ser el mal por medio de este rechazo de la continuidad con las otras, es decir, por la absoluta negación a salir de su interior. De esta manera, la conciencia universal, conciencia que enjuicia en vez de actuar, alma bella que no obra, corazón duro que se aísla en su interior, se transforma en lo puesto de sí misma. En vez de la continuidad universal, se efectúa en su interioridad la no continuidad de la pura particularidad, justo porque niega comunicarse con el mundo, porque se niega a sentir el espíritu del ser. Si sigue en su terquedad de retener cabalmente lo mismo, se ensimisma como el alma bella en su saber del sí mismo, esto es, en lo puro de su ser, pero abandonada y rechazada por el espíritu.

Con arreglo a lo anterior se ha instaurado la identidad, “La ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba” (Hegel, 2007, p. 390). Al romper su juicio unilateral, da el sí del perdón el espíritu, este sí es la palabra de la reconciliación con lo otro, el reconocimiento mutuo de los yos, una indulgencia de los pecados que hace acaecer en la reciprocidad mutua al espíritu absoluto. El absoluto espíritu no es ni la conciencia absoluta abstracta que se contrapone en la conciencia finita, ni la conciencia finita que se obstina en su finitud y permanece

más acá de su otro, sino que es la unión y la contraposición de los dos yo. De esta forma, la igualdad del yo= yo adquiere sentido específico, es decir, se da énfasis tanto a la contraposición como a la unión “El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber” (392).

2.3. El significado real de esta dialéctica

Pasemos ahora a considerar el significado de esta dialéctica. Hemos puesto en claro ya, la profundidad y la ambigüedad de la dialéctica de Hegel de la indulgencia de los pecados. Es menester ahora investigar detenidamente esta cuestión, evoquemos la pregunta que servirá como hilo conductor de nuestras reflexiones, reza así: ¿Cómo hay que interpretar esta doctrina de la que el filósofo del absoluto hace, con la trinidad y la encarnación, uno de los fundamentos de su sistema científico–filosófico? No sería en vano hacer la observación de que Hegel no es ningún místico; en el dogma cristiano y en los libros sagrados no intenta hallar una experiencia religiosa sino una representación filosófica. Ya en los primeros escritos llamados de juventud, que hoy en día podríamos denominarlos existenciales, donde el sentido filosófico es poco claro, lo que el metafísico del devenir exige a los libros religiosos es un saber más inmediato de la condición humana; y, en efecto, estos libros le brindan una dialéctica vivaz la cual será el modelo de su propia dialéctica filosofante.

Advertiremos, además, lo siguiente. Cuando nos referimos a la ambigüedad de la teoría de la indulgencia de los pecados, no estamos pensando que su sentido filosófico total sea confuso, sino que inherente a este sentido filosófico, permanece una aureola de sentidos concretos que, debido a su profundidad, es el gozo del comentarista y, por la riqueza de interpretaciones diversas, provoca su consternación. En efecto, si se tratara únicamente de sacar a la luz la trascendencia filosófica de la contraposición y de la reconciliación de la consciencia infinita y de la consciencia finita el cometido sería sencillo de cumplir, pero la descripción específica que el pensador alemán hace de ellas y que cambia de un texto a otro no debe ser juzgado como un revesti-

miento superfluo. Justo a esta descripción es a lo que, según mi modo de ver somos más susceptibles en estos tiempos. Esto lo ha visto muy bien Hyppolite cuando dice “la dialéctica de Hegel como en el caso de la poesía, no es independiente de su forma”.

La dialéctica hegeliana del perdón de los pecados aparece por primera vez en un texto de Francford que lleva por nombre *El espíritu del Cristianismo y su destino*, en este texto también aparece la imagen del alma bella a la cual nos hemos referido líneas arriba. Cuando estamos dentro del ámbito de la justicia, contraponiendo la universalidad de la ley al obrar criminal, nos da la impresión de que no puede haber reconciliación alguna. Puesto que la injusticia hecha por el criminal, hecha está, el criminal está condenado a ser siempre un criminal. “Ante la ley el criminal no es nada más que un criminal, pero, así como aquella es sólo un fragmento de la naturaleza humana, lo mismo ocurre con éste. Si la ley fuese un todo, un absoluto, entonces el criminal no sería más que un criminal” (Hyppolite, 1974, p. 475). Pero “El pecador es un hombre, no es un pecado existente” (pp. 475-76). Es el propio criminal quien, a través de su acción ha provocado este destino adverso que le ocasiona sufrimiento y, enfrentando su destino, se trasciende a sí mismo.

La vida infinita se ha bifurcado en el obrar y pretende una reconciliación, ya que esta vida subsiste en el criminal. La revelación más importante de Cristo es la vida como amor. “Donde fuera que Cristo encontraba la fe se expresaba valientemente en estos términos: ‘tus pecados te serán perdonados’; porque la fe significaba para él conocimiento del espíritu por el espíritu, elevación por encima de la ley y del destino” (p. 476). Cuando Cristo se topaba en su camino con un pecador creyente, él depositaba su esperanza en el espíritu que todavía no era, pero hacia el cual tendía. “Jesús reconocía a los que tienen en ellos la armonía, el amor, y superan, por tanto, su destino; no necesita un conocimiento fragmentado de la naturaleza humana” (p. 476), sino que pone de manifiesto la inmanencia de lo infinito en lo finito. “En cambio, los judíos no podían entender el perdón de los pecados, porque para ellos había una separación absoluta [. . .] había alienado toda armonía, todo amor, situándolos en un ser extraño” (p. 476). La idea que se desprende de este breve párrafo es la de una reconciliación viviente que reemplaza a una contraposición inerte. La acción delictiva

del criminal permanece ahí, pero como un hecho pretérito, un pretérito que aguarda su significación del porvenir, una herida que se cura. Esto lo ve muy bien Eugenio Trías:

[...] ¿Cómo puede reputarse moral? ¿Cómo puede librarse de hipocresía? ¿Hay algún modo humano de actuar moralmente y, sin embargo trascender el juicio moral condenatorio? Sólo hay un modo humano de lograrlo, al decir de Hegel, a saber, asumiendo el juicio externo del otro sobre uno mismo, interiorizando el juicio en forma de consciencia de culpa, responsabilizándose de ella, *autodeterminándose desde ella, mediatizando*, por tanto, la acción moral con la consciencia de culpa y de pecado. Pero sobre todo confesando, mediante enunciación, esa consciencia de culpa y de pecado. La acción moral exige un acto lingüístico, a saber: *pedir perdón* (1981, pp. 229-30).

Y esto es mentado por Hegel de una forma distinta en la *Fenomenología del Espíritu* que ahora citamos:

Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo impercedero sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece (p.390).

Lo que Hegel quiere mostrar es la inmanencia de la consciencia infinita en el seno de la consciencia finita. Es por esto que nuestro pensador termina en una filosofía trágica de la historia; la consciencia infinita no debe ser pensada fuera de la consciencia finita, es decir, del individuo que actúa y es un pecador, sino que está ansiosa de ser parte del drama humano. Tras de lo anterior resulta claro que su infinitud real y su infinitud singular no existirían sin esta caída. Dios tiene que ocuparse de la finitud y desdicha de los hombres. Del mismo modo podemos decir que la consciencia finita no debe ser pensada desde su interior, sino que se eleva por encima de su ser sí mismo, atraída continuamente hacia su trascendencia. Ya que, esta elevación por encima de sí es la posible curación de su finitud. Así es como Hegel plantea el problema de la unión de Dios y el hombre, su reconciliación que no puede darse sin la contraposición, lo que el hegelianismo llama alienación. Es verdad lo que Eugenio Trías dice:

Hegel ha avanzado así en la comprensión del amor al plantear con mayor fuerza que en Frankfurt, el tema del perdón de los pecados. Ahora no tiene por sujeto un alma bella que carga con todas las culpas sobre sus espaldas. Ahora Hegel plantea este problema en el seno de la relación intersubjetiva plenamente constituida a través del despliegue espiritual, de la relación laboral, de la relación violenta y de la relación lingüística. En el acto de decirse unos a otros “perdón”, en el acto de interiorizar la consciencia judicial, en el acto confesional lingüístico se alcanza, por la vía del lenguaje, una conciliación de todos con todos que es premisa y presupuesto de convivencia, principio de ordenación de la ciudad nacida de las cenizas de la guerra civil revolucionaria y del terror. El amor conciliador aparece, púdicamente silenciado, en este final del *Espíritu de la Fenomenología* hegeliana. Pero ese amor, al perder toda sustentación en diferencias físicas y positivas, se ha sublimado y volatizado tanto, que no es propiamente amor sino razón, logos, premisa del saber absoluto (1981, p. 230).

A fin de examinar esto de un modo más exacto, consideremos ciertas características particulares de la dialéctica del perdón de los pecados; opone el juicio al individuo que obra y aborda el asunto de la relación de las autoconsciencias. El individuo que obra no puede encerrarse en sí mismo apartándose de los demás; del espíritu universal; siente la necesidad de que lo reconozcan, que según lo antes dicho constituye la necesidad humana esencial. Debe ser destacado con todo vigor que la autoconsciencia solamente puede subsistir a partir de la medicación del reconocimiento. El reconocimiento del ser sí mismo es el ser singular. Siguiendo con este análisis, el juicio moral, o bien, consciencia universal, o bien, espíritu infinito, se presenta tan malo como la consciencia del mal. Meditando la sentencia evangélica, que a la letra dice: “no juzgáis y no seréis juzgados”, Hegel encuentra en este texto, que, a veces, podría ser el de la consciencia de la multitud mezquina ante un gran hombre, la falsedad y la vileza que se esconde bajo la apariencia de la virtud. Quien enjuicia el obrar de los otros habla en lugar de actuar, y comprende siempre este obrar como la maldad, en vez de hallar en este la posible universalidad. Se transforma en el corazón duro que se encierra en sí mismo y se niega a abrirse a la comunidad espiritual. La maldad acaece como este ensimismamiento, como este aislamiento. A la confesión del otro espíritu “Contrapone al mal la belleza de su alma y da la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo

y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro” (Hegel, 2007, p. 389).

Hemos puesto, pues, en claro el sentido filosófico de la dialéctica del perdón de los pecados y un halo de significaciones concretas de toda esta dialéctica, también en estos análisis puse completamente en claro su esquema. La visión moral que Kant y Fichte tienen del mundo colocaba la moralidad, adornado con otras palabras el bien, fuera del universo: “El espíritu no se realiza aquí, en la tierra, pero tal vez el espíritu no está tanto en nuestras actuaciones efectivas como en la intención que nos inspira” (Hyppolite, 1974, p. 477). Esta constituye fundamentalmente la solución de Lessing, quien pensaba que era más importante y esencial la búsqueda de la verdad que su posesión misma. A pesar de las dificultades que entraña, de nuestras debilidades y nuestras limitaciones, ¿Acaso no sigue siendo lo fundamental tender a lo más elevado? Este pensamiento podría parecernos muy semejante al de Hegel, sin embargo, hay grandes diferencias entre ellos.

Es absolutamente innegable que todo este largo camino de equivocaciones que muestra el desarrollo de la humanidad, y que la *Fenomenología del Espíritu* describe, constituye una caída, y no hay duda de que esta caída es parte del absoluto espíritu, de que es una estación de lo real en su totalidad. El espíritu absoluto no podría darse sin esta negatividad; el absoluto sólo es absoluto trascendiendo la negación necesaria. La unidad se lleva a cabo solamente a través de la perpetua disputa que el espíritu tiene consigo mismo y a una constante superación de sí.

La verdadera vida del espíritu reside en esta superación y no en la consciencia del pecado, que se sitúa siempre más acá, ni en la consciencia del un más allá siempre trascendente; la verdadera vida del espíritu está en la consciencia del perdón de los pecados, de una reconciliación a través de una oposición (Hyppolite, 1974, p. 478).

Así hay que interpretar la fórmula yo= yo.

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, el pensador alemán expondrá esta misma idea de una manera más evidente que en la *Fenomenología del Espíritu*

En el campo de la finitud se encuentra la determinación de que cada uno siga siendo lo que es —ha hecho el mal y, por tanto, es malvado, el mal

está en él como si fuera su cualidad—, pero en la moralidad y, más aún, en la religión, él espíritu es sabido como libre, como afirmativo en sí mismo, de manera que la limitación existente en él y que llega hasta el mal representa una nulidad para la infinitud del espíritu. El espíritu puede hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido. La acción sigue estando naturalmente, en la memoria, pero el espíritu prescinde de ese recuerdo (lo finito, el mal en general, es negado) (p. 478).

Con todo, este breve párrafo no resalta completamente el pantragsmo que hallamos en la *Fenomenología del Espíritu*. El optimismo de Hegel no es el mismo que el leibniziano, para el inventor del cálculo infinitesimal el mal es únicamente un punto de vista incompleto que se pierde en la totalidad de lo real. El espíritu infinito no puede darse como tal sin la finitud y la negatividad. “Lo infinito —dice Hegel en Jena— es tan inquieto como lo finito” (p. 478), y sin “La historia concebida [que] forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente” (Hegel, 2007, p. 473). Dios no está fuera de la historia humana, como un enjuiciador trascendente, sino que la propia historia humana es una manifestación de Dios. Aquí terminamos con esta primera parte de nuestra investigación, seguramente hay más que decir, pero para nuestros fines es suficiente.

3. Heidegger y la modernidad

La obra de Heidegger es imposible leerla sin sus antecedentes. En lo siguiente proporcionaremos atisbos de aspectos fundamentales que influyeron y que nos ponen en sintonía para comprender la posición heideggeriana. Al hacer lo anterior podremos tener un mejor panorama del objetivo ya antes mencionado de nuestra investigación.

La obra de Martin Heidegger es comprensible bajo tres vectores que atravesaron su ser y bajo el que se gesta su pensar: la modernidad —sobre todo la racionalidad—, la ciencia y la metafísica.¹ La modernidad puede entenderse esencialmente por la incesante preocupación por encontrar el método. Debido al derrumbe de creencias que constituye el cierne del pensar moderno, brevemente, la tierra ha dejado

¹ En este sentido, los estados modernos son ordenados por una razón metafísica a los cuales Heidegger se opone rotundamente con su idea de una relación originaria con la tierra. Sobre este tema, *Cfr.* Quesada 2008.

de ocupar el puesto principal en el universo, es decir, ella ya no es el centro del universo. El universo se nos presenta como infinito, esto constituye no sólo un momento de la crisis para el pensar socrático-alejandrino sino que muestra las fuerzas desbordantes del universo, destruyendo así la cosmovisión reinante. Ante este cimbramiento espiritual y epistemológico, el hombre yace en la intemperie. Lo único que se le da al hombre como seguro es su ser, él ahora es el centro del universo y bajo él la filosofía moderna comienza su andar.² Se intenta claro esta dar con un principio piramidal invertido que nos proporcione una verdad libre de toda duda. Como bien puede ver el atento lector ya entra en escena Descartes. Antes, queremos, de nueva cuenta, hacer ver que estos son elementos que contribuyen a la dirección que tomará Heidegger y con quien está dialogando él. Cabe señalar que una de las grandezas del filósofo el de Messkirch consistirá en hacer hablar a los clásicos pre-metafísicos con una fuerza y vigor quizá del que ellos nunca imaginaron. Recuperando lo hasta aquí dicho en torno al punto de partida moderno. Es vital comprender estos fenómenos que direccionaron el cambio del renacimiento a la modernidad, puesto que los problemas y los cambios de ejes temáticos no se dan de un día a otro, más bien responden a un acontecimiento o acontecimientos que los justifican. Pero de la nada, nada surge.

Descartes es el encargado de redirigir el barco de la humanidad. La incertidumbre no puede reinar, debe haber un principio que nos dé pie a estabilizarnos y como tal proporcione el suelo fértil para rehacer el edificio. ¿Qué es de lo que no puedo dudar? “Que pienso”, pero vayamos más despacio. Antes de la tan conocida certeza del “*cogito ergo sum*” hay algo que no es sometido a duda y por tanto constituye el modelo ontológico-epistémico de la realidad; la ciencia, para Descartes ésta será la geometría analítica. Pues bien, el pensador francés en su andar en la búsqueda del principio *suspenderá* el juicio respecto de lo que él considera como cierto, esto es conocido como la duda metódica. Esta duda, en lenguaje kantiano, es condición de posibilidad para hallar lo cierto, lo seguro y de ahí poder emprender la empresa edificante. Del acto de dudar, surge la primera certeza que se me presenta clara y distintamente, ésta es que pienso. El pensar es

² Para un análisis de esta situación entre otros textos recomiendo ampliamente *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, del filósofo mexicano Luis Villoro.

la primera verdad a partir de la cual puede andar la ciencia. Es evidente que el yo es indubitable, aunque estuviera soñando y en vigilia, constituirá el modelo bajo el cual se gesta la subjetividad moderna. La característica esencial de ella es su anteposición categorial hacia la realidad, anteponer la subjetividad llevará a poner una distancia respecto de lo objetual, primero el sujeto después el objeto, es no sólo el orden que lleva toda oración real, sino la forma en como debe ser representada la verdad. Pensamiento-extensión, infinito-finito, certeza-oscurantismo, verdad-error son los binomios potencializados en que *lo real se acomoda*, la notable preeminencia del primer concepto respecto de su negación cancela y deja fuera lo no que se presenta bajo esta adecuación; el método.

Modernidad (entendida como racionalidad), ciencia y metafísica son indisolubles, convergen esencialmente y representan una época. Toda la modernidad tendrá un movimiento dialéctico que reunirá estos tres elementos. Como hemos visto hasta estas líneas, la modernidad busca el método, pero no método de éste o aquél fenómeno, sino el de la ciencia. La ciencia a pesar de las crisis es la única que no se derrumba, marcando el modelo al que tiende el pensar. Se ha dicho que todos por naturaleza deseamos conocer, pues bien, la ciencia es el máximo exponente de conocimiento en la modernidad, por lo tanto, ella es el cielo bajo el que la modernidad ve. La metafísica aparece siendo ésta el fundamento para justificar la ciencia. La fundamentación (*Ground*) se hará en la modernidad de modo metafísico ya sea como las raíces del árbol del conocimiento (en Descartes), como condición de posibilidad noúmenica (Kant), como fuerza ínsita de la realidad (Leibniz) o como espíritu absoluto (Hegel).³ La ciencia es el horizonte en el que se mueve toda la modernidad, la metafísica es el aliento que justifica dicho andar. No es fortuito que Heidegger le dedique implícitamente La época de la imagen del mundo a Descartes, pero más que al francés, a la técnica y la ciencia, al triunfo de la modernidad —Que ha hecho caer en lo uno, en lo inauténtico y, perder sus raíces y su tierra a la existencia histórica según el pensar de Heidegger. Cabe destacar que aunque la preocupación por la técnica (en Heidegger en tanto nos desarraiga)

³ Por eso la dura crítica de Heidegger a la metafísica moderna que se erige en el imperio de las ideas, desarraigando a la existencia histórica de su origen, de la tradición pura de un pueblo y que llevaría a ésta al olvido de su ser mismo.

es solamente un problema que corresponde exclusivamente al campo ontológico, pues lo ontológico no se encierra en un campo determinado sino que abarca la totalidad de lo real, por ser la técnica un modo predominante en donde lo ente se objetiviza, en donde lo ente pierde su ser.

Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente (Heidegger, 2005, p. 74).

Este modo de entender el ser de lo ente es comprensible sólo bajo la luz de la técnica, misma que Heidegger considera como la esencia de la modernidad. Pero volvamos a los modernos. La modernidad no se limita a la figura de Descartes, y sin embargo todos siguen dialogando con él. Otro fuerte filósofo que contribuye a entender la modernidad y que aporta a nuestra línea de trabajo es Leibniz. Él le hace ver a Descartes que la sustancia es una,⁴ lo hace a través de su teoría monadológica, la cual constituye la estructura de lo real, las monadas (principio metafísico) son cerradas y sin ventanas. Hay que ser demasiado agudos con la caracterización de las monadas, puesto que lleva a un sujeto cerrado en sí. La solución al problema de la comunicación radica en que las monadas (el plural no debe confundirnos, no es que haya muchas sustancias, es decir, que cada monada sea una sustancia distinta a la otra, más bien ellas contienen atributos de la única sustancia, esencialmente son una) están en compatibilidad interna y lógica, lo que Leibniz llamará la armonía preestablecida. La compatibilidad lógica es el método como lo real se debe desenvolver. Es importante indicar que Leibniz también se aleja del francés y su mecanización de la realidad,⁵ pues a su juicio no todo se explica bajo este modelo y debe haber algo que justifique la mecanicidad que no sea mecánico por

⁴ Recordemos que el dualismo que Descartes defendía tenía que ver con dos sustancias; una pensante, la otra extensa. Las consecuencias de esta tesis son verdaderamente importantes en el campo ontológico y epistemológico. ¿Cómo se da la comunicación de estas dos sustancias con atributos esencialmente distintos? ¿Qué no la definición de sustancia desde Suárez consiste en que ésta es autosuficiente y no necesita de nada para ser?

⁵ Mecanización aquí entendida como automaticidad dentro del plano geométrico cartesiano en donde todo puede ser ubicado en un punto del plano. Mecanicidad en tanto la Naturaleza se rige por leyes y el humano por reglas. Descartes ve la superación de su hallazgo respecto

naturaleza. La fuerza ínsita, eso que no es sujeto, bajo el corsé de la razón, es en Leibniz la cuerda de salvación que hay en el risco para no caer al precipicio de la pura mecánica.

Ya he dicho muchas veces que el origen del propio mecanicismo no fluye de mero principio material y de razones matemáticas, sino de una fuente más profunda y, por decirlo así, metafísica. Y pienso que esto servirá para que no se ofrezcan explicaciones mecánicas de las cosas reales en forma abusiva y en detrimento de la piedad, como si la materia pudiera subsistir por sí y el mecanicismo no necesitara de ninguna inteligencia o sustancia espiritual (Leibniz, 2003, p. 555).

Esto lleva a Heidegger a tomar de Leibniz este plexo que escapa a la determinación matemátizante de la realidad; la libertad, libertad de un individuo o de un pueblo. Lo que viene inmediatamente a abrir el horizonte y pensar no desde el *nihil est sine ratione*, no desde el fundamento universal, sino desde lo libre del pensar que se mantiene fuera del corral. Fuera del fundar esencial moderno.

Así pues, ahora ha quedado claro que hay que descartar que el “lugar de nacimiento” del principio de razón se encuentre en la esencia o en la verdad del enunciado, sino que se halla en la verdad ontológica o, lo que es lo mismo, en la trascendencia misma. La libertad es el origen del principio de razón, pues en ella, en la unidad del lanzarse más allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica (Heidegger, 2000, p. 174).

De este modo es como lee Heidegger la fuerza ínsita de Leibniz, pero advierte el filósofo de Messkirch que Leibniz es aún hijo de su tiempo y por ende sigue entusiasmado con el poderío de la razón, la cual constituye la piedra de toque para el pensamiento ilustrado

al pensar anterior: “Ellos mismos reconocen que la naturaleza de su movimiento es muy poco conocida, y para hacerla en cierto modo inteligible, no han sabido aún explicarla más claramente que en estos términos; *Motus est actus in potentia, prout in potentia est*, los cuales son para mí tan oscuros, que me veo obligado a dejarlos en su lengua, ya que yo no sabría interpretarlos [...] Pero, por el contrario, la naturaleza del movimiento del cual trato aquí de hablar, es tan fácil de conocer, que los geómetras mismos –que entre todos los hombres son los más aptos para concebir distintamente las cosas sobre las que han reflexionado, la han considerado más simple y más inteligible que la de sus superficies y líneas, tal como se pone de manifiesto en el hecho de que hayan explicado la línea por el movimiento de un punto, y la superficie por el de una línea” (1991, pp. 108-109).

que a continuación veremos. Recapitulando. Tanto Renato Descartes como Gottfried Leibniz son persuadidos por el enfoque científico de su época, no es fortuito que ambos fuesen unos grandes conocedores de la matemática y la física, situación por la cual se rodeaban con lo mejor del espectro científico de su época, llevando incluso a disputas de verificación y originalidad de teorías.⁶ La antesala del culmen de la edad moderna, el paso previo hacia la mayoría de edad, el árbol metafísico al que por más que cortemos su raíz siempre brotará con fuerza y vigor, todo esto reúne el filosofar de un sujeto que nunca salió de su pueblo natal en Königsberg, hablamos de Emmanuel Kant.

Kant al reunir en su filosofía tanto a racionalismo como a empirismo obtendrá un aparato teórico completo y complejo. Más aún, el *chino* de Königsberg (como lo llama Nietzsche) llevará a un nivel radical el paradigma de la ciencia (la newtoniana para él) preguntándose cuáles son las condiciones de posibilidad de la ciencia, yendo más a fondo que esto, se pregunta también si la metafísica es ciencia o no. El que Kant se haga estos cuestionamientos no sólo responde al plano epistemológico entendido como el conocimiento de la estructura que toda ciencia debe poseer, sino que se inserta en el campo ontológico ya que se pregunta por el ser de los entes así como de la esencia de los entes, es decir, pone a la metafísica cara a cara con la ciencia. Kant es un excelente lector de su tiempo y ve que la ciencia y sobre todo la racionalidad se hallan en una etapa de esplendor, sigue la veta abierta desde Descartes y su añoranza del método, sigue admirando la ciencia, pero ante todo sigue manteniendo en su espíritu el aliento metafísico para explicar lo real.

Newton dice en el prefacio a sus *Principios matemáticos de la ciencia de la naturaleza* (después de haber anotado que la geometría solamente requiere de dos procedimientos mecánicos los cuales ella postula, a saber, describir una línea recta y un círculo): *La geometría se enorgullece de llegar a tan grandes resultados, tomando para ello tan poco de fuera.* De la metafísica se podrá decir, por el contrario: *Ella se encuentra desconcertada de poder hacer tan poco con tantos materiales que le ofrece la matemática pura.* Este poco es, sin embargo, algo

⁶ La modernidad se construye a través de sus teorías universales y abstractas y sin arraigo alguno, que lo único que provocaron fue el desarraigo de la existencia histórica y llevaron al olvido del ser, es decir, de ese origen ahora perdido de la auténtica filosofía. Por eso es que la ontología fundamental de Heidegger invierte esto y pone énfasis en el trato y en el cuidado del ser histórico del pueblo alemán.

que la matemática misma necesita indispensablemente para su aplicación a la ciencia de la naturaleza; y como la matemática tiene que hacer necesariamente préstamos de la metafísica, no se debe avergonzar de ser vista en su compañía (Kant, 1989, pp. 38-39).

Sin embargo, es el mismo Kant quien propone hacer un giro copernicano, bajo el cual el sujeto sea el encargado de anteponer su subjetividad a la realidad fenoménica a través de sus categorías, el hombre es en quien recae el peso del conocimiento, es él quien legisla el mundo y acomoda los fenómenos según su mirar. Sin embargo es este punto de la revolución copernicana el que Heidegger toma y se apropia para ver en el pensamiento filosófico de Kant el primer intento en cuestionar el estatus de la metafísica y para afirmar la evidente posibilidad de la ontología, para de ahí concebir una ontología fundamental. Esta lectura como magníficamente señala Gred Ibscher puede leerse también como un tipo de préstamo del pensar heideggeriano a la figura kantiana para justificar su propio pensamiento, empero aún así la interpretación de la *Critica de la razón pura* que hace Heidegger resulta radicalmente novedosa.

La fundamentación de la metafísica en total quiere decir: revelación de la posibilidad interna de la ontología. He aquí el verdadero sentido, por ser metafísico (puesto que tiene a la metafísica por único tema), de lo que se ha llamado la “revolución copernicana” de Kant, título que lleva constantemente a interpretaciones equívocas (Heidegger, 1986, p. 21).

Debido a que se cree frecuentemente que el cierre es lo mejor y uno siempre se guarda ciertas cosas para el final, no podemos acabar este breve recorrido de la modernidad que leyó Heidegger sin el *último hombre de la historia*, Hegel. “Lo que importa, pues en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto” Hegel, 2007, p. 39). El imponente edificio que desplegó el movimiento dialéctico hegeliano resulta una empresa hartamente difícil exponerla en este sucinto espacio, ciertamente el tema nos excede, allende podemos dar ciertos atisbos del pensamiento de Hegel. La filosofía hegeliana se propone superar lo pensado hasta su tiempo (siglo XIX), empresa sumamente pretenciosa, sin embargo, magnánimo esfuerzo hecho hasta ahora. Para poder superar algo, hay que replantearlo radicalmente, no es aleatorio que

la obra más conocida del filósofo alemán *La fenomenología del espíritu*, inicie con “Las tareas científicas del presente”. La ciencia cobra nuevos bríos y se instala como un saber que debe guardarse de ser edificante, puesto que la edificación sólo hace débiles a las ciencias, además de que resalta su ingenuidad ante la realidad, es por eso que la filosofía debe dejar de ser simple amor a la sabiduría para convertirse en un saber real, libre de afectividades y sensualismo impetuoso. Aquí debe atravesarnos un compromiso con lo real y su verdad.

El concepto como momento del espíritu (del saber) adquiere un carácter de dinamicidad, no es un concepto muerto sino vivo, la petrificación que el concepto guardaba en la tradición pasa a ser viveza que como tal tiene que morir para ceder el paso a otro concepto que reúna mejor la sintomaticidad y encarne mejor la situación que el anterior, el movimiento dialéctico se da en el mundo y su darse acaece de forma vivencial. Hegel alude a ello en el siguiente pasaje:

La primera aparición [de la verdad] es tan sólo su inmediatez o su concepto. Del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo a que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe la bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje (p. 12).

Para finalizar, lo que la modernidad ha dejado al meditar heideggeriano se expresa como esencialmente técnica, si bien es cierto, que Heidegger toma de la filosofía moderna un sin fin de cosas, el reclamo que él hará a este tipo de metafísica radica en la subsunción del ser en tanto ente debido a la objetivación paradigmática que le yace al pensar moderno: la ciencia, que devine técnica mecanizada. La carga conceptual que indica el método será el recetario (o recipiente) bajo el cual se expresa lo real, los pasos a seguir vienen dados por él y son ontológicamente necesarios para la búsqueda de lo real, el apego al proceder metódico constituirá una pasión que prevalece en la era moderna, cabe destacar que la ciencia en tanto ciencia se proclama como el gran despunte que trae consigo la modernidad, su conquista radica en que a ella le va la exactitud y el progreso de la racionalidad, el camino en el andar de ella es seguro y genera la tranquilidad bajo la que se postra

el sujeto. Ahora sí que podemos acercarnos más a la dimensión de la tesis heideggeriana respecto a lo modernidad.

La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna (1995, p. 63).

Hemos visto a grosso modo características de la edad moderna, y hemos dado a través del análisis de éstas un panorama general de dicho periodo, a saber, que tiene por meta fundamentar y explicar el proceder de la ciencia, y la propia realidad, bajo principios evidentes que sean universales y para todo tiempo, si esto es verdad, tales principios son verdaderos en cualquier lugar, en cualquier región; la modernidad a través de su metafísica, de su ciencia, de su método, de su técnica, y de su racionalidad, nos iguala a todos, esto es, nos desarraiga al quitarnos la tradición pura de un pueblo, al abandonar el inicio más original, y que conlleva al olvido de nuestro ser, al hacernos ciudadanos del mundo, unos apátridas. La modernidad es creadora de una cierta subjetividad universal, frente a esta modernidad reacciona Heidegger proponiendo regresar al primer origen ya olvidado, a pisar y sostenernos en el suelo firme de la existencia histórica. Inmediatamente pasaremos a exponer líneas que constituyen la ontología del origen.

4. Ontología y política en Heidegger

4.1. Heidegger y la dialéctica del origen

En las meditaciones siguientes vamos a dirigir nuestra atención a la ontología heideggeriana del origen bajo la luz del texto *Europa y la filosofía alemana* ya que en esta obra se muestra con bastante claridad que el sentido y la estructura política de esta ontología fundamental expulsa la posibilidad dialéctica del perdón de Hegel y, erige Heidegger frente a estas teorías sin arraigo alguno, abstractas y universales,

nacidas de la modernidad, una ontología de la conservación de la existencia histórica del pueblo alemán, una ontología del cuidado del ser alemán, que es auténticamente el ser europeo, aquí hay, a mi juicio, una selección racial metafísicamente necesaria, para salvar, resguardar y sacar de su desarraigo al pueblo alemán y, por lo tanto, a Europa, es decir, a Occidente mismo. Por eso la citada dialéctica del perdón de Hegel no le sirve a Heidegger, ni ninguna doctrina moderna, puesto que en vez de conservar lo esencial y la originalidad del ser de un pueblo, desarraiga y pone en peligro al mismo pueblo —aquí se refiere especialmente al pueblo alemán y europeo— puesto que lo dislocan y lo alejan de su propia esencia, de su origen y de su ser.

Europa está en peligro y le es menester a Alemania salvarla, según el pensar de Heidegger. Para llevar a cabo la salvación de Europa y de la misma Alemania, y con ello, la existencia histórica se requiere dos cosas, evoca Heidegger: 1) El resguardo del pueblo europeo ante lo inauténtico, 2) El arraigo a su origen y su reunión, sin este arraigo o vuelta al origen no se podrá dar este resguardo de la esencia pura del pueblo europeo. Pero para que ambas cosas se resuelvan debe haber una transformación de la existencia histórica desde su fundamento. Esta transformación de la existencia sólo se puede dar como una confrontación con la historia de la filosofía, específicamente, con la tradición presocrática, ya que Heidegger ve ahí los orígenes del pueblo europeo. Las acciones de la existencia histórica humana llevan a la unificación puesto que crea una zona esencial a través de la confrontación con la tradición.

Toda acción y creación esencial que intenta romper el resguardo de la existencia histórica, y de esta manera transformarla, esto es, desarraigarla, ésta mantendrá el conflicto y lo resistirá, pues, en esto consiste su grandeza. Heidegger dirá que en la medida que un pueblo se resguarde, es decir, cuide de sí mismo, recibe un saber de su ser. En virtud de este saber de su ser, es decir, de lo que es, un pueblo se acercará a su origen que constituye el suelo firme donde descansa. Es por eso que si un pueblo quiere saber algo de su ser, tendrá que volver a su origen, solamente ahí se podrá reencontrar consigo mismo y estará a salvo, puesto que entre más cerca este de su origen, con mayor fuerza echará raíces en éste, y no habrá posibilidad alguna de caer en la inautenticidad, Heidegger lo expresa de otra manera diciendo

que la “filosofía es aquel decir, en donde se dice siempre lo mismo de lo mismo” (Heidegger, 1936) y “. . . todo nuevo inicio de la filosofía es y puede ser únicamente una relación del primero [de los inicios]” (Heidegger, 1936).

Heidegger se retrotrae a los orígenes de la filosofía griega, dicho con otras palabras, a la tradición del inicio griego de la filosofía, convertida en patrimonio exclusivo del pueblo alemán y europeo, “. . . sí queremos aprender siquiera a vislumbrar algo del camino de la filosofía alemana —escribe Heidegger— tendremos que saber algo esencial del inicio de la filosofía griega” (1936). El pensador de la Selva Negra busca en la comprensión segura de la palabra griega *Phýsis*, el ser y la verdad, en tanto “un acuñar y un configurar originario” (1936), un fundar auténtico de la existencia histórica del pueblo europeo. Para nombrar al ser los griegos dicen *Phýsis* en un inicio, y significa “brotar, surgir, —así como en el brotar de una rosa—, el salir a luz, mostrar-se, aparecer; aparecer —del mismo modo que cuando decimos: que un libro ha aparecido, que *está ahí*. *Phýsis* como para el *Ser* dice para los griegos: estar ahí puesto en el mostrarse. El *ente*, es decir, *lo que se alza en sí mismo ahí adelante*; las estatuas de los griegos y sus templos traen a la existencia de este pueblo recién a su ser, al patente y vinculante estarse ahí adelante; no se trata ni de imitación, ni de expresión, sino de la posición fundante y de la ley de su ser” (Heidegger, 1936). Esto puede llevar a pensar que el perdón sólo ocurre al interior de la vida auténtica, por el contrario es imperdonable una vida inauténtica incluso en alguna posible tradición en la vida auténtica, de ahí que esta cuestión de lo imperdonable que es el atentado contra la vida auténtica tenga que ser aniquilado, por tanto, sin imposibilidad del perdón.

Pero podremos ir más lejos, y afirmar que en la ontología radical del origen de Heidegger, no hay posibilidad de perdón ni afuera ni adentro de la vida auténtica, con otras palabras, no cabría el perdón en la vida inauténtica, ni en la vida auténtica. No podría perdonarse a la vida inauténtica porque es lo pecaminoso, lo impropio, lo uno, lo que no posee herencia pura en tanto que está inmersa en una lógica universal, es decir, en el imperio de las ideas y la reflexión infinita de la filosofía y ciencia moderna. Para decirlo en clave biopolítica la vida inauténtica es ese virus, o bien, esa enfermedad, que hay que exterminar totalmente

y sin miramiento, eliminarla por completo antes de que, como el virus, siga haciendo más daño. De igual forma, no se puede perdonar a la vida auténtica porque todo actuar de un pueblo originario está exento de errar, se supondría toda acción desde lo alemán y desde lo alemán no cabría el perdón y el pecado. Y si se cayera en el pecado al interior de la vida auténtica, entonces pasaría como cuando se engangrena un miembro de nuestro cuerpo, cortarlo de tajo antes de que se propague por todo el cuerpo, en toda la comunidad, habría que inmunizar a la vida auténtica y, en este sentido, no hay perdón. De lo expuesto se deduce que en Heidegger no puede darse el perdón.

Como se ve por la última cita, el ser es lo que está aconteciendo y acontece para un pueblo en sus templos, en sus estatuas, esto es, en sus raíces. La esencia de un pueblo es sacar a la luz del día sus orígenes y raíces que lo configuran y le dará una existencia histórica auténtica, es decir, su esencia consiste en resguardarse en su origen. Según Heidegger, “[la] verdad es [...] el acontecimiento fundamental del ente mismo, de este que entra en la patencia o como es hecho patente[...]” (1936). Lo que a mi modo de ver aquí indica Heidegger es que la existencia histórica está dominada por entero por la fijación esencial original del ser como aparecer, por eso Heidegger hace decir a Heráclito que *logos* significa “reunión”, “la reunificación originaria”, esto tiene que ver con recolectar, cosechar, y esto a su vez, con tierra, con patria, con volver a nuestros orígenes y como decía Heráclito “el hombre debe seguir al *logos*”.⁷

Ahora bien, habría que tener a la vista que la apariencia forma parte del ser “y es por ello que lo más difícil es conservar el inicio” (1936) reza Heidegger, por eso la importancia de cuidar de sí, de conservarlo. Sólo en tanto que el pueblo alemán haga la pregunta fundamental “¿Quiénes somos nosotros mismos?” A partir de un inicio más originario el pueblo se reencontrará consigo mismo en tanto vuelve a sus orígenes, al respecto Heidegger reza: “[...] la filosofía alemana [...] quiera retornar, una y otra vez, a un principio originario y fundamento para la cuestión primera por el *Ser*: quiera *ir a la verdad*; que no es únicamente la determinación del enunciado sobre las cosas, sino la

⁷ Esta cuestión puede ser muy paradójica, Heidegger busca el bien para los que mantienen una vida auténtica, cualquier otra forma de vida debe ser aniquilada. Pareciese que Heidegger está actuando con la lógica de los judíos: si no estás conmigo estás en mi contra.

esencia misma; y *hacia el Ser*, que no es solo objeto e idea, sino el *Ser mismo*” (1936), y sigue escribiendo más adelante, “En la medida que formulemos nuevamente la *pregunta fundamental* de la filosofía occidental a partir de un inicio *más originario*, nos pondremos solamente al servicio de la tarea que designábamos como la salvación de occidente. Ella puede llevarse a cabo únicamente como una readquisición de los lazos originarios con el ente mismo y como una *nueva fundación* de toda acción esencial de los pueblos respecto de estos lazos” (1936). Considero que con esto queda suficientemente mostrado y demostrado que la dialéctica de Hegel queda imposibilitada, por decirlo de una manera más correcta, queda imposibilitado de darse el perdón, desde la experiencia originaria lo no propio, lo inauténtico tiene que ser aniquilado, lo opuesto no puede ser, y también mostramos de alguna manera que a la ontología del origen subyace una “selección racial”.

Referencias

- Esposito, R., 2011, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F., 2007, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hyppolite, J., 1974, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Península, Barcelona.
- , 1996, *Lógica y existencia*, Editorial Herder, Barcelona.
- Heidegger, M., 1927, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1936, *Europa y la filosofía alemana*. Conferencia en el sitio web: <http://www-heideggeriana.com.ar/>. Recuperado el 4 de noviembre de 2012.
- , 1986, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2000, *De la esencia del fundamento*, en *Hitos* Alianza Editorial, Madrid.
- , 2005, *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2007, *Hegel*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- , 2008, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I., 1989, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid.
- Leibniz, G. W., 2003, *Escritos filosóficos*, Editorial A. Machado Libros, Madrid.
- Quesada, J., 2008, *Heidegger de camino al Holocausto*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Taylor, C., 2010, *Hegel*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Trías, E., 1981, *El lenguaje del perdón: Un ensayo sobre Hegel*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 117-143

ISSN 2007-1868

DE LA DECISIÓN POLÍTICA A LA DECISIÓN POR LO PROPIO:
SOBRE UN CONCEPTO EQUIVALENTE ENTRE CARL SCHMITT
Y MARTIN HEIDEGGER

CHRISTIAN GOERITZ ÁLVAREZ
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana
christian_goeritz@hotmail.com

“Ser hombre de carácter y ser alemán
es, evidentemente, lo mismo”.
Johann Gottlieb Fichte

RESUMEN: En este escrito pretendemos una lectura comparada del concepto de decisión en el pensamiento de Carl Schmitt y Martin Heidegger, para que, a la luz del desarrollo teórico que establecen de él en sus obras principales, darse cuenta de su equivalencia en el ámbito jurídico y filosófico y que la aplicación práctica de ellos se transformó en un préstamo para fundamentar la ideología del Partido Nazi, al que ambos autores se afiliaron en 1933.

PALABRAS CLAVE: Decisión · soberanía · existencia · resolución · político

ABSTRACT: In this writing we pretend a compared reading on the concept of decision in Carl Schmitt and Martin Heidegger's thinking in order to, in light of the theoretical development which they establish in their main works, realize its equivalence in the juridical and philosophical frame and that the practical application of them was transformed into a lending in order to base the ideology of the Nazi Party, in which both authors joined in 1933.

KEYWORDS: Decision · sovereignty · existence · resolution · politic

1. Introducción

Pocos pensadores han tenido tal alcance, no sólo en sus campos de estudio, sino también en los diversos saberes que entran en confluencia con el entorno general de la realidad humana, como el filósofo Martin Heidegger¹ y el jurista Carl Schmitt.² Es interesante que personajes que gozan de semejante prestigio e importancia, y que parece que su intelecto ralla en lo sumamente prodigioso, hallan sido seducidos por el ideario de un partido radicalmente reaccionario, antisemita y destructor de las diferencias como lo fue el Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes. Nuestra intención en este texto es desmentir justamente tal seducción; es decir, pretendemos demostrar, como varios estudios más o menos recientes, que la afiliación de estas dos grandes figuras al NSDAP no fue, en ningún sentido, un hecho coyuntural. Concluyendo así que la simpatía que Heidegger y Schmitt poseían con el nazismo no era una situación circunstancial, sino que sus pensamientos daban la apertura precisamente a la dictadura que poseía su más elevada idealización en la figura de la gestación de la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*) bajo la dirección del *Führer*.

Para la demostración deseada procederemos por diversos apartados temáticos: en primer lugar esclareceremos, con ayuda del escrito más famoso de Schmitt, *El Concepto de lo Político*, aquello que este pensador ha llamado la *decisión*, que es la que fundamenta la creación de una entidad política y ver cómo esta decisión encarna la total cancelación de una posibilidad de lo que podemos llamar una existencia o situación deliberativa y autónomamente construida.

Posteriormente se hará una comparación con lo referente al estado de resuelto del *Dasein* en la parte dedicada a la historicidad —principalmente en las secciones 74 a la 77 de *Ser y Tiempo*—, para ver cómo estos conceptos se han puesto al servicio de la “nueva realidad

¹ Filósofo alemán, nacido en Baden-Württemberg el año 1889, estudió teología católica y posteriormente filosofía como miembro del círculo de estudiantes en torno a la nueva corriente filosófica fundada por Edmund Husserl: la fenomenología. Distanciándose progresivamente de su maestro, sus investigaciones se convirtieron en una descripción de la existencia humana para afrontar luego la cuestión del *Ser*. Dio cátedra en Marburgo y Friburgo, de ésta última fue rector durante el primer año del régimen nazi, al que se adhirió oficialmente en 1933.

² Jurista alemán, nacido en Prusia el año 1888, profesor de leyes en Bonn, Colonia y Berlín y miembro de la corriente intelectual conocida como “revolución conservadora”, se afilió al NSDAP en 1933.

alemana” en la conferencia de inauguración del rectorado en Friburgo, “La Autoafirmación de la Universidad Alemana”.

Finalmente, concluiremos estableciendo los vínculos que demuestran cómo el decisionismo de ambos autores responde a una lógica excluyente e irreflexiva en el sentido moral moderno, lo cual los encaminó a apoyar al régimen nacionalsocialista y a su líder Adolf Hitler.

2. Carl Schmitt: La vuelta a la naturaleza jurídica

Las leyes o la jurisprudencia en la mayoría de las nociones del derecho poseen una intención de crear una situación previsible, deseable y estandarizable en su campo de dominio; es decir, poseen el carácter de normas prescriptivas justamente en la medida en que se desea crear la “situación normal” dentro del individuo, la sociedad y el Estado sobre el que actúan. No es difícil entender que esto es debido a un afán estabilizador y regulatorio que poseen las normas, sean éstas basadas en una ley de derecho positivo, canónico, de gentes o de cualquier tipo.

En su posición de normatividad, el Estado presenta la posibilidad de una sociedad que, mediante ciertas normas comunes e intersubjetivas que permean a todos los individuos que componen el sistema social, los desarrollos de las diversas esferas humanas se puedan llevar a cabo de manera pautada, segura y multi-participativa. Así las cosas, los individuos que son ciudadanos del Estado regido por un tipo de derecho poseen mayor ventaja de lo que podríamos llamar “libertad individual” para intervenir en las diversas esferas de las que esté interesado. Asimismo, este tipo de Estados, que sólo regulan la vida del individuo como ciudadanos, no consideran una injerencia en el ámbito privado, casi “accidental”, de las actividades que tengan que ver con los sentimientos, emociones, credos y toda faceta que el individuo puede y debe regular libremente, salvo que en cierta forma coaccione la libertad de otro ciudadano.

Está claro que esta forma en que los individuos, considerados como sujetos de derecho y enraizados en ciertas relaciones forman este tipo de sociedad que podemos considerar, *mutatis mutandis*, siempre como liberal. La cohesión de éstos se debe a su participación activa dentro de la sociedad regulada por las leyes soberanas del Estado. En pocas palabras, la soberanía es propiedad del Estado en la medida en que éste sea representación del pueblo.

El caso de nuestro autor, sin embargo, está en total contradicción con esta visión. Si decimos esto implica que, o bien ha desechado los términos de sociedad, soberanía o pueblo, o bien los ha redefinido para encajar en su propia teoría. Nuestro caso es el segundo: Mientras que las tradiciones de este tipo crean un entramado conceptual para luego aplicarlo o prescribirlo al cuerpo social, Schmitt tiene la pretensión de conceptualizar las determinaciones fundamentales de un hecho al que llamamos política para describirlos en su actualización puramente factual. Para ello el caso normal no es tan útil como lo que podríamos llamar el caso excepcional, el caso decisivo; esto se debe a que en la situación puramente fáctica la normalidad es algo construido justamente a merced de ciertos casos excepcionales, ya se entiendan éstos como lo que podemos llamar “paradigmáticos”, como puede ser el cambio de un régimen que instaurará una nueva normatividad, o bien casos de crisis sociales, bélicas o económicas de diversa índole. En todo caso, es evidente que a nivel fáctico la normatividad es siempre un constructo, no un caso que, podríamos decir, “surge naturalmente”; es justamente en esta naturalidad en donde Schmitt pretende hallar la esencia de la política.

En la primera línea de su *Teología Política* de 1922, Schmitt ha redefinido desde estos presupuestos anunciados líneas arriba la esencia de la soberanía, ya no como poder representativo del Estado como factor de cohesión social y popular, sino en vistas de su sujeto: “Es Soberano quien decide el estado de excepción” (2004a, p. 23). Esto quiere decir que si el aparato teórico, si es que debe mantenerse, ha de ser redefinido con base en esta afirmación y siendo siempre consecuente con ella.

Hemos visto que se ha transferido la soberanía a quien decida el caso de excepción, y ya no al Estado como representante de los sujetos de Derecho; el Soberano, entonces, es aquel que detenta la potestad (que no derecho) de crear derecho. La evaluación de las relaciones entre éste, la decisión y lo político la desarrollaremos a continuación.

3. La decisión fundamental: Creación del derecho

Esta frase acerca de la esencia del soberano (misma que es la primera línea de la *Teología política*), en su simple decir oscura, ha menester de una elucidación por parte de Schmitt y por la nuestra. Primero que

nada, trataremos de situarla en categorías ontológicas corrientes: La frase mienta un sujeto que posee la característica de ser soberano, se dice que es sujeto de la soberanía. Pero además de ser sujeto de soberanía, se dice que decide, es un sujeto volente. Finalmente, su volición desencadena un único acto que es, por la estructura enunciativa, un estado de cosas, pero un estado de cosas atípicas, si se quiere, un estado límite de cosas. Así, nos encontramos con una estructura clásica de lo que llamamos acto: el sujeto del acto, el acto mismo, y el objeto del acto. Ahora es preciso definirlos de acuerdo con lo que Schmitt entiende por cada uno de los rubros presentados.

Primero, nos elucidamos el concepto que nos suena más extraño en su máxima: el de estado de excepción. Antes que nada, hay que entender según Schmitt: “Un concepto límite [como es el caso del estado de excepción] no es algo confuso [. . .] sino un concepto extremo” (2004a, p. 23). Por ser extremo, el caso normal, en el sentido literal de normativo, no puede dar cuenta del estado de excepción. Toda teoría diferente, ya sea iusnaturalista o positivista: “parte del supuesto de que una decisión en el sentido jurídico debe poder derivarse completamente del contenido de una norma. Sin embargo, en ello radica el problema” (p. 23) El caso de excepción no es, en este caso, una norma moral, religiosa, o de otro tipo, sino que no es una norma en lo absoluto, sería, si nos aproximáramos, una metanorma, o mejor, la metanorma. El caso de excepción, de suyo no definible de manera corriente, puede describirse en nuestro autor de la siguiente forma:

El caso excepcional, no descrito en el orden jurídico vigente, puede a lo sumo definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado o algo semejante, pero no describirse de forma concreta. Sólo en estas circunstancias cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía, o sea sobre la soberanía en sí (p. 23).

Así pues, como decíamos nosotros, el sujeto de la soberanía es aquí lo importante porque, ya Schmitt nos lo ha aclarado, la soberanía no es atributo del soberano, sino su equivalencia, soberanía y soberano son, a diferencia de la teoría política clásica, una y la misma cosa. De lo anterior se infiere que si Schmitt posee honradez discursiva, tendrá que explicar sus razones para ello, y esto lo hará destruyendo la noción clásica de soberanía, la cual en sentido lato define de esta manera:

“la soberanía [clásicamente] es la autoridad suprema que no deriva de ninguna otra” (p. 23).

Siendo este el caso, la autoridad soberana es justamente la “meta-autoridad”, la que es susceptible de determinar cuándo las demás autoridades tienen o no vigencia. Schmitt no puede ser más claro: “le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*” (p. 23). Finalmente vemos entonces el contenido del estado de excepción. La situación extrema en torno al derecho es, finalmente, la de cualquier organismo sobre el que podemos decidir radicalmente, esta decisión absoluta tiene que ver con la característica ontológica de lo que describimos como un “acto”: simplemente o se ejecuta o no, se pasa del no ser al ser o viceversa. En pocas palabras: el fundamento del estado de excepción es la decisión de, o bien crear derecho, o bien destruirlo. El auténtico soberano es el que posee tales competencias de modo absoluto, de ahí que la soberanía sea la autoridad suprema, pero no es una autoridad común, no es una autoridad que yace “jouée a deux parties” (p. 25), como quería Bodin y la tradición liberal que Schmitt critica severamente. Y justamente se critica porque un Estado que tenga dos o más partes no decide, sino que discute, los Estados liberales son, por esencia, Estados “discutidores”. La discusión es la contradicción de la decisión resuelta. Es por ello que la soberanía se muestra, según Schmitt, como un concepto oscuro en la actualidad, pues es claro que un Estado que aplaza o suspende la decisión no es que no tenga claro quién es el sujeto de la soberanía, sino que tal sujeto fácticamente es inexistente. Un jefe de Estado, en la medida en que tenga que dispensar, juramentar, delegar o recibir su poder de alguna otra entidad o entidades políticas jamás es ni será un soberano.

Así, hemos elucidado la frase capital que iniciaba la *Teología política* de Schmitt: un soberano es aquel en el que el Estado está personalizado. A menudo oímos hablar de la personalidad del Estado tanto jurídicamente como en el lenguaje común, pues tiende a concebirse el aparato político como una entidad. En este caso, la “personalidad” es literal. El soberano no es parte del aparato jurídico ni político de una nación, sino que él es el fundamento radical y real de la existencia del Estado mismo. Luis XIV de Francia parece expresar esto en la famosa frase que le atribuimos: “el Estado soy yo”. Como sabemos, el Rey Sol poseía, entre sus facultades, una capacidad esencial: Su poder,

el poder monárquico que lo establecía como soberano no poseía una legitimación jurídica, sino teológica, esto por el simple hecho de que a la Casa de Borbón le estaba confiado el gobierno de Francia por Dios. Esto no hace que el rey sea un hombre divino, sino que el soberano sea justificado trascendentalmente. El soberano posee atribuciones otorgadas por facultades normativas, pero el núcleo y fundamento de esas atribuciones son pre-normativas, pues se hallan, al menos en este caso, contenidos en la Sagrada Escritura. Todo lo anterior permite que, a título de demostración fáctica, Schmitt sostenga que la analogía entre los conceptos jurídicos y teológicos no sólo sea por mor de circunstancias históricas y genealógicas, sino por una intrínseca necesidad sistemática que avala el fundamento del Estado mismo y sus conceptos capitales, entre ellos el de la soberanía.

Así entendido, nos empieza a hacer sentido el hablar del soberano como la “meta-autoridad”, y con ello cómo es que el estado de excepción es una “meta-norma”. Schmitt culmina este desarrollo de la génesis del Estado por medio de la decisión soberana cuando homologa ésta con el concepto teológico de milagro, pues al igual que la decisión soberana no yace estipulada en el derecho, así tampoco la mano de Dios que garantiza el milagro está inscrita en la naturaleza. A su vez, esto nos abre la perspectiva consecuentemente lógica de que, a medida que la teología pierde preeminencia como fundamentación en los diversos aspectos históricos, filosóficos y culturales; así también el derecho, construido análogamente, o bien empieza a desechar sus propios conceptos capitales, a cambiar su significado radicalmente y, en el caso de la soberanía, a oscurecerlos:

La idea del moderno Estado de derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en este concepto, misma que por su injerencia directa se establece como excepción, al igual que la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente (p. 43).

Así las cosas, hemos llegado a la inferencia de que, al desteologizarse las diversas áreas de la cultura europea, entre ellas el derecho, la noción de soberanía se torna obsoleta: El soberano, entendiéndolo en el papel de Dios en el análogo anterior, no posee cabida en el Estado moderno. Schmitt nos deja en una clara disyuntiva: o bien la noción

de soberanía yace sobrando en las reflexiones jurídicas y de filosofía política actuales, o bien ya no existe propiamente un Estado político. El fijar la postura de Schmitt y sus conclusiones prácticas será la tarea de nuestro siguiente apartado.

4. La política del estado: Creación del enemigo

Schmitt nos ha abierto el panorama completo del acto creador del Estado, puntualicemos: El soberano (sin derecho alguno) decide (por el mero hecho de poder decidirlo) el estado de excepción (que es fundamento radical de la creación del Estado y del derecho). Examinemos entonces los problemas en que la metafísica Moderna y el deísmo subsecuente han puesto a la estructura del acto: 1) La soberanía se hipostatiza, es decir, el soberano puede ser tal o cual persona, institución o entidad. 2) La soberanía se obtiene de común autónomamente por el sistema jurídico, es decir, la decisión es revisada, compartida, delegada, en fin, es falible, es discutible. No es, luego, decisión propiamente. 3) El estado de excepción es, o bien indeseable, o bien, por el propio mecanismo autónomo del Estado, imposible.

Schmitt, en total desacuerdo con la destrucción de este esquema, único fundamento de la existencia del Estado y el orden jurídico, echará mano de una de las corrientes de filosofía política más radicales que reivindican el carácter de la decisión: El catolicismo contrarrevolucionario, y principalmente el del español Donoso Cortés. Esto se debe a que Cortés extrae las más radicales consecuencias de la postura del Estado en una época donde hay una disyunción clara: o bien se es liberal, y por ende inútil y propenso al socialismo y anarquismo, o bien se opta por el sustituto del poder monárquico, que no es otro que el del dictador, Schmitt lo describe perfectamente: “[Cortés asegura que] El realismo ha dejado de existir porque ya no había reyes. Por lo tanto, tampoco existía la legitimidad en el sentido tradicional. Por ende sólo le quedaba una conclusión posible: la dictadura” (p. 52). Esta dictadura, que según Cortés es la salvación del Estado político tal como era en su tiempo, y que Schmitt en ningún momento cuestiona o critica, no se trata sólo de una idea romántica de un líder glorioso o de un representante divino en la tierra sino que es, antes bien, el único Estado político propiamente dicho que tiene la posibilidad de existir tras el derrumbe de la monarquía. Tanto el liberalismo como

el socialismo no son, en tanto aplazan la decisión, o al ni siquiera la toman en cuenta, susceptibles de convertirse en Estado alguno. Frente al anarquismo, sin Estado alguno, en el que se presupone una ciega bondad inherente a la humanidad; y la llamada por él “burguesa clase discutidora” (p. 57), Donoso nos propone dos cosas: la maldad humana, sostenida teológicamente por el dogma del pecado original y por las observaciones fácticas de la vida cotidiana, y finalmente, la última alternativa de decidirse: un gobierno fuerte que mediante “decisión absoluta pura que no razona ni discute ni se justifica, es decir, creada de la nada” (p. 62) arregle la situación actual en la que el Estado se ha convertido: en “una gran empresa” (p. 62) en palabras de Max Weber. Ese Estado empresarial, en el fondo malvado y quizás hasta demoníaco, que para el pensador español, mucho más radical que cualquiera de sus adversarios, es sostenido en una falsa idea del “hombre bueno” y de la que opina despóticamente que, de no ser por el dogma de la Encarnación, “el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre”.³

Aquí Cortés ya nos ha dado la pauta focal para entender el acto de la *decisión*, no sólo la decisión crea el Estado, sino que ella misma lo politiza. Ni el liberalismo ni el socialismo deciden entre “Jesucristo o Barrabás” (p. 59), pues son, en el fondo, ajenos a la decisión y neutros. Cortés y Schmitt no pueden aceptar esta neutralidad: Los opositores a la decisión no son adversos a un Estado fuerte, sino que son enemigos del Estado mismo. Faltará que llegue el tratado de Schmitt de 1932 sobre *El concepto de lo político* para notar que un Estado no es político cuando no haya decidido, y la decisión tiene un núcleo fundamental politizado: hay otros que no deciden lo mismo, o no deciden en absoluto, y se llaman enemigos.

¿Qué es, en este sentido, el enemigo? Primero que nada, como es costumbre en filosofía, y esto incluye la teoría política, este concepto tiene poco o nada que ver con el concepto usual que manejamos en la lengua corriente; sin embargo, digámoslo así, Schmitt pervierte el término desde dos ángulos: el etimológico y el pragmático. El primero porque la raíz de la palabra, el *inimicus* latino, es literalmente el “no-amigo”. De aquí se seguiría que originariamente el enemigo es cualquier desconocido que vemos diariamente. Esto, por supuesto, no

³ Citado en Schmitt, 2004, p. 57. Español en el original.

agota el sentido de aversión que debe contener el término, veamos la definición que Schmitt:

El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial” (Schmitt, 2004, p. 177).

De ahí que Schmitt fije el origen del vocablo alemán para enemigo (*Feind*) en el antiguo verbo alemán *fijan* (odiar). El segundo ámbito lo modifica porque el enemigo no es un adversario personal, no es un rival, sino un hostil: el enemigo es público, y además es un peligro. Por ello, es obvio que el enemigo siempre es un enemigo a muerte. Finalmente, el enemigo es un término necesariamente correlativo con su contrario: el amigo. Schmitt nos dirá que la distinción amigo-enemigo es la distinción originaria que politiza al Estado, pues:

Lo “político” debe por esto consistir en alguna distinción de fondo a la cual puede ser remitido todo el actuar político en sentido específico [...] la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (*Freund*) y enemigo (*Feind*). Ella ofrece una distinción conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido.

Así entendido, el Estado, creado a partir de la decisión de un estado de excepción, posee, si es político realmente, un enemigo. El enemigo de un Estado es, por tanto, aquel que se oponga a la decisión fundamental que lo crea, es decir, a su estado de excepción. Este enemigo será, en sentido individual, el enemigo de los miembros y adictos del Estado. En el caso ejemplar, un Estado debería primero politizarse frente a un enemigo concreto: los anarquistas, los que se oponen a la existencia estatal; asimismo, aquellos que no apelen la decisión, que no desean, literalmente, “tomar partido” son enemigos del Estado. El anarquismo, por un lado, y la neutralidad liberal por el otro, son los enemigos de todo Estado realmente político, esto es, todo Estado que aun posea un soberano. De esta forma, Schmitt ha logrado el cierre del decisionismo jurídico que plantea. Primero, el derecho se funda

sin derecho, y el que se oponga a ese paradójico “derecho-sin derecho” se vuelve adverso y ajeno al orden jurídico, el cual, para seguir existiendo como fundamento de la soberanía del Estado, se avocará en eliminarlo. De esta forma, el círculo también nos arroja el fundamento por el cual su autor se unió al Partido Nazi y trabajó para fundamentar la figura del *Führer* en su esquema jurídico.

5. Autenticidad y muerte, a propósito de los existenciaros

“tardíos”: *Ser y Tiempo*

Aunque este apartado requiriese, por la obra y el autor del que trata, un análisis muy pormenorizado. Daremos por supuesto gran parte de la información requerida para ceñirnos a la pretensión de este escrito a excepción de dos ámbitos: 1) la explicación acerca de lo que se entiende por existenciaro, y 2) nuestra coordenada de lectura del *opus magnum* de Heidegger. Un “existenciaro” puede definirse como aquella aprehensión conceptual de cierto modo de ser de la vida fáctica o *Dasein*⁴ y en la metafísica clásica equivaldrían a las categorías o a los trascendentales. Con ellos, Heidegger pretende establecer una distinción entre aquellos entes que tienen el modo de ser propio del hombre, esto es, del *Dasein*, frente al modo impropio, es decir, aquel en que el hombre se pierde entre los entes intramundanos bajo la categoría del *das Man*,⁵ el uno, que es el modo impropio del hombre, en el cual yace cosificado en el sentido de un ente no-humano. A esta situación de ruptura del hombre dividido por su modo de ser e incapaz de ser aprehendido como género es lo que llamamos el “quiebre ontológico”,⁶ el cual determina que por cada modo de ser de la existencia humana hay una variante propia y su contraparte impropia, o, como nos permite la traducción a nuestro idioma, la variante “auténtica” y la “inauténtica”. Por último es preciso elucidar que en el título de nuestro apartado, cuando nos referimos a los “existenciaros tardíos” nos referimos a la aparición temática de ellos en *Ser y tiempo*. Es de

⁴ Este término, que en lenguaje corriente alemán quiere decir “existencia” es el concepto capital de Heidegger hasta 1927. Las traducciones son varias, sin embargo, ante la insuficiencia de todas ellas se opta por mantenerla.

⁵ En castellano, la transliteración de la expresión es “el se”, que podría aplicarse en frases como “se dice”, “se hace”, etc. rescatando el mismo sentido que el que expresa *el uno*.

⁶ Este no es un término de Heidegger, aunque lo creemos *ad hoc* para describir la presente situación de su pensamiento.

sabido que, por su dinamicidad intrínseca distinta de las categorías, los existenciarios “concurren” en el acontecer del *Dasein*, no discurren uno tras otro, como si de algunos más generales de otros se tratase. Dichas estas aclaraciones, nos centraremos en el núcleo del pensamiento heideggeriano que lo arrastra al fascismo alemán.

Para Heidegger el quiebre ontológico, al menos desde nuestra lectura, fundado en la escisión de existencia auténtica y existencia inauténtica, abarca todos los ámbitos de la estructura ontológica del *Dasein*: Su estar-en-el-mundo, su coestar, su estado de cuidado en la *Sorge* como estructura originaria son totalmente participes de esta división entre existencias. El caso que nos ocupa es el existenciario en la que el *Dasein* se halla ante la muerte. El pensador alemán concibe en su elucidación de la estructura ontológica del *Dasein* a la muerte como: “El estar vuelto hacia el fin [...] determinado en el bosquejo existencial como el estar vuelto hacia el poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable” (2009, p. 271). Ahora bien, esta interpretación refiere a que la muerte es la más radical y cierta posibilidad del hombre, la certeza de la muerte es lo más claro que se debe tener, es irrespectivo porque no es permitido referirla a una posibilidad más entre el *Dasein* como “posibilidad de posibilidades”, sino que ésta es, por así decirlo, la única real posibilidad, que equivale al fin de las demás posibilidades. Por ello mismo es también insuperable, dado que es lo único cierto que entonces habrá de tenerse siempre presente en el *Dasein*; es decir, en términos heideggerianos, la posibilidad de la muerte es lo más propio que el *Dasein* tiene en sí mismo, y por ello decimos que su muerte es, en cada caso, suya.

Esto que hemos esbozado brevemente demostraría justamente la apropiación de la posibilidad radical del fin y por tanto, la posibilidad de una auténtica muerte. Por otro lado, el *Uno*, es decir, la existencia inauténtica-impropia, según Heidegger, entiende del fenómeno de la muerte que: “El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno. El decir que hemos caracterizado habla de la muerte como de un ‘caso’ que tiene lugar constantemente” (p. 269-70). El *Uno*, por así decirlo, teme a su muerte, le rehúye, está cierto de ella en tanto empírica, en tanto “Uno se muere” (p. 269); es decir, la gente se muere, mas no “yo muero”. La muerte no se toma aquí como propia, sino que por va-

rios casos de una muerte general, se tiene certeza empírica de que “a uno le ocurre”, pero no se le apropia como la posibilidad más propia. Sin embargo, esta apropiación genera una incapacidad de interés por la muerte ajena, en cierta forma, los otros “se siguen muriendo”, esta visión es la que genera el que únicamente podamos apropiarnos de nuestra muerte en cada caso. El solipsismo de este tipo es mucho mayor que el del *cogito* cartesiano en tanto que la apropiación sólo puede ser de mi propia muerte; consecuentemente, la de los otros no debería importarnos, es comportamiento inauténtico esa tentación de minimizar u ocultarle a los demás su posibilidad más propia; aquí conviene que citemos ampliamente la descripción de este comportamiento, el cual Heidegger ve retratado en la novela de Tolstoi *La muerte de Iván Illich*:

El uno justifica y acrecienta la tentación de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte. El encubridor esquivamiento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianidad que, con frecuencia en el convivir, las “personas cercanas” se esfuerzan todavía por persuadir al “moribundo” de que se librará de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del mundo de sus ocupaciones. Este género de “solicitud” piensa incluso “consolar” de esta manera al “moribundo”. Quiere reintegrarlo a la existencia [*ins Dasein*] ayudándole a encubrir todavía hasta el final su más propia e irrespectiva posibilidad de ser. El uno procura de esta manera *una permanente tranquilización respecto de la muerte* (p. 270).

Esta manera de comportarse del Uno se trata de un estado de solicitud inapropiado e inauténtico, pues no es posible en realidad apropiarse de la muerte del otro, únicamente puede cada quien apropiarse de la suya: el *Dasein* auténtico deja atrás la tentación de encubrir su muerte propia y la de los demás, no hay una empatía con el otro, debido a ello, el *Dasein* se encuentra encerrado en sí mismo, lo demás para él sería el Uno. Heidegger pretenderá, consecuentemente, un modo propio de apreciación del fenómeno de la muerte: “El estar vuelto propiamente hacia la muerte no puede esquivar la posibilidad más propia e irrespectiva, encubriéndola en esta huida y reinterpretándola en función de la comprensión común del uno” (p. 276-77). Heidegger vislumbrará que este carácter se logra por medio del anticipar la posibilidad última de la muerte, este anticiparse permite el pensar al *Dasein*

como completo, como entero existencialmente a pesar de su extaticidad temporal: “[dots]en él [el anticiparse] se encuentra la posibilidad de existir como poder-estar-entero” (p. 280).⁷ La consecuencia de este carácter de anticiparse conlleva al solipsismo que arriba enunciábamos a través de la disposición del modo propio de estar vuelto hacia la muerte, esta disposición es llamada por Heidegger “aislamiento”: “El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser más propio”. Este aislamiento nos impide esa consideración de la experiencia de la muerte del otro, pero no desde un sentido óntico, sino existencialmente. Es por ello que no es posible la radical empatía con el otro, puesto que en la consideración de nuestro poder-ser más propio, el otro queda totalmente fuera de esta comprensión.⁸ Es obvio que el Uno no puede tener esta apreciación auténtica del más propio poder ser, sino que se manifiesta encubriéndolo, el Uno tiene miedo ante el hecho de morir. El *Dasein* auténtico, con esta aprehensión existencial que hemos descrito, manifiesta esta comprensión con la angustia, Heidegger lo explicita claramente de esta forma:

El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte [cursivas en el original] (p. 282).⁹

El Uno, encubriendo este anticiparse y todo lo que conlleva, no puede tener una libertad para la muerte, propiamente no muere, más bien

⁷ Esta elucidación es crucial para entender el porqué la filosofía de Heidegger no es un existencialismo, ya que en ellos, el existir humano posee siempre un carácter de incompletud característico. En Heidegger la conciencia de la finitud del *Dasein* salvaguarda ese carácter de completud, la comprensión de la posibilidad última, podríamos decir, que “completa” al *Dasein*.

⁸ En su magistral trabajo sobre La filosofía existencial de Martin Heidegger, Edith Stein ha refutado completamente esta idea de Heidegger, demostrando hasta qué punto es no sólo importante, sino necesaria la experiencia de la muerte ajena, incluso desde la más tierna edad, desarrollándose así la empatía que poseemos al experimentar y lamentar la otra muerte, la que no es mía. También nos remite a cómo es que la convivencia con el morir no arroja inmediatamente a la caracterización heideggeriana de angustia ante nuestro poder-ser último, sino que arroja antes de ello la pregunta por la posibilidad de un destino del alma. *Cfr.* Stein, 2010, p. 60-65.

⁹ Nótese la paráfrasis de los “libres para la muerte” del *Zaratustra* de Nietzsche, referencia que Heidegger en absoluto menciona.

perecen simplemente como cualquier otro ente, como dirá Heidegger en una conferencia posterior. Así las cosas, la elucidación de la muerte auténtica nos devela no sólo que hay hombres que no mueren en el sentido propio del término, también que, más aún, no hay propiamente un interés en la muerte de nadie más. La muerte real es sólo la que comprendo en el anticipar angustiado de mi *Dasein*, en la conciencia de la finitud. Esta angustia que es, según Heidegger, la esencia del modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es asimismo la fundamentación de la resolución precursora, la cual, como veremos en líneas posteriores, yace ligada a la llamada “fidelidad a lo repetible”, esto es, a la esencia del carácter histórico del *Dasein*. Finalmente, la comprensión del estar vuelto hacia la muerte en su sentido propio abre el camino para la interpretación del modo de ser final del *Dasein* por evaluar: su condición histórica, fundamentada por la conciencia de la finitud adquirida por la apropiación auténtica del fenómeno de muerte, la cual veremos a continuación.¹⁰

6. Historicidad, destino del pueblo y repetición de lo “originario”

Finalmente, para concluir nuestro trabajo debemos reconstruir los fundamentos de la manifestación elemental del *Dasein*: la historicidad. Ésta depende de la *Sorge*, que a su vez depende de la temporalidad, y ésta del primado del ahí, de la posición fáctica del *Dasein* en tanto temporal y finito. La historicidad en tanto acontecer del *Dasein* está ligada a la tradición que éste actualiza, al igual que en 1922,¹¹ el conocimiento de interpretación se basa en la repetición, nos dice Heidegger que:

La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido —que el *Dasein* escoja su héroe— se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible (2009, p 399).

¹⁰ Heidegger lo dice textualmente: “*El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein* [cursivas del autor]” (p. 399).

¹¹ Nos referimos a lo dicho en el *Informe Natorp*: “comprender no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación [cursivas en el original]”. *Cfr.* Heidegger, 2002, p. 33.

Aquí vemos que el *Dasein* no es libre, al menos como la libertad se entiende en la filosofía de la Modernidad: una capacidad de discernimiento a partir de la voluntad del sujeto. En el pensamiento de Heidegger no hay sujeto, y por tanto no hay libertad. Esta “liberación” es la simple determinación para resolverse auténticamente en favor de la existencia repetible, esto es, del destino.

A su vez, esto mienta aquello que Heidegger vislumbrara primero en el *Informe Natorp* y que luego continuará en la *Introducción a la Metafísica* de 1935. En estos trabajos, así como en *Ser y Tiempo*, la repetición mienta pensar el origen, es decir, aquello por lo que algo es y es como es, es decir, su esencia y su verdad. Ésta última, que fundamentalmente se halla constituida en el lenguaje, cuyo origen es la repetición, se realiza desde una comprensión originaria, es decir, auténtica, frente a una inauténtica —que en *Introducción a la Metafísica* se hará explicitar que es desde Platón hasta el propio Heidegger (p. 56)— de los conceptos filosóficos principales del lenguaje griego. Es precisamente aquí donde se hace patente la necesidad de esa “tarea de la destrucción de la historia de la ontología” que se enfatizaba ya en el §6 de *Ser y tiempo*. La filosofía no debe destruirse para edificar otra nueva, sino porque no ha sido comprendida, no ha sido repetida desde su disposición originaria, desde la vivencia de los griegos como pueblo histórico, vivencia que Heidegger dirá sólo puede ser revivida por los alemanes (p. 59).

A partir de la constitución de la repetición como la auténtica resolución en la que históricamente nos manifestamos es justamente donde Heidegger inserta la apropiación auténtica del co-estar del *Dasein*. Hemos visto que en términos normales el *Dasein* en su co-estar pierde su ser, éste le es robado por otros, sin embargo, esto es el caso del Uno, el caso impersonal del coestar. Heidegger lo expresa literalmente: “Lo que bajo el término de cotidianidad [el mundo del Uno] se presentaba para la mirada de la analítica existencial como el horizonte inmediato, se revela ahora como la historicidad impropia del *Dasein*” (2009, p. 390). Contrario a ello, el auténtico estar con otros es posible en tanto se comparten las mismas posibilidades de repetición por horizonte, es decir, la gestación de las comunidades cuyos miembros sólo son capaces de repetir una y la misma comprensión. En pocas palabras, lo que entiende Heidegger aquí no es sino que las colectividades, debido a su legado y estructura, comprenden de la misma forma; este sentido

no debe entenderse como el “Se” público del Uno, que es impropio, sino como una estructura de gestación orgánica que conforma el *Dasein* histórico en tanto ahí y que poseen la misma historia. A esto Heidegger lo llama el gestarse de la comunidad orgánica del *Volk*: “[...] si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo [cursivas del autor]” (p. 389).¹²

Aquí es donde el *Dasein* pierde toda pretendida individualidad, y es por ello que no puede equipararse al yo, al sujeto o cualquier construcción metafísica que piense a un individuo en cuanto tal. En el caso de Heidegger éste, en tanto constituido por su legado y tradición, está subsumido en ese co-estar formado por los que comparten su legado, esa auténtica coexistencia es la que se posee en las comunidades cerradas donde los lazos esenciales entre sus conformadores evita pensarlos separados. Heidegger ha así trasladado la base de la vida intersubjetiva de una organización gestada por lazos de interés social [*Gesellschaft*], que sería el mundo del Uno, a la comunidad [*Gemeinschaft*] que yace enraizada en el *Dasein* en tanto vive en ella, desde ella y para ella. Por sí solo es incapaz de comprender, requiere de los otros que lo constituyen y a su vez son constituidos como él de una única posibilidad de interpretación. Nuestro autor no puede ser más claro: “El destinal destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*” (p. 396). Es así como la concepción de origen, que Heidegger primero había atribuido al acontecer del lenguaje filosófico, es trasladado a un modo de ser propio del *Dasein* en la comunidad, su pleno modo de ser es la repetición originaria, ya no solamente aplicada a los conceptos filosóficos, sino a lo originario de nuestra tradición asumida, la repetición originaria de la que hablaba Heidegger en el Informe Natorp se ha tornado en la “fidelidad a lo repetible”:

La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo. La fidelidad, en cuanto resolución en disposición de *angustia*, es, al mismo tiempo, la posibilidad del respeto frente a la única autoridad que un existir

¹²“Wenn aber das schicksalhafte *Dasein* als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist es in Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wie das Geschehen der *Gemeinschaft*, des *Volkes*” 2006, p. 384.

libre puede reconocer: frente a las posibilidades repetibles de la existencia [cursivas del autor] (p. 404).¹³

Esto que hemos expuesto arriba podría parecer una contradicción con el individualismo solipsista presentado en tanto el *Dasein* está vuelto hacia la muerte. Sin embargo, veremos que no es así, desde nuestra lectura, en tanto apropiarnos de nuestra muerte en tanto yo muero, significaría afirmar nuestro destino, Heidegger nos dice:

Sólo el ser libre *para* la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su *destino* [*Schicksal*] (p. 397).

Lo que quiere decir Heidegger no es otra cosa que, en tanto que el destino es siempre afirmación de posibilidades camino a la muerte en tanto co-estamos con otros de idénticas posibilidades, es siempre “*Geschick*”, destino colectivo. Cuando morimos de esta forma es entonces que quien ha muerto es un miembro del destino colectivo del *Volk*, ha muerto en su singularidad, pero sus posibilidades seguirán reproducidas por otros. El ser libre para la muerte mienta entonces un estado de resuelto dentro de la comunidad. De esta forma es como el *Dasein* queda plenamente sujeto a la elección de, o bien su *destino*, o bien su *inautenticidad*. La *resolución*, o mejor, el “estado de resuelto”, no puede llevar a ninguna parte más que a la asunción del destino, y más aún, del *destino común* del pueblo.

Este estado de resuelto del *Dasein* podría entenderse como su auténtica proyección de las posibilidades de comprensión. Siendo de esta manera que el pueblo, en tanto prefigura su destino colectivo de esta forma, y ya que hemos dicho que la naturaleza de la comprensión es de repetir las posibilidades heredadas en forma de legado, es entonces que se gesta una situación donde lo único que cabe es una sola forma

¹³“Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst. Als *angst*bereite Entschlossenheit ist die *Treue* zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz” (2006, p. 391).

de interpretación: la que está esencialmente corporeizada y vinculada al existir de nuestro *Volk*:

Cuanto más auténticamente se resuelva el *Dasein*, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia. Sólo el adelantarse hasta la muerte elimina toda posibilidad fortuita y “provisional” (p. 397).

Esta situación es la que Heidegger piensa para contrarrestar a ese mundo de opinión pública del *Uno*, en este estado hay cabida para una opinión diferente, donde cada quien participa según su parecer; es claramente el espacio deliberativo, democrático, propio del sujeto moderno, el sujeto de la razón impersonal que asiste a uno u otro. Esto va totalmente en contra de la *auténtica resolución* del *Dasein* en el pueblo.¹⁴ De esta forma vemos que en Heidegger no hay espacio para la construcción filosófica del “otro” si por ello entendemos al que es esencialmente diferente a nosotros, es decir, aquel cuyas posibilidades repetibles no son las nuestras. En Heidegger el “otro” es, en tanto sus posibilidades propias, exactamente igual que nosotros mismos, el “en cada caso mío” del *Dasein* se refiere al ser del *Volk*, que en cada caso constituimos y somos constituidos por él. Desde esta perspectiva filosófica, aquí la existencia de un pluralismo de ideas democrático como se pensaba en las filosofías de la Modernidad es imposible, pues esas estructuras sociales no son orgánicas. Es donde el *Dasein* no se gana, no se apropia ni se concierne de su ser. Esto sólo lo puede adquirir en una introspección de aquello que le es propio, lo que le es esencial en tanto perteneciente al *Volk*. El conde Yorck von Wartenburg, en quien Heidegger encuentra un predecesor mucho más radical que en Dilthey hacia el final de *Ser y tiempo*, habría aplaudido la transformación que éste logró para separar la “diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico” (p. 415), en la cual lo histórico en *sensu stricto* es la asunción del destino del pueblo. Tenemos de nuevo el suelo que

¹⁴Heidegger es tremendamente claro: “[...]al uno la situación [la manifestación del acto resolutivo] le está radicalmente cerrada. El uno sólo conoce la ‘situación general’ [*die ‘allgemeine Lage’*] se pierde en las ‘oportunidades’ que le están más cercanas y configura la existencia [*Dasein*] mediante el cálculo de las ‘contingencias’ que, en su desconocimiento, él considera y presenta como su propia realización [cursivas en el original]” (2006, p. 315).

Yorck anhelaba en la ciencia y en la filosofía en el momento en que el acontecer de la existencia colectiva se sabe a sí misma como histórica, contraria al “hombre moderno”, ese hombre del Renacimiento que ya “está listo para ser enterrado” (p. 413). Así las cosas, Heidegger ha llegado de manera indirecta a la constitución fáctica de una *Volksgemeinschaft*,¹⁵ el cual será uno de los términos más importantes del nacionalsocialismo, y que el mismo Heidegger, en su conferencia titulada “La universidad alemana”, retomará al pie de la letra de la concepción ya adoptada por el NSDAP.¹⁶ Esta comunidad auténtica, temporal, existencial-comunalmente condicionada e histórica es, como dirá Heidegger en los diversos cursos y conferencias de los años subsecuentes, la que constituye la única barrera de Occidente ante el nihilismo.¹⁷

7. El “querer” la esencia auténticamente: *La autoafirmación de la Universidad alemana*

El apartado anterior, donde se desarrolla la constitución del *Dasein* ligada a la asunción resuelta, decidida, de su destino común que acontece en la comunidad del pueblo es la base para la posterior prestación filosófica que Heidegger logra hacer al nacionalsocialismo en la década de los 30, desde su instauración como rector en Friburgo en 1933 hasta, por lo menos visiblemente, el año 1935. Esto no sólo desmiente

¹⁵Literalmente “comunidad del pueblo”, es un concepto pilar del Tercer Reich, según Wolfgang Benz, refiere a que: “apelando a supuestas tradiciones germánicas, la ‘comunidad del pueblo’ debía superar la organización del Estado basada en enfrentamientos de clases: cada uno debía tener su lugar natural en la sociedad” (2009, p. 80).

¹⁶La apropiación de la que hablamos es la siguiente: “El nuevo espíritu del pueblo alemán no es ningún nacionalismo desenfrenado, ávido de dominación y ambicioso de la guerra, sino un socialismo nacionalista. Pero, socialismo no significa la mera modificación de la mentalidad económica, ni mienta la vacía nivelación y glorificación de lo deficiente, socialismo tampoco mienta el emprender al azar de un bienestar sin objetivo alguno - sino que: socialismo es el cuidado por el orden interno de la comunidad de un pueblo. El socialismo quiere, por tanto, la jerarquía de acuerdo a la profesión y a la obra, él quiere la dignidad de cada trabajo y la intacta reputación de la existencia histórica del pueblo”. Esta conferencia, del año 1934, muestra como la misma “comunidad del pueblo” yace explicando la pertinencia del nacionalsocialismo (Heidegger, 2001).

¹⁷“Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico [...] El preguntar por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la existencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente” (Heidegger, 2003, pp. 43 y 53). Este extracto de la Introducción a la metafísica ilustra bastante bien esta posición.

el que Heidegger haya perdido simpatía del nazismo y que por ello renunciase al rectorado, sino que además desarticula toda interpretación en la que la ontología fundamental no puede prestarse para justificar, fundamentar o ensalzar fines políticos so pena de caer en una contradicción interna.

Concluíamos lo anterior con una referencia a la conferencia titulada “La universidad alemana”, dictada el 15 de agosto de 1934. Ese año, así como el anterior y el posterior, son los años en los que Heidegger se dedica a germanizar la filosofía, es decir, a prestar el aparato teórico de su filosofía (interpretado como el acervo de Occidente) a la causa del NSDAP y su Führer. Aunque hay cursos completos, algunos inéditos e ineditables para aquellos que detentan los derechos de autor,¹⁸ y diversas conferencias y comunicados en los que Heidegger vincula el nazismo con su pensar, nos ceñiremos al primero de estos escritos, no por ser el más conocido de ellos, sino porque es en el que por vez primera se puede constatar sin ningún problema la concreción de índole política que la filosofía heideggeriana puede lograr. Este escrito es la conferencia titulada “La autoafirmación de la universidad alemana”, que Heidegger dictó el día de su ingreso como rector de Friburgo y que por ello es conocida comúnmente como el “Discurso del rectorado”.

En este texto, Heidegger empieza por definir la aceptación del rectorado no como un cargo administrativo, sino un cargo espiritual. El rector, es aquel que asume el “compromiso de dirigir espiritualmente esta escuela superior” (2009, p. 7). Esta misión está supeditada a la misión de la existencia histórica alemana. El vínculo que el nuevo rector descubre y mantiene es aquel en que la Universidad se convierte en el bastión principal de esa búsqueda, asunción y realización del destino histórico de los alemanes. Conviene que citemos ampliamente el pasaje:

Para nosotros, la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido

¹⁸Véase al respecto los alegatos de Emmanuel Faye frente a Hermann Heidegger y Vittorio Klosterman respecto a cursos como “La esencia y los conceptos de naturaleza, historia y Estado”, impartido por Heidegger el invierno de 1933-1934.

de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado (pp. 8-9).

¿Qué es esta ciencia, donde parece que es una ciencia de un pueblo y no como la entendemos normalmente? Justamente eso, aquí importa la originariedad de la ciencia, esto es, el origen de la filosofía misma en Grecia. La filosofía, núcleo y madre de todas las ciencias disgregadas, volverá a religarlas a las demás por medio de la Universidad, y para ser más específicos, por la misión que la Universidad alemana posee en conjunción con su pueblo. Así, hemos de entender que esta ciencia nueva (y paradójicamente antiquísima), de la cual es garante y guardiana la Universidad, no puede ser la ciencia universal y necesaria como la concebía la Modernidad. Esta ciencia es, de hecho, más una pasión o un ánimo que una concatenación de ideas. Aunque la definición de Heidegger sea oscura, ya dando el previo contexto sabemos a qué se refiere cuando dice: “La ciencia es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino” (p. 11). Aquí lo importante como vemos es el interpelar a la totalidad de lo ente sabiendo que esto yace de antemano guiado por un destino. El destino, veámos páginas atrás, no es otra cosa que la asunción de las posibilidades repetibles de la existencia. Si esta actitud, la actitud científica propiamente hablando, es griega, por esencia permanecerá como tal. Si Heidegger filosofa, si la Universidad alemana es susceptible de repetir esta ciencia, es porque algo no universal, algo transferido les ha llegado desde ese inicio griego. Así, la verdadera ciencia se alcanzará:

Sólo si nos situamos de nuevo bajo el influjo del inicio de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento (*Aufbruch*) de la filosofía griega. Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al ente en su totalidad, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es (p. 9).

Si este es el inicio del destino, este *Aufbruch* de la filosofía es la posibilidad repetible de la existencia. ¿Qué debemos hacer siendo consecuentes con lo expresado en *Ser y tiempo*? Asumir ese destino como Universidad alemana y como núcleo de nuestra misión espiritual. Esta asunción, que no es más que la resolución precursora en favor del

destino alemán y de su líder Adolf Hitler, nuestro “héroe escogido” se diría en *Ser y tiempo*, es aquello a lo que le tenemos fidelidad. Heidegger llama a esto en el discurso del rectorado el “querer” la esencia de la ciencia. Aquí es donde nosotros como pueblo entramos en escena, en la decisión de este querer y sus consecuencias prácticas:

Si queremos la esencia de la ciencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando y al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces esta voluntad esencial instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo espiritual (p. 12).

Heidegger continúa en la que podría ser la parte más virulenta y comprometedora del discurso. Y afortunadamente la traducción no ha titubeado en utilizar los términos pertinentes:

Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia (p. 12).¹⁹

En esta parte de transición de la teoría a la praxis en el discurso de Heidegger hemos de notar dos elementos por separado mediante una comparación con el original en alemán: 1) El “decidirse” del párrafo no traduce “Entscheidung”, que es el vocablo alemán corriente para decisión, sino “Entschlossenheit”, es decir, “resolución”, no hay duda de que Heidegger usa la misma terminología que en *Ser y tiempo* y no por casualidad; 2) Esto nos lleva a notar que no está verbificado. Nuestra traducción alternativa sería esta: “Espíritu es la resolución

¹⁹“Denn ‘Geist’ ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar die Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins. Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins”.

consciente (o sabida), originariamente determinada, por la esencia del ser”. Esta traducción alternativa, que no fuerza en ninguna forma la lengua alemana ni la idea expresada, hace mucho más patente el uso teórico de Heidegger que la que el Dr. Ramón Rodríguez realizó y que es la que hemos citado.

Ahora vemos mucho más claramente la relación entre la resolución, la comunidad del pueblo y el destino. Aquello que se presentaba en *Ser y tiempo* como un existenciario para el Dasein en general, se ve aquí revestido de contenido en la realidad alemana bajo el III Reich. Ahora veremos las consecuencias prácticas que saca Heidegger de esta concreción.

Una vez asumido el destino por los miembros de la Universidad, es decir, una vez que se resuelvan auténticamente en favor de esta ciencia originaria, que es únicamente patrimonio greco-germánico, es posible la renovación de la Universidad en virtud de su esencia y quererla, tal y como el nuevo orden busca la esencia alemana: “De la decisión [resolución, *Entschlossenheit*] del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad” (p. 13). De esta voluntad nace la verdadera libertad. Libertad para asumir el destino del pueblo en pos de la esencia del mismo, y en este caso, la esencia de la Universidad. Esto se realiza cuando se asumen las llamadas por Heidegger “vinculaciones” que posee el universitario. Estas vinculaciones corresponden al mismo movimiento emanado de *Ser y tiempo*, finalizaremos este apartado evaluando cada una de ellas en lo tocante a su enlace con la ontología del *Dasein* y la realidad del III Reich.

La primera vinculación, que enlaza al estudiante con la comunidad nacional, es el servicio del trabajo. Con ella, la cohesión con la patria y los miembros de la comunidad, que como vimos arriba constituyen el “espíritu” propiamente hablando, coloca al estudiante en esa disposición de la filosofía inicial. En un trato íntimo con lo ente en general. De esta forma comienza la escala en la que el universitario cumple su fundamento como ciudadano del Reich.

La segunda vinculación, ligada al “honor y el destino de la nación”, implica “entregarse hasta el límite” (p. 14) conscientemente. La libertad para la muerte de *Ser y tiempo* se convierte en este servicio de las

armas. La asunción del destino requiere la conciencia de la finitud, y en este caso, de la finitud por mor del destino común mismo.

La última vinculación es aquella referida a mirar y portar en esta ciencia originaria la misión espiritual del pueblo alemán. Es decir, que todos los saberes y las profesiones que los poseen se entreguen a la misión y sirvan a ella: “La problematicidad de la existencia exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado, al que pertenecen las profesiones” (p. 15). Este servicio de saber fue llevado a cabo por los nazis de manera cabal al elevar a los profesionistas, principalmente los intelectuales, a la categoría de servidores públicos, pues la educación del pueblo es función del Estado y de su Führer. De aquí se entiende que Heidegger se entendió como el homólogo de Hitler en la estructura universitaria que renovarían a partir de la esencia originaria y auténtica de la Universidad.

Con esta lectura hemos pretendido elucidar cómo es posible que Heidegger haya cedido al régimen nacionalsocialista su esquema teórico para fundamentar la estructura fascista del III Reich, viendo que, al igual que Schmitt, la posibilidad de este préstamo se halla intrínsecamente en ambos pensamientos. Mientras que Schmitt explica la génesis del Estado nacionalsocialista, Heidegger explica su funcionamiento y estructura. Ambas nociones de decisión, que hemos matizado, a pesar de las diferencias, juegan un papel crucial que desemboca en un mismo punto, mismo que constatamos biográficamente en la adhesión al NSDAP en 1933.

8. Conclusiones

No cabe duda de que a los pensadores afiliados al nazismo como Baumler, Gogarten, Rosenberg y, en nuestro caso particular, Schmitt y Heidegger, los une un vínculo mucho más profundo que la pertenencia al mismo partido político y la prestación de su ejercicio intelectual para sostener el ideario de ese partido. En nuestro escrito hemos encontrado, mediante la evaluación del concepto de decisión, por un lado “jurídica”, y por el otro “existencial” que la desembocadura en el NSDAP yace intrínseca en ambos pensamientos, compartiendo características no sólo entre ellos, sino con la ideología del nazismo. Bien concibió Karl Löwith en un escrito de 1935 a propósito de ambos autores:

El *pathos* en favor de la pura decisividad supo encontrar una aprobación generalizada en la época de entreguerras. Preparó el camino para la decisión en favor de la decisividad de Hitler e hizo posible el viraje político como “revolución del nihilismo” (2006, p. 77).

De esta forma, cuando llegó la ocasión de decidirse, estaba claro que el régimen de Hitler era la mejor opción, veamos cómo comparando las características emanadas de nuestra lectura y las exigencias del nazismo: 1) La decisión se expresa en creación soberana y absoluta (no deliberativa); la decisión auténticamente sólo opta por la posibilidad repetible de la existencia, por el destino; 2) Todo coactivo de la decisión es enemigo de la soberanía y de la creación del orden jurídico; aquel que no se resuelve permanece en la autenticidad y no ha descubierto su más radical y finita posibilidad, vive en el uno; 3) Esta decisión se origina por una situación límite: o bien hay soberanía y orden de Estado o no; o estamos auténticamente en la cuestión de autoafirmarnos y buscar nuestra esencia o no.

Veamos las exigencias del nazismo y cómo esta decisión le viene como perfecta justificación: 1) Un Estado fuerte que tome las riendas del pueblo requiere que éste decida ceder su libertad conscientemente al Führer, al dirigente, así se instituirá como soberano y se creará un orden jurídico y político que distinga entre aquellos decididos y aquellos que no lo hacen o no son capaces. Estos últimos son enemigos del Estado, y deben ser exterminados; a su vez, esta decisión viene de reencausar lo más propio del pueblo alemán, donde la democracia resultó un fracaso, y si ya no hay emperador, queda decidirse por el reemplazo de éste. Tal es el destino del pueblo alemán; 2) El que no se decida, como decíamos, es enemigo del Estado, esto porque cree en otra vía que garantice el orden sin darse cuenta de su inconsistencia, o en el peor de los casos, fomentándola; al mismo tiempo, es inauténtico, porque no ha asumido el destino a partir de una conciencia de su posibilidad radical basada en la fidelidad a lo repetible, a la esencia alemana; 3) Alemania está en la “tenaza” habíamos anotado que Heidegger afirmaba en 1935. Schmitt también está consciente de ello. Esta decisión en favor del régimen salvará a Alemania de ser consumida por otras naciones mediante una reforma del Estado entero; asimismo, el nazismo es el único movimiento que está comprometido con la salvación del

origen de Occidente mantenido por el pueblo alemán como la opción última de la superación del nihilismo. Heidegger insta a los universitarios a asirse y decidirse por la marcha de esa misión que el pueblo alemán posee para consigo mismo y para con la historia.

De esta forma, hemos llegado a elucidar la manera en la que el decisionismo tanto soberano-jurídico como el auténtico-existencial se vinculan y convergen en el terreno de la realización política, lo cual no sólo explica la afiliación y prestación teórica de ambos pensadores para con el NSDAP, sino que nos ayuda a entender los fundamentos teóricos del nazismo a través de los intelectuales que ayudaron a fundamentarlo. Heidegger y Schmitt son sólo un ejemplo entre muchos otros intelectuales cuyo esquema teórico se convierte en propicio para la superación de la decadencia del momento presente por medio de su destrucción. El nazismo es el caso más radical de este intento en Occidente. La evaluación de sus fundamentos nos arroja que ciertas teorías no son deseables en el ámbito práctico y que, si se desea un cambio del presente, es preciso revisar otras alternativas alejadas del decisionismo jurídico o existencial.

Referencias

- Benz, W., 2009, *El Tercer Reich: 101 preguntas fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M., 2001, *La universidad alemana*, Fondecyt, Playa Ancha.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- , 2006, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- , 2009, *Escritos sobre la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid.
- , 2009, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Löwith, K., 2006a, “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”, en Löwith 2006b.
- , 2006b, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schmitt, C., 2004a, “Teología política I” en Schmitt 2004c.
- , 2004b, “El concepto de lo ‘político’” en Schmitt 2004c.
- , 2004c, *Teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Stein, E., 2010, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 145–168

ISSN 2007-1868

LA RELACIÓN ENTRE ONTOLOGÍA Y
POLÍTICA EN LA TEORÍA DE LA “VERDAD
DEL SEYN”

MARIO OCAMPO

Tecnológico de Antiocha
hmaocasu@hotmail.com

RESUMEN: Este texto aborda el singular compromiso de Martin Heidegger con el Nacionalsocialismo durante su florecimiento y desarrollo. Aquí, se expone al filósofo alemán siendo un útil instrumento del III Reich para fundamentar y legitimar el pensamiento nazi en el *Volk*, a partir de la metafísica; cimentando y justificando la estructura de emplazamiento necesaria para el totalitarismo. Aunado a esto, se indica que esta forma de poder tiene implícita a la Verdad del Seyn como la única vía para salvar a occidente. Para fundamentar esta idea, postuló una concepción exclusivista de la Historia considerando a la raza aria como la única generadora de Historia, mientras que las demás razas o pueblos son vistas como a-históricas, por lo que únicamente la primera es la destinada a conquistar el orbe.

PALABRAS CLAVE: Dasein · Seyn · verdad · Historia · política · mito · occidente · cultura · Nietzsche · técnica · Volk · metafísica · Estructura de Emplazamiento · raza · poder

ABSTRACT: This text tackles the singular commitment of Martin Heidegger with Nacionalsocialism during its flourishing and development. Here exposes the German philosopher being a useful Reich's instrument for fundamenting and legitimization of 3rd Reich the Nazi thinking in the *volk*, using metaphysics; strengthen and justifying the positioning structure needed for the totalitarism, indicating too, that this form of power has implicit the Truth of Seyn as the only way to save the west, trying to achieve this, he postulated an exclusivist conception of History, considering the Aryan race as the only maker of History and the others races or people are seen as non-historical, being only the first one the destined to conquest the orb.

KEYWORDS: Dasein · Seyn · Truth · History · Politics · Myth · West · Culture · Nietzsche · Technic · People · Metaphysics · Positioning Structure · Race · Power

1. Introducción

No ha sido nunca ni es ahora, un afán biográfico el que nos ha movido y nos mueve a esta investigación. Lo que nos interesa es introducirnos en una polémica que, dado que lo que se llama *Obra completa* (*Gesamtausgabe*) de Heidegger no lo es —ya van publicados 102 tomos pero aún falta—, permanece abierta. A saber: ¿es la teoría de la verdad del *Seyn* (que es la manera como nos referimos de forma genérica al conjunto de lo pensado por el que fuera profesor —y rector— de la Universidad de Freiburg, tras el llamado giro de su pensar) la contribución que éste hace para la construcción de la “nueva realidad alemana”, esto es, su contribución para lograr la implantación del III Reich alemán, ese que debía llevar a Alemania a ejercer el más absoluto dominio planetario? ¿Puede una teoría de la historia pensada como manifestación del “más oculto” poder del *Seyn* ser la explicación de los hechos y factores que dieron lugar a fenómenos como la *Shoah* (Solución final) para intentar evitarlos, o más bien debe ser pensada como el intento de su ocultación, su disimulación, su negación?. Esa polémica sobre la que deseamos encuadrar nuestra investigación puede ser planteada de forma breve con la siguiente cuestión: ¿Es posible ver la teoría de la “Verdad del *Seyn*” como resistencia frente al totalitarismo como forma de Estado o, más bien, como el más decidido colaboracionismo con la implantación del mismo?

Antes de continuar con esta polémica conviene aclarar la manera como nos parece que el concepto de “Verdad del *Seyn*” debe ser entendido. Con él desarrolla nuestro autor el más singular concepto de historia, de la historia de Occidente, porque es una interpretación de la misma que surge del mito de la exclusiva cercanía de la raza alemana al *Seyn*, lo que termina siendo una concepción de la misma del tipo racista, excluyente. En efecto, al otorgar a dicha raza esa primacía ontológica realiza un concepto de la misma en la que la totalidad de la historia de Occidente, con excepción de la época de los pensadores del inicio (Heidegger reivindicaba una común raíz racial con éstos, a

saber: la raza aria) es descalificada por su carácter metafísico. Pero, por otra parte, la misma “Verdad del Seyn” inscribiéndose como el último eslabón de esa historia no haría otra cosa que revelar su verdad. Verdad del Seyn se instaure, así, como el ámbito en el que la historia de Occidente (la metafísica) se enfrenta con su más cruda verdad. El hecho de que ella no ha sido otra cosa que la manifestación del “más oculto” poder del Seyn: su darse al ente al tiempo de mantener en su mano lo dado a éste. Ese poder es el que ha ensayado éste en ella al abandonar al ente ahí a ese inmundado de la metafísica en el que éste permanece en lo “falto de historia”; lo cual hace necesaria la recuperación de la cercanía de la raza aria con el Seyn para que en el mundo se vuelva a crear historia. Es la solución heideggeriana al olvido del ser.

Pero, a pesar de que la publicación de la obra completa (GA) de nuestro autor no esté disponible de forma íntegra, sí que es posible a la luz de la reciente publicación de tomos como el 16 (publicado en el 2000), que contiene manuscritos de las cartas, saludos, discursos del Rectorado hasta ahora inéditos en alemán, y que escribió nuestro autor durante el período del Rectorado de la Universidad de Freiburg (Abril del 33 a Marzo del 34), y de tomos como el 90, sobre Jünger (publicado en 2004), escritos y conferencias, así como seminarios inéditos, todo ello escrito siendo miembro del partido nazi, todo este material nos obliga a repensar lo profundo que era el compromiso de nuestro autor con el NSDAP. Ahora bien, nosotros no hemos realizado esta investigación para hacer un estudio pormenorizado de estos tomos en los que se ve su nazismo tanto en estado administrativo u oficial como filosófico; nosotros (mi tesis) nos propusimos el objetivo de investigar en los textos en los que su teoría de la “verdad del Seyn” es desarrollada de forma más consistente. Como, por ejemplo, en su *Beiträgen zur Philosophie, Vom Ereignis*, [*Consideraciones sobre la Filosofía. Sobre el evento*]. Texto escrito entre 1938 y 1940, con la Segunda Guerra Mundial ya iniciada; así como en otros textos que el ex-rector escribió en el entorno de este libro. La gravedad de ese compromiso, su hondura filosófica en relación a su compromiso con el nazismo es lo que pretendo analizar en mi investigación de la que ahora, para la Revista de Filosofía *Stoa*, hago un apretado resumen.

2. El problema de la *kehre*

El problema de si hay o no continuidad entre el Heidegger I de la “fenomenología hermenéutica” que elaboró en 1927 en textos como *Sein und Zeit* (*SuZ*), un texto que lo lanzó a la fama mundial, y el Heidegger II, aquél que se da a conocer con la publicación en *SW* (1931-32) de su *Von Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, y, por tanto, la cuestión de si hay un giro¹ o no en el pensamiento de nuestro autor, es algo de lo que no deseamos pronunciarnos más que en relación con el tema propuesto. La lucha contra la subjetividad ya comenzada en *SuZ* con su crítica del impersonal “Se”, del mundo de las habladorías con el que hacia su crítica a la mentalidad “reporteril”, esto es, al creciente poderío de la “opinión pública” y de la democracia no impide que el Heidegger II plantee como la más urgente tarea que el pueblo, *Volk*, aprenda a reconocerse en el gran sujeto de la Nación. Hechos como éste indican que el giro en su pensamiento deberá enten-

¹ Giro del pensamiento de Heidegger por lo demás puesto ya en entredicho por autores como Bambach (2003). En efecto, plantea este autor americano, ¿cómo hablar de un tal giro de dicho pensamiento si tanto antes como después de él Heidegger continúa abrazando el mito de la *autochtony* [*Bodenständigkeit*] para la elaboración de sus principales conceptos? En consecuencia Bambach sugiere más bien leer esos dos periodos de la obra del autor de la Selva negra como dos diversos momentos para la formulación de la teoría de la Verdad del Seyn. En referencia al periodo que corresponde al de su elaboración propiamente dicha Bambach dice que éste se extiende desde el principio y mediados de la década de los 30 en los que ésta es formulada en artículos como su “Discurso del Rectorado” y que caracteriza, con razón como un discurso marcadamente político centrado en la autoafirmación de la nación alemana en el que Heidegger para resaltar la grandeza de la nación alemana emplea un lenguaje muy agresivo, y en el cual reivindica también la violencia ontológica, periodo también destacado por Bambach por las investigaciones de Heidegger sobre Nietzsche y Hölderlin que dan cuerpo a su *Die Geschichte des Seyns*, periodo en el cual lo autóctono que se trata de recuperar aún permaneciendo como lo que se oculta (lo indisponible) en o desde su inicio es puesto como aquello de que depende la salvación de Occidente. Surge así el mito de la autoctonía greco-alemana y con él una política del *αρχη* a la que el mismo autor americano llama “la política de la antipolítica” de la futura Alemania (*Cfr.* Bambach, 2003, p. 185 y ss). Lo que con el correr de los años se irá haciendo más evidente es que con la formulación de su teoría no es que Heidegger caiga en lo apolítico sino que practica una política del underground en cuanto sólo busca crear con ella la vuelta a lo cósmico, a las fuerzas de la tierra. Lo cual puede también ser interpretado, como veremos, como el intento del maestro alemán de maquillar con un pensamiento pretendidamente apolítico, lo que no deja de ser su más decidido intento por renovar el pensamiento neoconservador alemán. El libro de Bambach es, por la meticulosa y cuidadosa referencia a las posiciones puntuales por medio de las que Heidegger busca promover con su teoría de la Verdad del Seyn la revolución nacionalsocialista basándose en una visión neoconservadora del conjunto de la historia, de gran utilidad para la cuestión de ver hasta qué punto toda su obra está implicada en ese proyecto.

derse como una radicalización en conceptos como ser-aquí, verdad, ser e historia para hacerlos afines a la susodicha implantación de la “nueva realidad alemana”. Justamente lo que Heidegger empezó a hacer público y notorio con los textos como el mencionado.

3. Hacer historia

Lo que más nos asombra de la red conceptual que forma el maestro de Meßkirch con su teoría de la Verdad del Seyn es que el principal objetivo al que apunta no es otro que a confrontar al *Dasein* alemán con su más “oculta esencia”. Esta esencia oculta no puede ser comprendida sino en relación con el mito de la “Alemania secreta”; mito según el cual la salvación de Occidente depende de la recuperación por parte del pueblo alemán de su “más oculta esencia”. Esto, como se sabe, ideó Hellingrath en su lectura de Hölderlin y que, posteriormente, se convirtió en uno de los mitos fundadores de la Weltanschauung nazi, que, a su vez, recreaba el mito ateniense por medio del cual este pueblo reivindicaba para sí ser el directo descendiente de la tierra. De esta manera, este pueblo, como el auténtico “hijo de la tierra”, se atribuía una exclusiva “cercanía” al ser, una exclusividad que debía darle a él y, por extensión, a todo el pueblo heleno, un incommovible privilegio ontológico.

La gran importancia que tiene esto pensado como mito fundacional de la raza aria, en el conjunto de esta teoría de la verdad del Seyn, es manifiesta en su idea de ser-aquí. En efecto, gracias a su *singular cercanía al Seyn* el pueblo ario puede ser pensado como el único dispuesto, dotado para, pensar el ser del hombre como ese ser cuyo rasgo fundamental se lo da el poder saberse como el ente que está *entre* la apertura y el abismo; un saber que Heidegger considera tan fundamental que piensa que de él depende el que un pueblo pueda ser “creador de historia”, lo cual hace que esa posibilidad pertenezca de forma exclusiva a la raza aria.

Desde una tan singular idea acerca de la posibilidad exclusiva que tiene el pueblo alemán para “crear historia”, desde este ángulo, quizá resulte menos extraño que nuestro autor haga suya la idea que sobre la causa de las guerras mundiales tiene Jünger. El autor de *El Trabajador* defendió en 1932 que las guerras son una consecuencia inevitable del uso incondicionado de la estructura de emplazamiento. Pero

si tenemos en cuenta que este uso debe considerarse como esencia de la época Técnica, es razonable pensar entonces que Heidegger se vio precisado a definir existencial e históricamente las guerras mundiales como formas del acaecer apropiador. Desde esa singular idea de historia el que fuera rector de la Universidad de Freiburg convierte en la llamada *Kehre*, “giro” o “vuelta” del Heidegger II, la exposición de su teoría llevada a cabo en los diversos ensayos, conferencias y seminarios que dictó, en la más singular formación política del pueblo alemán. Por lo que podemos adelantar que no existe ninguna ruptura política entre un Heidegger y otro; sino, todo lo contrario, una reafirmación ontológica del mito nazi.

4. La revolución por venir está en el inicio

No menos sorprendente que esa idea sobre la esencia de la época Técnica (y que la idea de técnica que resulta de ella) es la caracterización de la época del inicio (concepto con el que el mismo Heidegger se refiere al comienzo de la cultura helénica clásica, esto es, a lo que corrientemente se suele denominar los “presocráticos”. En efecto, siguiendo el gusto de los pensadores neoconservadores del principio del anterior siglo, quienes habían, a su vez, retomado el testigo de la revolución conceptual que sobre dicha *época* emprendieron Nietzsche y Hölderlin, nuestro autor recalcó la grandeza inalcanzable e inagotable de los pensadores y poetas de dicha época frente a la pequeñez que “no dejaba de crecer” de ese Occidente metafísico. De esta manera ese inicio se convierte en lo que siempre permanece por delante, en algo que por su misma indisponibilidad se debería tener como la referencia obligada de toda revolución por venir.

Ahora bien, la idea acerca de la *rememoración* del *inicio* efectuada por Heidegger a partir del concepto de ἀλήθεια (traducida por él mismo como “desocultar que cubre” o “desocultar de lo que se oculta”) no puede ser interpretada más desde otro horizonte que el del que acabamos de señalar: la recuperación nazi del mito de la “Alemania secreta”, esto es, del mito que reivindica la fuerza creadora de historia de la “más oculta esencia” del pueblo ario. En efecto, recordar ese mito fue usado por este “movimiento” como la forma de que dicho pueblo, reivindicando su más “oculta esencia”, su más “oculto poder”, se dis-

pusiera a la más singular misión histórica: la salvación de Occidente de su falta de historia.

5. Verdad y poder del Seyn: el emplazamiento de la Máquina

Esta profunda adhesión por parte de nuestro autor al mito de la “Alemania secreta” permite comprender también los más oscuros pasajes de la Verdad del Seyn como, por ejemplo, su comprensión de la historia como “poder autodenegarse” del Seyn, que hace de ésta la exposición que hace al ente de su “más oculto” poder, esto es, del poder que él tiene de darse al ente, al tiempo de retirarse (o sustraerse) de éste, dejándolo así abandonado, a merced de la suerte, de sus caprichos y, por tanto, del error. Lo cual lleva a Heidegger a reconocer la Maquinación del Seyn al ente como esencia de la misma, o como la forma que toma dicha historia en cuanto despliegue de la esencia del Seyn. Si la historia no es otra cosa que el manifestar el Seyn al ente su “más oculto” poder, la misma no podrá tener por resultado más que el conseguir éste volver incondicionado dicho poder. Y, por tanto, no podrá ser más que el volverse él lo Prepotente. Para llegar el Seyn a lo incondicionado de su poder tiene, empero, que esperar hasta la época Técnica. En efecto, sólo con el desarrollo incondicionado que permite la estructura de emplazamiento éste logra dicho objetivo.

Un *Dasein* maquinado por el Seyn, abandonado por él, no tiene otra alternativa que abandonarse a éste. No obstante, su abandonarse no tiene por qué ser asumido como una esclavitud; sino con el entusiasmo que produce la liberación de toda interpretación religiosa (cristiana) o moral. No nos extraña que una serie de conceptos como los que acabamos de mencionar ubiquen a su autor en el límite de esas raíces que han dado a Occidente su identidad, a saber: el humanismo judeo-cristiano y romano, raíces sin las que no se entiende la democracia.

A pesar de que la polémica en torno al grado de compromiso de la teoría de la Verdad del Seyn con la implantación de un régimen totalitario permanece abierta, en cualquier caso la recepción que actualmente se hace de ella, sea que se la critique o se la encomie, deja ver claro que la misma es un punto clave que revela la crisis de identidad de Occidente, puesto que desde su pasión por lo extremo se convierte en un referente obligado de dicha crisis.

Lo que mueve esta investigación es la idea de que es urgente un estudio minucioso de la obra del profesor de la Selva Negra siguiendo los argumentos de sus críticos para intentar llegar hasta el fondo de dichos compromisos y aportar soluciones a la actual crisis de identidad de Occidente. Con todo hay que aclarar que ni aún entre los autores que son críticos de su obra, y en particular de su Verdad del Seyn, hay unanimidad de criterios. Hemos podido constatar dos líneas fundamentales en la lectura crítica de dicha obra. 1) autores como Wolin (1992) y Bambach (2003) quienes se empeñan por destacar la vinculación de la teoría de la Verdad del Seyn con el pensamiento neoconservador alemán de principios del siglo pasado y, de otro lado, 2) autores como Farias (1987) y como Emmanuel Faye (2005) quienes sostienen que dicha teoría es la más firme apuesta a favor de la implantación del régimen totalitario del III Reich, la más firme apuesta a favor de la doctrina de la raza, de la superioridad de la raza aria sobre las demás y todo lo que esta doctrina implicaba, el intento de una solución final (*Shoah*) o exterminio del pueblo judío, la coordinación de todo el pueblo —en especial de los trabajadores— en una única voluntad (*Führerprinzip*), la voluntad del Führer para lograr un Estado en el que no hubiera otra forma de control que la voluntad del jefe supremo (*Führerstaat*). Razón por la que, para los últimos autores, lo que está en juego tras la fachada de la erudición del maestro de Messkirch es nada más y nada menos que la pervivencia de la ideología nacionalsocialista.

6. La verdad del Seyn como aporte pedagógico-filosófico para la nueva realidad alemana

Queremos aquí retomar la discusión acerca de la necesidad de hacer una lectura crítica de algunos de los textos del que fuera profesor de la Universidad de Freiburg que, dada la tardía publicación en su *Gesamtausgabe*, han sido aún poco estudiados como sus *Beiträge zur Philosophie*, *Die Geschichte des Seyns* y *Bessinnung* o sus escritos sobre Jünger, para demostrar por qué la teoría que Heidegger desarrolla tras la denominada “vuelta” de su pensar es la puesta en obra del deseo íntimo del autor de realizar con ella su aporte a la formación educativo-filosófica de la “nueva realidad alemana”. En efecto, en textos como los mencionados nuestro autor desarrolla una teoría —la Verdad del Seyn— que pretende la “formación” de su lector en una muy específica manera de

entender la política que corresponde a la doctrina de la raza (*Rassenlehre*) comprendida, a su vez, como una preparación para la primacía de la raza (*Rassenvorrangs*) alemana.²

No obstante ser el objetivo fundamental de la teoría de la “Verdad del Seyn”, la preparación para la primacía ontológica de la raza alemana, lo que el profesor de Meßkirch presenta como el objetivo de la misma es la “superación” del círculo de la subjetividad metafísica. Es en nombre de ésta por lo que elabora, en continuidad con *Ser y tiempo*, su “crítica” a una obra como la de Nietzsche. Pero, ¿qué es lo que presenta como idea fundamental de esa “superación”? La idea de que en cuanto que el poder (del Seyn) no puede ser condicionado por nada (él es lo incondicionado) es esta teoría del poder (*Macht*) a la altura de la nueva realidad alemana la forma de romper —o quebrar (*Zerbrechen*)— todo lo que es. Todo lo que es valedero en esa Europa “cristiana” y “metafísica”; con lo cual el mismo asesinar (*Verbrechen*) puede llegar a ser pensado como forma en la que el Seyn se revela o desvela al Dasein. ¿Qué es la verdad?: el poder del poder en tanto lo incondicional. O en palabras heideggerianas: que su esencial imperar no puede ser limitado por nada.³

El poder no tiene ojos. Lo que revela la Estructura de Emplazamiento, *Ge-Stell*, concepto con el que Heidegger se refiere a todo lo que resulta de la unión maquinal de la ciencia con la técnica, es que la esencia del poder es una insaciable voracidad. El poder (*Macht*) todo lo devora, todo lo rompe, todo lo quiebra. Él es lo incontenible y, como tal, es lo que no puede ser normado ni reglado por nada. Llo que nunca cesa de sobrepasar la moralidad, las costumbres, para que otras costumbres surjan. Con tal manera de entender el poder que viene del Seyn no puede resultar extraño que el mismo Heidegger plantee con su teoría que el uso incondicionado de la estructura de emplazamiento en la época Técnica es lo que ha posibilitado al decir filosófico ir más allá de su condena “moral” o el mero indignarse ante el poder del Seyn.⁴ He aquí la razón más profunda de por qué en *Ser y tiempo* no hay espacio para la ética. A través de un tal uso de dicha estructura el poder efectúa la más extrema revelación de su imparabile inesencia

² Cfr. Heidegger, GA. 69. §25, p. 70.

³ Cfr. *Ibid.* §61, p. 77.

⁴ Cfr. *Ibid.* §59, p. 76.

(GA 69, §62, p. 78). Que el poder, la fuerza, no tiene esencia tiene el mismo significado ontológico y político que los axiomas de 1927, los existenciaris, que carecen de esencia y sólo son: Tener-que-ser a cualquier precio. De esta manera esta estructura se convierte en el medio por el cual el Seyn nos revela su Espíritu. Que el Seyn nos “revele” su Espíritu a través del uso incondicionado de dicha estructura le parece a Heidegger un hecho tan grandioso que debe ser pensado como el rasgo que caracteriza el espíritu de dicha época. Una tal idea acerca del espíritu de dicha época no nos parece un asunto menor, ni mucho menos ingenuo, ni perspicaz sino una visión de la misma que revela todo lo afín que tiene con la ideología nacionalsocialista.

Haciendo pié en esta idea acerca de la esencia de la actual época de la historia del Seyn que coincide con el mismo fundamento “metafísico” del hombre, como plantea el propio Heidegger en textos como el que ahora estamos mencionando, y en el entendido de que, ahora, “metafísica” ya nada tiene que ver con la subjetividad o conciencia de la persona (tan cristiana como metafísica), en el filo de esta doble utilización de la metafísica que llega hasta Nietzsche sin advertir su verdad: la incondicionalidad del poder, en ese filo Heidegger nos habla de lo que en adelante debe cambiar. Este cambio es el que posibilita que el ideal de este hombre sea ahora tan pronto la “legalidad socialista”, o el “progreso” de la cultura, o la idea de “salvar la cultura occidental”, o el “orden del mundo”, o el abandonarse (*aufsteckt*) a un sistema político como la más alta meta. Ahora bien, todas estas consideraciones sobre la esencia del poder no son nada frente a la realización de dicha esencia efectuada por el que tiene o es el poder. Y, de cara al poder del poder, cualquier sacrificio debe ser tributado por el pueblo.

7. *To Koinon* o de cómo el pueblo alemán debe conseguir la eternidad de su raza contra la moral

En *To Koinon* —un texto que aparece en el tomo de su *Die Geschichte des Seyn*, el número 69 que no fue publicado en su *Gesamtausgabe* hasta 1997 pero que fue escrito por Heidegger entre 1938 y 1940, fechas, recordamos, que los lectores no deberían olvidar, el ex-rector pone en alerta al pueblo alemán sobre cuál es la vía que debe seguir para asegurar la eternidad de su existencia como raza (*Bestandes rassischen*). Esa vía en una época en la que con las guerras mundiales ha sido

abierta la lucha por la posesión del poder en todo el orbe no se puede librar desde la creencia sustancialista en “la moral”, esto es, desde la creencia en la supuesta eternidad de las buenas costumbres sino desde un efectivo colocar por meta (*Zielsetzungen*) del pueblo el despertarse (*Weckungen*) y ligarse de todos en la dirección de su “más oculta fuerza”, de la fuerza de su imperar.⁵

Para intentar despertar en el pueblo esa obediencia sin condiciones a la única voluntad (la del Führer), Heidegger creyó que era necesario convencerlo de que tanto dichas guerras como los tratados de paz a los que ellas dan lugar deben ser asumidas como formas de expresión del incondicionado poder autodenegarse del Seyn.⁶ En efecto, un pueblo que viera las guerras mundiales como expresión de ese incondicionado poder autodenegarse del Seyn no debería tardar en arropar la pretensión del Führer de hacer un uso incondicionado de la estructura de emplazamiento por más de que dicho uso fuera en contra de la libertad individual ya consagrada por la bimilenaria moralidad de las costumbres y por el cristianismo. De esta manera ese mundo en el que gracias a las guerras mundiales el Seyn muestra al ente lo incondicionado de su poder, debía, pues, ser pensado por el pueblo no sólo como aquél en el que “Dios ha muerto”, esto es, como el espacio en el que el Seyn dándose al ente se “retira” de él; sino como aquél en el que a través de su concentración (su ligarse) en la voluntad del más único, del más singular, puede volver a tener un sentido.

Para cumplirse en la *época Técnica* como “el más oculto” poder (auto denegarse), el Seyn mantiene al mundo al borde de su aniquilación. Una interpretación tan audaz de la historia —dirigida al pueblo alemán en primera persona—, deberá ser entendida como la preparación para que el *Volk* esté dispuesto a asumir la voluntad del único, del más singular, en cuanto que voluntad que encarna lo que Martin Heidegger (como todos los intelectuales nazis) llaman “oculta esencia” del ser-aquí (*Dasein*) alemán. Cuando éste asuma (esté dispuesto a acoger) esa su “más oculta esencia” o su concentrarse en esa única voluntad, sólo entonces aprenderá que su única vía para eternizar su existencia co-

⁵ Cfr. GA 69, p. 183-84.

⁶ “...Dieser aber ist die Übermächtigung ihrer selbst zur Ermächtigung ihrer Unbedingtheit...” (69, p.182).

mo raza es el uso incondicionado que el dictador dé a la estructura de emplazamiento.

De esta forma, la unión del pueblo en una sola liga, la de esos que se someten sin condiciones a la voluntad del Führer debería permitir al mundo librarse del caos, de la efectiva devastación del planeta, y a la raza humana de su posible aniquilación. De esta manera el pueblo alemán habría cumplido con su “misión histórica”. Pero con ese intento de concentrar (o preparar) al pueblo alemán con la Verdad del Seyn hacia esa obediencia sin condiciones a la voluntad del más *único*, del más *singular* o *propi*, lo que resulta seriamente comprometida es no sólo la visión de Heidegger sobre la técnica, sino toda su teoría de la historia que es la Verdad del Seyn. En efecto, en todos estos temas Heidegger no busca otra cosa que dilucidar y convocar al ser-aquí alemán a concentrarse en esa “oculta esencia”. No es otra cosa, pues, que la liberación total del sujeto, la destrucción total de la subjetividad, que arrancó en *Ser y tiempo* con el análisis existencial del “estar resuelto” para colapsarse en un cierre ontológico tan uniforme como firme en torno a la *Voluntad* del Führer.

Parte fundamental de esa preparación del pueblo para ponerlo “a punto” con la voluntad del Führer era cambiar todo lo que de cristiano hubiera en conceptos como los de “verdad”, “historia” e incluso en la misma idea de “ser humano”. Así es, para esta “puesta a punto” de la voluntad del pueblo con la de su Guía había que cambiar esa verdad ya milenaria cimentada en el pensamiento de Platón y Aristóteles, y fruto de la cual es la “justicia” entendida como ejercicio de la separación de los tres grandes poderes, el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Principios subjetivos, autónomamente libres respecto del Estado y que gracias a Montesquieu ha llegado a convertirse en la norma de oro de toda democracia. Esa es la razón ontológico-política de que la tarea filosófica de Heidegger no sea otra que la de acabar con la subjetividad moderna heredera, a su vez, del mundo hebraico-cristiano-latino. Pues bien, frente a este concepto Heidegger reivindica, como acabamos de anunciar, un concepto de verdad que intenta recuperar el sentido que los griegos le habían dado con su concepto de ἀλήθεια; traducido por el ex-rector como “descubrir [de lo] que se cubre” o “desocultar [de lo que] se oculta”. Pero, ¿qué clase de verdad es ésta? ¿Puede ser ella una verdad transparente que se muestra sin tapujos, que da la cara,

que explica sus razones? Esto es justo lo que brilla por su ausencia. Esta verdad parece no estar asociada con las ideas, ni los argumentos. Es un extraño concepto de la verdad que la hace posible la exposición de un Seyn que con ella se oculta. Por lo tanto habremos de relacionarla más bien, como el mismo Heidegger sugiere, con el error y el equívoco y lo paradójico. Pero, para nosotros, por estas mismas (sin) razones esta verdad habría que relacionarla con la mentira. La mentira del racismo que adopta el ropaje verbal de la filosofía.

La reiteración incansable de Heidegger en tan paradójico concepto de verdad hay que pensarla, sin duda, más que como el propio Heidegger propone, a saber, como un ataque, una controversia radical contra la verdad metafísica, más bien hay que entenderla como una conspiración contra esa verdad que surge de una justicia libre, independiente de los otros poderes, de esa verdad que hace parte del ejercicio de control a los otros poderes en sus funciones y competencias. La reivindicación de Heidegger de la ἀλήθεια como haciendo parte de la “más oculta esencia” del ser-aquí alemán sólo puede pensarse como parte fundamental de esa “puesta a punto” del pueblo alemán con la voluntad del Führer. Es el Estado Total étnico. En efecto, a los regímenes totalitarios o a los que intentan llegar a serlo no les gusta esa verdad subjetiva que permite a la justicia la más pormenorizada explicación de sus razones y sinrazones porque lo que les anima es lo que les permite mantenerse en el poder como poder sin límites. De ahí que lo que les guste sea una verdad que no les impida ejercer su dominio desde las penumbras, lo oculto, las mentiras. Como aborrecen las cortes, los tribunales, el logos del parlamentarismo, todo enjuiciamiento de sus actos o actuaciones, aborrecen esa verdad que es administrada por la diosa justicia con los ojos vendados y sosteniendo en sus manos la balanza del equilibrio moral y político frente a los posibles desmanes de un solo poder. ¿Cómo nos va a extrañar que *Ser y tiempo* cargue contra la opinión pública? Pero la justicia no se calla sino amordazándola, o aboliendo astutamente su independencia. Es lo que lleva a cabo el filósofo de la Selva Negra.

Pues bien, esa verdad que debe ser pensada como “desencubrir [de lo] que se cubre” o “desocultar [de lo que] se oculta” es, sin duda, en su ambigüedad calculada parte de la antigua tarea ontológica consistente en la destrucción de la subjetividad de la persona y de la razón. To

Koinon es, en el fondo, un comentario actualizado por la guerra de su obra maestra *Ser y tiempo* y de *Introducción a la Metafísica* (especialmente, el cap. iv dedicado a la Diké). Es más de lo mismo. Y su sentido sólo puede ser desvirtuar o desprestigiar a la verdad y justicia de la filosofía política moderna, esencialmente el fundamento de la división de los tres poderes. ¿Qué legalidad puede surgir de esta teoría de la verdad del Seyn? Aquella que le imprima el sello de quien se valga de ella, esto es, la que surge del ejercicio de la propia singularidad del que manda. En el entendido, obvio, de que esta singularidad y propiedad alemanas (*Eigent, Eigentlichkeit*) implica un plus de exclusividad como esencia de su existencia. Pero, entonces, se estaría legislando desde y para esa singularidad, esto es, desde y para la perpetuación de un poder único (*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*) y la legalidad no sería otra cosa que dicha perpetuación. La insistencia de Heidegger en este tipo de verdad circular debe ser pensada, por tanto, como su contribución a la destrucción de la verdad democrático-liberal que surge de una justicia independiente. En efecto, al lado de esa verdad heideggeriana, verdad que surge, a su vez, como rememoración del concepto de verdad que tienen, o tenían (porque se ocultó), los pensadores del inicio con los que Heidegger se ha autoerigido como único hermeneuta, a la luz de la verdad del Seyn la teoría de la verdad de Montesquieu debe aparecer como un simple engendro “metafísico”, como algo que suena a opinión pública y libertad de opinión. Esta teoría de la verdad de la filosofía política moderna sería la del denigrado ontológicamente *Das Man* o *Se* o *el Uno*, es decir, el mundo de la libertad de la opinión pública: *Sapere aude!* Dentro del “Uno” se encuentran, según Heidegger, los curas de pueblo y los “profesores de escuela” como algo caduco, anticuado.

8. Verdad, Seyn y Técnica planetaria

¿Cómo juzgar por ideas demostrables o racionales una verdad que se presenta como “clarear de lo que se oculta”? Sin embargo un tal concepto de verdad debe ser entendido como el que guía una comprensión esencial de la historia, la cual, por ello mismo, no podrá ser entendida más que como exposición del “más oculto poder”, el poder autodenegarse del Seyn que es también, al mismo tiempo, el de excluir o rechazar al ente a quien se da, o, como exposición de un Seyn

que aclarándose en ella permanece oculto. ¿No establecen esa verdad y el concepto de historia que ella determina como criterio que todo lo sustenta y justifica la misma singularidad del Seyn, o de su interprete (pensador o poeta)? Todo apunta a que en esta teoría de la verdad sobra la persona y la razón. No se pueden buscar argumentos. Ahora bien, ¿cómo controlar o limitar ese *singular (autóctono)* poder del Seyn autodenegarse y de excluir al ente subjetivo, yo o individuo, cuando se plantea como esencia de la Época Técnica del mundo? El dato histórico que sugiere Heidegger en tanto que ya se habría alcanzado la *estructura de emplazamiento* en la *época Técnica moderna*, es decir, que ya habríamos alcanzado el nivel de lo *incondicionado* de su poder facilita la aclaración del compromiso de Heidegger con el nazismo a nivel de la relación del hombre moderno con la técnica. Tal y como el propio Heidegger lo sugiere en *Introducción a la Metafísica*, en el añadido de la segunda edición de 1953.

Declarar como esencia de la Época Técnica el uso incondicionado que el dictador y su ejército hacen de la estructura de emplazamiento con el argumento de que, con tal uso, éste no hace más que servir de interprete o ejecutor del poder autodenegarse del Seyn —que es quien realmente se hace incondicionado—, no es otra cosa que declarar como abolida la independencia de la justicia, su autonomía para controlar el ejercicio del poder que surge de la voluntad del dictador. En efecto, para lograr un uso incondicionado de dicha estructura es preciso mantener amordazada a la justicia que existe como poder independiente, y a la verdad que surge de ella.⁷

⁷ La principal preocupación de todo nacionalismo cuando alcanza el poder es amordazarle la boca a la verdad que surge de una justicia independiente y libre, amordazar por tanto la labor de los jueces y los periodistas que intentan ser críticos con la “verdad oficial”. Amordazando ambos poderes nadie podrá poner límites ni reparos ni controles al ejercicio del poder del dictador y su junta, el cual será entonces incondicionado. No sólo ningún juez podrá controlar su poder sino que sólo habrá un único órgano oficial de noticias, tanto en radio como en televisión o prensa. Sólo la “verdad oficial” campeará a sus anchas por toda la nación. Con lo cual el dictador tendrá garantizada la total manipulación de la opinión pública. Inversamente, se puede afirmar que la implantación de una dictadura es imposible en el ejercicio de la independencia de los tres poderes. Pero cuando el Estado amarra todos los poderes a su dirección totalitaria apuesta por su propia ruina o caos. En efecto, ¿quién podría en un Estado como éstos garantizar la veracidad, la autenticidad de algo? Aquí la justicia es muerta, y con ella y tras ella todo decoro, toda civilidad. Se está en el peor de los mundos, en un mundo que está en manos de la corrupción. Se instaura un régimen en el que no cuenta más que la astucia con la que se sepa engañar a un mayor número de personas.

Pensamos que el constante insistir de Heidegger con su teoría en el hecho de que con la estructura de emplazamiento el Seyn ha alcanzado lo incondicionado de su poder, esto es, su insistencia en que el poder que surge de ésta no puede ser limitado ni condicionado por nada ni nadie toda vez que procede del propio destino que el Seyn ha trazado para el ente, el cual escapa a nuestra razón, debe ser entendido como su apuesta a favor del uso abusivo que cualquier dictador pueda hacer de ella y, por tanto, como su intento de justificar con el más falaz y absurdo de todos los conceptos la implantación de un régimen nazi en el mundo entero. A su vez, Heidegger le está redoblando las alas al Führer respecto de la salida del III Reich de la Sociedad de Naciones. En este sentido Heidegger es un ideontólogo del régimen al servicio por completo de la violencia. En efecto, sólo un régimen como éste puede y necesita promover tal uso de la estructura de emplazamiento para ejercitarse como poder único, autoritario, dictatorial.

En este punto estamos de acuerdo con Heidegger en que en un mundo industrializado como el de hoy, un poder único, autoritario, dictatorial, sólo puede darse a través del uso incondicionado de dicha estructura de emplazamiento. Pero afirmar las bondades de un tal uso de ésta es una concepción del poder que no puede surgir nunca de un afán de consenso, sino desde la afirmación de la singularidad del dictador, de su singular e insaciable voluntad de dominio.⁸ Así, pues, este razonamiento sólo puede pensarse como el intento de justificar un imperio mundial, el III Reich.

En el mundo de hoy, son los nacionalismos de todo tipo quienes (aliados o no con fundamentalismos extremistas de corte religioso) intentan con todos los medios que estén a su alcance derrocar esa independencia de los tres poderes aludiendo a que este régimen es una forma de vida burguesa⁹ porque saben que mientras esté vigente no podrán crear el régimen de la verdad única (oficial).

⁸ Un poder incondicionado no deja de resultar, por otra parte, un concepto muy absurdo, o un contra concepto. En efecto, para que un tal poder pudiera ser real sería indispensable a un dictador y su junta ejercer no sólo en su nación sino sobre el conjunto de todas las naciones un poder que esté por encima de todos los demás, y por tanto, que anule toda otra forma de poder o control que se intentara poner a ese mismo dominio, sólo así podría hablarse de un poder incondicionado, esto es, de un poder que nada ni nadie puede controlar. Por tanto sólo podría ser real si un dictador como Hitler lograra hacer efectivo el sueño de una "Alemania por encima de todo", esto es, si logrará hacer efectivo el ejercicio de un dominio universal.

9. Seyn, raza y poesía

Pero la verdad del Seyn no es sólo esta descarnada, escueta y fría concepción del poder. Valiéndose de su extensa erudición filológica-filosófica Heidegger presenta su teoría más bien como una revolucionaria interpretación de la historia en la cual busca demostrar, como dijimos, que por su cercanía al Seyn, la raza griega, y la raza alemana como su directa heredera tienen ambas no sólo una primacía ontológica, por ser las únicas que pueden vivir cerca del *Seyn*, de su verdad, sino que, dado que esta cercanía es la condición que el mismo Seyn exige para ser “creadores de historia”, poseen en exclusividad el derecho y el deber de ser “creadores de historia”. Así lo que en principio parece sólo una evocación idílica de la más tempranas referencias a la raza aria se convierte en una teoría que sólo puede interpretarse como la más excluyente o exclusivista concepción de la historia. Todo el resto de pueblos y razas que no están en esa cercanía son excluidos de la posibilidad de ser también “creadores de historia”. Al ser la historia la exclusiva creación de esos pueblos que están en la cercanía al Seyn, toda la vida transcurrida o por transcurrir de los otros pueblos o razas, su cultura, sus tradiciones, no pueden ser interpretados más que como lo “a-histórico”. Un juicio que, dada su absurdidad, no puede ser entendido más que como menosprecio de dichas culturas o tradiciones, como la forma de insinuarnos que éstas no son más que simples repeticiones de lo que no tiene sentido ni fundamento porque se hacen desde el alejamiento de lo único “cierto” y “verdadero”. Esa forma absolutamente despreciativa de referir la historia de todos los demás pueblos y naciones que difieren de la cultura alemana, era, como se sabe, propio del gusto de los intelectuales nazis. Sólo que este criterio ya está fundamentado en Ser y tiempo desde el momento (§6 y §9) en que la existencia se rompe en existencia “propia” y existencia “impropia”, la diferencia ontológica entre “auténtico” versus “inauténtico” que está en la base, suelo [*Boden*], de esta teoría de la verdad del Seyn que estamos analizando.

10. Heidegger, Nietzsche y Jünger

Al lado del hondo desprestigio de la historia, de las culturas y tradiciones diferentes a la aria que surge de la teoría de la Verdad del Seyn

hay que colocar la campaña de desprestigio de la verdad que proviene de la justicia libre e independiente, que acabamos de mentar. En efecto, para ella, esta verdad en tanto que metafísica, es la que nos lleva a un reino de “subjetividad”, o “cosmovisión” o “antropologismo”, que es aquél que hace que la humanidad sea nihilista, pobre o enferma, por tanto, ella hace parte fundamental de lo que la teoría que nos ocupa se propone derribar, demoler, aniquilar, o desmoronar desde la raíz. Ahora bien, este intento de demoler ese tipo de verdad que surge de la independencia de los tres poderes presente en esta teoría sería, sin duda, impensable sin la relectura efectuada por nuestro autor de la lectura NS de la obra de Nietzsche efectuada por Jünger. Para declarar abolido el mundo burgués, metafísico o “moral” o cristiano, adjetivos que, para Heidegger, como para Nietzsche, se pueden utilizar indistintamente, antes, hay que ver la deriva a la que llega el *dictum* nietzscheano de que la vida sólo es voluntad de poder “y nada más”. En la lucha por el desmoronamiento del mundo en el que impera la verdad que surge de la separación de los tres poderes también juega un papel muy importante, el aniquilamiento de la idea de sujeto que surge de la lectura que hace Jünger de la obra de Hölderlin, lectura que Heidegger completa y radicaliza, al convertir su obra en el anuncio de otra concepción del hombre, la del ser-aquí, la que le ve como un ente que sólo podía ser interpretado como un punto de cruce, o del encuentro siempre ocasional, azaroso y conflictivo, entre las dos parejas de la cuaternidad siendo una la que forman lo Celeste y lo Terrenal, y la otra la que forman los Inmortales y los Mortales. Lo cual hace que este ente se lo conciba como una mera abertura, el espacio (entre) que surge del juego de oposiciones de aquéllas dos parejas. El drama de la subjetividad personal desaparece por completo en aras del “emplazamiento”. Por tanto, como lo que ora se abre, ora se cierra, sin que pueda tener otra identidad que la que el Seyn le destina desde el cruzamiento siempre, reiteramos, incierto y eventual de esas dos parejas de la cuadratura. Ya no hay lugar para concebirlo como un ente dotado de una conciencia con sentido de culpa y de responsabilidad. Ya puede estar completamente identificado con el ser del emplazamiento Total.

Entonces el ente sólo sería como una brizna que se mueve al antojo de dichas fuerzas, sin que pueda tan siquiera tener la esperanza de

que la cosa llegue a ser alguna vez algo distinto. En efecto, si sólo fuéramos esa abertura para el cruzamiento de estas cuatro fuerzas sólo nos podríamos distinguir por el valor con que asumimos el abismo, esto es, por el coraje con que soportamos ser ese abismo del que nada ni nadie nos puede sacar (mensaje presente ya en *SuZ* que la verdad del Seyn no hace más que radicalizar), si esto es así, ¿cómo podríamos responsabilizar de sus actos, por más horrendos o laudables que éstos fueran, a un ente concebido en estos términos? Y, si no existe este sujeto de derechos y deberes, ¿para qué esa justicia, o esa idea de justicia que reclama y exige esos deberes y derechos? Así nos encontramos con el intento de dar muerte a esta idea de Justicia por otra vía, la de la sustracción de su materia: Nadie es responsable. Eichman en Jerusalem a la vista. Tanto por su intento de socavar la idea de hombre con la idea de *Dasein* como por la revisión del concepto de verdad que resulta, acabamos de decir, de la práctica de una justicia independiente, contra esto, la teoría de la verdad del Seyn pretende eliminar esos conceptos que pudieran servir para imponer límites o condicionamientos al despliegue del *singular e incondicionado poder del Seyn* y del tirano que hace las veces de su ejecutor. Pero, entonces, una teoría que hace depender el concepto de ser-aquí y de verdad de un tan singular concepto del poder puede ser sospechosa de ser, como hemos insinuado, la más firme apuesta a favor de una forma de gobierno totalitario. Ambos conceptos hacen sospechosa a esta teoría de pertenecer al contramovimiento moderno nazi, o “revolución conservadora”, que buscaba derribar el régimen parlamentario por ser un “régimen metafísico” o “moral”, son palabras de Heidegger, un régimen en el que impera la burguesía liberal. Mientras que para el pastor del Ser la implantación de un régimen en el que lo normativo debería surgir del *incondicionado poder del Führer* y sus representantes implica, como vamos viendo, la total sustracción de la materia de la que trata la justicia: la responsabilidad personal. Esa es la clave de la muerte del sujeto y por qué Heidegger hizo en 1922 una lectura de la *Ética a Nicómaco* sin rastro de prudencia.

Para justificar tan audaz interpretación de la historia Heidegger se dirige a su pueblo, el alemán, un pueblo caracterizado por el mismo maestro de Messkirch como pueblo de “pensadores y poetas”, con la advertencia de que sólo este *Volk*, por su cercanía al Seyn, puede llegar a hacer imperar en la historia un “poder estable y permanente”. El po-

der que surge del singular poder del Seyn, un poder fundado, como hemos dicho, en esa verdad que siempre se hurta. ¿No se coloca así al muy exclusivista concepto de *singularidad alemana* o *griega* —y el concepto de *Dasein* que de ella surge— como la clave de todo el proceso histórico transcurre por encima de los conceptos de verdad, de ser, o de historia y de hombre tal como corrientemente se los entiende en Occidente? Así lo creemos: el nazismo no es un humanismo.

Al poner en entredicho el concepto del *ser del hombre* tal como filosóficamente se lo entiende en Occidente, el de *animal racional*, para poner en su lugar el existencial —pues ya no tratamos con ideas— *Dasein* que no tiene ningún mérito ni responsabilidad porque todo lo que actúa no es más que producto del “emplazamiento” como Verdad del Seyn, al proponer como cierto el “claro del bosque” (*Lichtung*), y al hacer depender el concepto de historia como un “poder producir” del *Volk* auténtico o propio, el alemán, todas estas teorías filosóficas o, aparentemente, filosóficas, se hacen sospechosas de querer servir de base o marco teórico para ese cambio del régimen democrático que reinaba en la Alemania del Weimar por el régimen totalitario nazi. En efecto, pensar la historia desde el concepto de proximidad al Seyn como concepto que determina la posibilidad de ser “creador” de historia no puede ser otra cosa que el intento de reflexionar sobre ella desde el deseo de reivindicar lo decisivo que resulta en ella la singularidad alemana o griega. Pero lo que surge de esta idea es una sobrevaloración de dos momentos de ella, el del pensamiento de los griegos del inicio por haber logrado dicha proximidad, y el de la aparición de pensadores y poetas alemanes como Nietzsche y Hölderlin en cuanto supieron comprender esa grandeza oculta en el inicio. La renovación en la visión de la Grecia clásica lograda tanto por aquél como éste, con la vuelta al inicio (a los llamados “presocráticos”) es, sin duda, algo muy real y documentado, algo que ha creado escuela. Sin embargo, lo que queremos destacar es que Heidegger (como uno de los pensadores del neoconservadurismo alemán) aprovechó esa renovada visión que surge de la interpretación de la Grecia clásica efectuada por estos intelectuales alemanes del siglo XIX, para promover las ideas afines al credo nacionalsocialista. Para Heidegger, de esta manera, el poeta Hölderlin fue un poeta de la raza; de cuya obra había que destacar esos himnos en los cuales realiza el elogio de la patria. Una reducción

de su obra similar a la operada por el mismo Heidegger (y por los intelectuales nazis) con la de Nietzsche, al convertirle en el pensador del mundo como “voluntad de poder y nada más”, con total desprecio de lo que éste mismo llamó su “gran política”, esto es, de todo aquello que le hizo sentirse no sólo un buen europeo, sino un apátrida e intempestivo contra fobia por todo lo teutón.⁹

En efecto, dado que sólo los pueblos griego y alemán son por su propia singularidad (el estar próximo al Seyn, a su verdad) los únicos que pueden ser “creadores de historia”, todos los otros pueblos y sus naciones y sus culturas van a ser pensados como pueblos que por no poderse desligar del dominio metafísico no han sido ni pueden llegar a ser más que simples engendros metafísicos y, por tanto, formas de lo ahistórico o de lo “falto de necesidad”. Lo que equivale a decir que son rechazados porque su hacer historia no puede ser asimilado a la singularidad alemana o griega.

Con conceptos como estos, es claro, sin duda, que Heidegger intenta poner su discurso a tono con la forma de descalificar al adversario propio del más radical extremismo nazi presto a rechazar la totalidad de la cultura, la ciencia occidental (no sólo el cristianismo), así como el parlamentarismo burgués. Ahora bien, en la elaboración de la teoría de la Verdad del Seyn hay momentos en los que Heidegger antes que disponer (“poner a punto”) al pueblo en una única voluntad, aquélla que debe producir el más radical y extremo rechazo de toda la cultura Occidental, esto es, el más radical desmoronamiento del régimen metafísico para la implantación del régimen nazi de la Verdad del Seyn parece más interesado en maquillar de antipolítico o apolítico una tal teoría. Interesante en este sentido resulta leer el mismo elogio del concepto ἀλήθεια, (“descubrimiento de lo que se cubre (guarda o resguarda)”) y que el propio profesor de la Universidad de Friburgo reelaboró con el concepto de “clarear de lo que oculta” (*Lichtung*), que fuera a servirle a Heidegger para intentar hacer trizas el concepto de verdad que sirve a la aplicación de una justicia como poder independiente y que le sirve a nuestro autor para darle un aire mitológico a su teoría.

⁹ Actitud corroborada por el comité formado a mediados de los años 30 del siglo pasado para la publicación de los manuscritos de Nietzsche del año 1888, del que hacía parte el propio Heidegger, cuando da fraudulentamente el nombre de *Wille zur Macht* a esos manuscritos.

Sin embargo, al afirmar como incierta o indeterminada (advenidera) la misma verdad que surge de esta teoría, da la impresión que Heidegger anuncia con ello que ha abandonado ya toda esperanza de hacer real la añorada “puesta a punto” del pueblo en el régimen de la voluntad única en el que dicha verdad fuera imperante. De esta forma parece por completo decidida a abandonar el campo de la intervención directa en el mundo real para refugiarse en el mundo u orden de lo meramente especulativo o del ensueño romántico. Pero, ¿es el carácter incierto, indeterminado, advenidero, de esta verdad el testimonio de que Heidegger había renunciado al imperar de la voluntad única que debería implantar la Verdad del Seyn? Pensamos que, más bien, ello refleja el intento de enmascaramiento del fin eminentemente político de su teoría con el objetivo de confundir al comité de depuración antinazi. O, bien, su intento de reflexionar en pro de la misma desde el más oscuro fatalismo o pesimismo.

Tras renunciar al rectorado en abril de 1934, Heidegger se va a la Selva Negra a seguir ideando una teoría (la Verdad del Seyn) que debería convertirse en la versión ideal de un régimen nacionalsocialista. Una teoría en la que se transparenta que nuestro autor es sensible a los avatares que sufre el “movimiento”. En efecto, es relativamente sencillo comprobar cómo en la formulación que hace de la misma en textos posteriores a la II Guerra Mundial, nuestro autor deja ver el fatalismo en que se sumerge tras el gran debacle que significó para el “movimiento” la fatal toma de Stalingrado y la definitiva derrota que sufrieron. Lo invade, entonces, una visión oscura o fatalista acerca de la posibilidad real de esa “puesta a punto” del pueblo en la voluntad única y, por lo tanto, acerca de una posible recuperación de la misma Grecia clásica que, como se ha dicho, es el *a priori* existencial para salvar a Europa y a Occidente de la metafísica de la subjetividad. Esto le lleva a distanciarse de la posición oficial del “movimiento” que seguía trabajando por hacer real esa “puesta a punto” de la voluntad del pueblo con la voluntad del Führer. En efecto, en textos como los que hacen parte de su segundo tomo sobre Nietzsche, es posible ver cómo con el paso del tiempo nuestro autor se convence de que su distancia con el “movimiento” es insalvable, cuando pierde toda esperanza en la implantación de un régimen de una voluntad única, aflora en la verdad del Seyn junto con la “crítica” al movimiento el más rancio pesimismo

respecto de la situación no sólo de su país sino del mundo entero. En esos textos son continuas las referencias al hecho de que la devastación del planeta y la aniquilación del hombre son inevitables.

11. Conclusiones

Con su verdad Heidegger no sólo abogó por un uso incondicionado de la estructura de emplazamiento, sino que proclamó tal uso como la forma del acaecer apropiador entre el Seyn y el ser-aquí en esta *época de la Técnica planetaria* como la forma de darse en ella la verdad del Seyn. Igualando “metafísicamente” a la Rusia bolchevique con los EEUU y dejando a Alemania, Germania, como la única vía de salvación de Occidente. Algo que, sin duda, puede sonar muy bien al gusto de los regímenes totalitarios tan amantes de las penumbras, de lo oculto. Pero, ¿no es también lo oculto el lugar de las mentiras, de las cavilaciones y maquinaciones? Tan cierto es que ni el mismo Heidegger puede negarlo. En realidad, ¿qué es lo que más aborrecen estos regímenes sino la verdad que surge de las cortes, de los tribunales, del parlamentarismo, en fin, de un sistema político deliberativo? En efecto, temen que de éstos surja el enjuiciamiento de sus actos o afirmaciones. En todo su desprecio de la historia occidental en cuanto que metafísica (moral) nuestro autor no hizo otra cosa que justificar su desprecio de la verdad. La verdad que surge como imperativo moral. Encubriéndole con el nombre de “metafísica” o “antropologismo” Heidegger quiso siempre escapar de esta verdad.

Referencias

- Bambach, C., 2003, *Heidegger's Root. Nietzsche, NationalSocialism, and the Greeks*, Cornell University, Nueva York.
- Bauman, Z., 2006, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid.
- Beaufret, J., 1974, *Dialogue avec Heidegger; Approche de Heidegger*, Les éditions de minuit, París.
- Duque, F., 1991, *Heidegger la voz de los tiempos sombríos* Serbal, Barcelona.
- Faye, E., *Heidegger l'introduction du nazisme dans la Philosophie, Autour des séminaires inédit 33-35*, Albin Michel, París.
- Gil, V. F., 1996, Los profetas y el Mesías, Luckacs y Ortega como precursores de Heidegger en el ZEITGEIST de la modernidad (1900-1929), Fondo de Cultura Económica.
- Haar, M., 1990, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Million, Francia.

- , 1985, *Le chant de la terre, Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, La Herne, París.
- Heidegger, M., 1962, *La pregunta por la cosa, la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Alfa, Buenos Aires.
- , 1976, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1980, *Introducción a la metafísica*, Nova. S. F., Buenos Aires.
- , 1986, *Heráclito*, Ariel, Barcelona.
- , 1987, *Gasamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fránkfort del Meno.
- , 1990, *Der Satz vom Grund*, Anthropos, Barcelona.
- , 1990, *Identität und Difference*, Anthropos, Barcelona.
- , 1994, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona.
- , 1995, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Curso de semestre invierno. Friburgo. 1930-31*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1999, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2000, *Nietzsche*, Destino, Barcelona.
- , 2000, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid.
- Wolin, R., 1992, *The politics of Being, The political Thought of Martin Heidegger*, Press University, Nueva York.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 169–189

ISSN 2007-1868

BIOPOLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

OMAR GARCÍA LUNA
Doctorado en Filosofía
Universidad Veracruzana
ogl.ius@hotmail.com

RESUMEN: En este ensayo se sostiene que la construcción de una expresión afirmativa de la biopolítica, alejada de la forma negativa que llegó a adquirir en ciertos momentos, forzosamente debe estar relacionada con la idea de los derechos humanos. Para ello se propone aceptar a estos últimos como una noción técnica propia de la modernidad reciente, por lo que la crítica a la modernidad como la realizada por Martin Heidegger corre el riesgo de llevar a la negación de los derechos y degenerar en la aceptación de una biopolítica negativa.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos · biopolítica · Roberto Esposito · Martin Heidegger

ABSTRACT: This essay argues that the construction an expression affirmative of biopolitics, away from the negative that it acquired at times, must necessarily be related to the idea of human rights. We propose to accept human rights as a technical notion of late modernity itself, so that the critique of modernity as performed by Martin Heidegger risks lead to the denial of rights and degenerate into accepting negative biopolitics.

KEYWORDS: Human Rights · biopolitics · Roberto Esposito · Martin Heidegger

1. Introducción

Las siguientes líneas tienen como motivo principal la revisión crítica de algunas de las tesis que Roberto Esposito expone en *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2011), en particular aquella según la cual la categoría “derechos

humanos” ha perdido, en favor de la noción de biopolítica, su capacidad explicativa respecto de ciertos acontecimientos de la modernidad tardía. En relación con esta tesis me propongo defender que la idea de *biopolítica* debe incluir forzosamente la noción de derechos humanos. Sostengo que dentro de la propia argumentación de Esposito —aún y cuando éste pretenda negarlo—, la noción de derechos humanos se halla implícita en lo que él mismo denomina la “expresión afirmativa de la normativización de la vida”.

De igual modo, señalo que las nociones naturalistas de la biopolítica al pretender neutralidad científica se pueden convertir, y se han convertido, en vías de justificación para algunas de las atrocidades más graves de la historia reciente. Por ello, señalo la conveniencia de trazar una clara separación entre la biopolítica como práctica política, y la disciplina que pretende estudiar dicha *praxis*, la cual, parece que no tiene otra forma de nombrarse que ésta: biopolítica. Respecto de la primera no cabe la neutralidad “científica” ya que la acción requiere una elección valorativa; la segunda, en tanto disciplina de estudio, si bien nace con esa intención de neutralidad científica, me parece que hoy día ya no la puede sostener. Mi tesis es que la biopolítica, incluso como disciplina de estudio, no puede pretender ser neutral respecto de los fenómenos que estudia, por lo que no tiene otra opción sino asumir claramente un catálogo de valores promotores de la vida, y ese catálogo de valores no puede ser otro más que los derechos humanos.

Para el desarrollo de estas ideas el trabajo se divide en tres apartados. En el primero, se revisa el pensamiento de Esposito, se explica qué entiende este autor por biopolítica y se analiza la manera en que se propone transformar en positivo algo que en sus inicios estuvo ligado a una connotación negativa. Como se podrá apreciar, para Esposito un elemento fundamental en este objetivo es analizar la relación que une norma y vida. Por mi parte, considero que a partir de este despliegue argumentativo se puede hallar un punto de cruce que comunica a la biopolítica con los derechos humanos.

En un segundo apartado explico por qué el rechazo al humanismo moderno puede llevar a las mismas situaciones que Esposito expresamente quiere exorcizar. Aludo así directamente al “caso Heidegger” para mostrar que no es posible hacer una distinción entre la parte ontológica de la obra de este autor y las consecuencias políticas que él

mismo desprende de su propia obra. El argumento de fondo a considerar es que la filosofía no puede pretender neutralidad respecto de ciertas consecuencias políticas, especialmente aquellas en las que el resultado es el sufrimiento de las personas. En concreto, respecto del caso Heidegger, se trata de una interpretación diametralmente opuesta a la sostenida por Esposito. Para esta tarea me apoyo en los trabajos de Emmanuel Levinas (2006 [1934]), Günther Anders (2008) y Julio Quesada (2012).

Por último, en un tercer apartado, recupero el pensamiento de Emmanuel Kant en un intento por demostrar que desde la tradición liberal ilustrada también es posible llegar a conclusiones similares a las que el propio Esposito se propone arribar evitando expresamente este camino. Al respecto considero que es necesario tener presente que el pensamiento kantiano es una de las puntas de lanza de toda la tradición liberal moderna, en la cual la noción de derechos humanos resulta piedra fundamental.

2. Hacia una biopolítica afirmativa

De acuerdo con Roberto Esposito en los últimos años la noción de biopolítica se ha convertido en foco de atención en el debate internacional. En este proceso mucho ha tenido que ver el trabajo de Michel Foucault (2006 y 2009). Esposito reconoce la importancia de la labor de Foucault, pero no coincide con los resultados; por ello, en su libro *Bíos* (2011), la primera tarea que se propone es la revisión a la génesis del concepto.

Tomada literalmente la expresión parece no ofrecer mayores implicaciones que la de referirnos a una relación entre la vida y la política. Visto así, tal pareciera que la política en cuanto instrumento o forma en que se realiza la vida social del hombre, siempre ha sido una política para la vida; y aún más, que la única forma de pensar la política es con la vida misma como presupuesto. Pero a poco de comenzar el análisis se complica, ya que los primeros usos de la expresión estuvieron ligados a connotaciones en las que se pretendió resaltar el aspecto “natural” de las sociedades y de la vida política; entendiendo natural en un sentido puramente biologicista. Desde este punto de vista la cuestión entonces ya no resulta tan obvia, y algunas preguntas surgen de modo casi obligatorio, por ejemplo la que sigue: ¿se está hablando

de una determinación de la vida sobre la política o de un sojuzgamiento de la vida a manos de la política? Esta ambivalencia que muestra la idea de biopolítica es en la que Esposito indaga, ya que pareciera que, en la forma en que se le ha utilizado, es la vida la que está a merced de la política.¹ Por lo tanto, los esfuerzos de Esposito se centran en imprimir en la biopolítica una connotación afirmativa, en la que se piense la política al servicio de la vida y no al revés. Para ello se propone entrar en la “caja negra” del nazismo, régimen en el cual la biopolítica de la muerte llegó a su más acabada expresión.

La biopolítica ha tenido tres episodios fundamentales en su desarrollo conceptual. El primero supone un pensamiento vitalista que concibe al Estado como organismo con partes, funciones, necesidades e incluso enfermedades propias. Esta primera noción de biopolítica tuvo lugar en las primeras décadas del siglo xx. Se desarrolló en el centro de Europa ligándose bien pronto con las pretensiones expansionistas y racistas que se observaron en algunos países, particularmente Alemania.

La segunda etapa, en orden cronológico, se desarrolló en Francia en la época de la postguerra (décadas de 1950 y 1960), en clara oposición con la etapa que le precede. Se trata de una concepción que no niega la existencia de fuerzas “naturales” como la violencia y la autodestrucción del poder, pero considera que estas fuerzas elementales de la vida no son fatales y que deben ser enfrentadas y dirigidas por las fuerzas espirituales de la justicia y la caridad. Esta noción es duramente criticada por Esposito pues considera que en ella se corre el riesgo de perder el significado del término, al diluirlo en una forma de neohumanismo. Contrario a lo expresado por Esposito considero que precisamente en esta tentativa por humanizar la biopolítica es donde reside la probabilidad más clara de rescatar el término en una connotación afirmativa: la de una política para la vida.

¹ De acuerdo con Esposito, en los análisis de Foucault no se logra salir del atolladero producido por la aporía que significó la biopolítica en términos históricos en los siglos xix y xx; en los que, como en ninguna otra época, los poderes afirman defender la vida y en cambio, aprovechan las mismas situaciones para provocar la muerte. Foucault considera que la biopolítica es una categoría que llega para suprimir la vieja noción de soberanía, lo cual conlleva a la formación de una contraposición de la que se desprenden consecuencias, pues observa que a mayor soberanía mayor capacidad de muerte. Para Esposito el equívoco de Foucault reside en no haber logrado una elección analítica entre la disyuntiva que significan la soberanía y la biopolítica. *Cf.*: Esposito, 2011, pp. 52-53, y Foucault, 2006, pp. 80-83.

Una tercera época de desarrollo conceptual de la biopolítica tuvo lugar en el mundo anglosajón y se inauguró en la década de 1970. En cierto sentido esta nueva tradición retoma la perspectiva desarrollada entre las décadas de 1920 y 1930 en la medida que exhibe la inclinación por un marcado naturalismo. Para la biopolítica norteamericana la naturaleza es la propia condición de existencia e incluso la única referencia regulativa de la política. De tal manera que la política ni siquiera tiene poder para dominar la naturaleza humana, sino que es resultado de ésta. En otras palabras, la política, lejos de necesitar explicaciones históricas, únicamente es comprensible como lugar de manifestación de las necesidades evolutivas de una especie animal como la humana, la que en el fondo resulta cualitativamente similar a cualquier otra. Desde esta perspectiva la agresión o la cooperación son rasgos básicos de las relaciones sociales y de las relaciones políticas. A partir de estas actitudes instintivas propias de la naturaleza humana es posible explicar los acontecimientos sociales y políticos.²

Por mi parte, creo necesario explorar un poco más sobre el significado de la pretensión de entender la vida política en términos biológicos, lo cual considero es un claro reflejo del positivismo cientificista que dominó a las ciencias del espíritu europeas a finales del siglo XIX y principios del XX. Esto es observable en propuestas teóricas previas a la biopolítica, como la de Herbert Spencer (1886) e inclusive en teorías contemporáneas como la sociología microbiológica de Niklas Luhmann (1998). Este positivismo sostiene que la ciencia y su método son la mejor forma de entender el mundo. Desde esta versión de la cientificidad la correcta aplicación del método científico implica un elemento fundamental: la objetividad o neutralidad. En el terreno de la sociología esta exigencia de objetividad se mostró claramente en la obra de Max Weber (1998), para quien el científico debe ser neutral respecto de su objeto; por su parte, el político no puede serlo, debe

² En este punto no es posible dejar de recordar que en plena sintonía con el nazismo Carl Schmitt (1997 [1932]) había tratado de explicar las relaciones políticas a través de la dicotomía amigo-enemigo, todo ello dentro de una pretendida neutralidad científica que, como ya se dijo, no hacía sino encubrir sus verdaderas intenciones justificadoras de un régimen fascista sumamente agresivo hacia el exterior, pero también hacia el interior.

tomar partido y posicionarse respecto de cada una de las situaciones que se le presentan.³

Malinterpretando la neutralidad científica, el nazismo justificó sus políticas racistas como una manera de evolucionismo social en el que una raza superior tiende por “naturaleza” a imponerse sobre las menos evolucionadas. Sus excesos eran vistos como una forma de eugenesia que permitía eliminar a los parásitos que enferman la pureza de la sociedad aria.⁴ El riesgo de aceptar esta noción de biopolítica es claro, y la propia historia se ha encargado de señalarlo.

De modo que, si fue el nazismo donde la “tanato-biopolítica” adquirió su connotación más acabada, para comprender filosóficamente este fenómeno es necesario “abrir la caja negra” que lo contiene, indagando cuáles son los rasgos a través de los cuáles se llevó a cabo la biopolítica nazi. Para Esposito estos rasgos son: 1) la absoluta normativización de la vida; 2) el doble cierre del cuerpo, y 3) la supresión anticipada del nacimiento.⁵ Tras esta operación de apertura, Esposito considera que es posible invertir las connotaciones negativas de esta biopolítica para transformarla en otra sustancialmente positiva, protectora, no destructora de la vida (Esposito, 2011, p. 252).

³ Es importante hacer notar que en la teoría de neutralidad científica de Max Weber no es posible sustentar las atrocidades del régimen nazi; para ello, se precisa una interpretación tergiversada que en el terreno de lo político utilice la neutralidad científica como pretexto para justificar excesos.

⁴ Para explicar esta situación Esposito introduce la idea de inmunización, entendida casi literalmente en el sentido biológico de preservar de la enfermedad a través de inocular para ocasionar una reacción inmune que posteriormente proteja de un ataque real. Esposito considera que esta categoría explica las acciones casi contradictorias en donde un poder, afirmando por un lado la primacía de la vida, provoca por el otro, acciones de muerte: la muerte de algunos para asegurar la vida del cuerpo social.

⁵ La supresión anticipada del nacimiento remite a la aporía de una doble política del nazismo: por un lado el fomento a la natalidad, y, por el otro, las campañas de aborto o incluso asesinato de infantes y madres que de acuerdo con los criterios oficiales no eran aptos para la reproducción de la auténtica raza aria. Introduciendo un sesgo etimológico, Esposito explica cómo el nazismo unió las ideas de nación y nacimiento, de tal manera que a través del nacimiento se pudiera configurar una nación. Al menos en la visión de los biólogos nazis esto era evidente: el nacimiento de individuos puros aseguraba el nacimiento de una nación pura. En apoyo a su argumento, Esposito remite a Freud y a su libro *Moisés y la religión monoteísta* para negar esta posibilidad de pureza de origen. En su obra Freud ejemplifica el caso del propio pueblo judío, pero dadas las circunstancias, debe entenderse como alusión directa a la pretendida originalidad étnica del pueblo alemán. Posteriormente, Esposito recurre a Simondon, para quien el nacimiento es de hecho un acto de individuación en el que el sujeto se contrapone aún a la misma comunidad en cuyo seno mismo nace, por lo cual no es posible equiparar o ligar inexorablemente el nacimiento a la nación.

Para este autor la absoluta normativización de la vida en el régimen nazi no se dio únicamente en el área del derecho positivo, sino que se llevó a cabo, sobre todo, en una suerte de derecho natural perverso sustentado en el hecho biológico de la sangre y de la etnia. Entonces, el derecho positivo nazi no fue sino la aplicación de esta determinación. Se crea así un cruce en el que la biología y el derecho se refuerzan mutuamente para lograr una norma de vida que encierra a la vida misma hasta lograr conducirla hacia la muerte.

La pregunta obligada es por tanto ¿cómo lograr revertir esta situación? Esposito sostiene que después de la guerra ni el positivismo jurídico ni el iusnaturalismo lograron dar una respuesta. El primero porque separó el deber ser de los elementos fácticos que le dan sentido,⁶ el segundo porque colocó los fundamentos del derecho en la voluntad divina o en la racionalidad abstracta; ambos lugares muy lejanos de la vida. En cambio, la propuesta de Esposito consiste en tejer una perspectiva que busca su fundamento no en la trascendencia, sino en la exclusiva inmanencia de la propia vida. Para ello recurre a la filosofía de Baruch Spinoza y a los desarrollos que a partir de él ofrecen Gilbert Simondon, Georges Canguilhem y Gilles Deleuze (Esposito, 2011, pp. 297-310).

En Spinoza, Esposito encuentra el fundamento para sostener que norma y vida no se pueden presuponer una a la otra, sino que forman una sola dimensión en continuo devenir. De esta manera la norma ya no es una categoría trascendental que desde fuera asigna al sujeto sus derechos y deberes,⁷ sino que desde la inmanencia de la propia vida es que la norma cobra su razón de ser. Todo individuo deviene sujeto de derecho y todo comportamiento implica su propia norma que le da el Ser en el seno del orden natural, y dado que los individuos son

⁶ Esposito alude claramente al positivismo jurídico en la versión de la “teoría pura del derecho” de Hans Kelsen; no obstante, es necesario hacer notar que esta tesis fue elaborada antes de la Segunda Guerra Mundial, y que en la posguerra su propio autor se preocupó por matizarla. Sin embargo, de ningún modo el positivismo jurídico kelseniano puede ser interpretado como teoría jurídica pro nazismo; entre las muchas razones que se pueden dar, porque debe recordarse que su autor fue judío y personalmente se vio afectado por la situación, pero sobre todo, porque aun a través de su positivismo jurídico, Kelsen fue un férreo defensor de la democracia (Cfr. Kelsen, 2005 [1920] y 2009 [1934]).

⁷ En este sentido, tanto el derecho positivo como el natural son heterónomos. El primero porque la norma la crea el Estado, el segundo porque su origen es colocado en la razón o en Dios; estas últimas entidades más bien abstractas.

múltiples, ello significa que también las normas han de multiplicarse creando un orden normativo flexible en el que no es posible hallar una norma fundamental (trascendental). Este proceso de normativización en Spinoza sería entonces el resultado de la interacción entre individuos y normas que se hallan por tanto en constante mutación. De este modo, el único valor que permanece estable es la propia capacidad de traducción en formas nuevas necesariamente transitorias.

Para Simondon, por su parte, esta normativización de la vida en la vida misma se aprecia como una forma de individualización y transindividualización que valora al ser humano en cuanto sujeto individual, al mismo tiempo que lo reconoce como miembro de una colectividad conformada por diferentes individualidades. De igual modo, en Canguilhem se puede apreciar algo similar cuando afirma que la vida de un organismo está dada por el organismo mismo, contenida en su existencia. Por último, Deleuze transporta el plano de la trascendencia al de la inmanencia absoluta que es la vida misma en singular, es decir, la vida de un individuo.

Después de este recorrido filosófico Esposito considera estar en posibilidades de invertir la tanatopolítica nazi, la cual despersonaliza la vida y considera al sujeto como mera cascara vacía, vida sin valor. Esto claramente no es posible en ninguno de los autores recién mencionados, ya que en ellos ningún sujeto puede ser desindividualizado, y ninguna vida ser considerada sin valor. De esta manera Esposito (a través de Deleuze) nos invita a deshacer el nudo biojurídico reconociendo que en la vida se encuentra una norma inmanente y que en la norma la vida puede hallar un devenir que la promueva (Esposito, 2011, p. 312).

A modo de conclusión de este apartado, me parece necesario destacar que Esposito consigue un avance significativo en relación a las versiones o etapas conceptuales que le precedieron, ya que introduce el elemento valorativo que le da a la biopolítica la posibilidad de no declararse moralmente nutra sino que, por el contrario, se declara abiertamente a favor de la defensa de la vida; es decir, en contra del dolor y de la muerte. No obstante, considero que su exposición conserva al menos dos ambigüedades que abren la posibilidad para que el resultado se trastoque en exactamente lo contrario a lo esperado por el autor. En los siguientes dos apartados explicamos en qué consisten

estas ambigüedades y cómo la noción de los derechos humanos puede ayudar a evitarlas.

3. Heidegger: sobre los riesgos del rechazo a la modernidad y al humanismo

En la forma en que Esposito plantea su idea de biopolítica se observa expresamente un rechazo a incorporar las ideas humanistas en su argumentación; desde su postura estas doctrinas únicamente logran distorsionar las observaciones fundamentalmente “naturalistas” de la biopolítica. Por mi parte, considero que, en realidad, más allá de este rechazo explícito, en el desarrollo de su obra Esposito inevitablemente termina por asumir una especie de humanismo biológico. No obstante, su rechazo expreso no deja de comportar algunos riesgos, pues lo deja al filo de la navaja respecto de la ambigüedad que él mismo denuncia en Foucault, y que de hecho acompaña a la biopolítica misma.

El ejemplo extremo de este riesgo de rechazo al humanismo se puede encontrar en la filosofía de Martin Heidegger, por lo que considero importante analizarla. Para esta labor me auxilio de los desarrollos de Julio Quezada (2012). Defenderé la tesis de que en la obra heideggeriana no es posible separar la parte ontológica de sus escritos expresamente políticos. Esta imbricación no debe considerarse interpretada o deducida por un lector posterior, sino que es expresamente señalada por el propio Heidegger en diferentes textos. De igual modo no es posible separar entre un primer y un segundo Heidegger, pues toda su obra se halla dominada por el mismo motivo ontológico (la pregunta por el Ser), y por lo que Levinas (2006 [1934]) llama el encadenamiento del individuo al cuerpo étnico.

Considero que este repaso a las propuestas ontológico-políticas de Heidegger y su repulsa expresa a la modernidad y a todo tipo de humanismo, nos muestra claramente cómo una filosofía de este tipo puede ser en sí misma peligrosa. A todo esto, es necesario tener presente que Heidegger y Esposito tienen el rechazo al humanismo como un común denominador, aun cuando se distingan en los argumentos en que lo fundamentan.

Esposito considera que la alusión al humanismo demerita la profundidad del análisis de la biopolítica. Heidegger, en cambio, además

de refutar los humanismos arremete también en contra de los estudios fundamentados en la biología. Para Heidegger no hay nada más alejado del hombre que el animal y por ello coloca la esencia del ser humano en un lugar diferente de su *animalitas*; para él la esencia del ser humano se halla en la realización de la pregunta por el Ser, este es el fundamento metodológico de su ontología. Ese ente que realiza dicha pregunta es el *Dasein* o Ser-ahí. De acuerdo con Günther Anders (2008, pp. 65-66) el Ser-ahí de Heidegger no es trascendental ni sobrenatural, pero tampoco es “naturaleza” y mucho menos vida.

Ya desde *Ser y tiempo* (2012 [1927]) Heidegger esboza su teoría del Ser-ahí y proyecta la preeminencia del *boden* y del *volk* en la definición del *Dasein*. Pese a las reiteradas negativas a interpretar este *Dasein* en términos antropológicos⁸ no es difícil percatarse que Heidegger propone el reconocimiento del hombre en su comunidad étnica, pero de tal manera que le niega toda capacidad de subjetividad o individuación, subsumiéndolo de manera total en el *volk*.

Emanuel Levinas en su *Filosofía del hitlerismo* (2006 [1934]), en directa alusión a Heidegger, explica esta situación como una especie de encadenamiento del hombre a su cuerpo, a su sangre y a un determinado concepto de verdad. Por su parte Esposito (2011, p. 253), sin aludir directamente a Heidegger, pero sí al nazismo, refiere al doble cierre del cuerpo: un primer cierre que encadena al sujeto a su propio cuerpo, mientras que el segundo encadena éste con el cuerpo étnico al cual pertenece.

De esta manera el *Dasein*, un concepto que en la interpretación ortodoxa pareciera puramente metafísico resulta desde su origen con un significado político que no se le puede negar, y que el propio Heidegger expresamente se encarga de desarrollar en otros escritos. Así pues, resulta evidente la filiación del autor con el régimen nacional socialista. En palabras del propio Levinas (2006 [1999]), en el Post scriptum de su *Filosofía del hitlerismo*: “el Mal elemental al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo. Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser”.

La ligazón que une a Heidegger con el nacionalsocialismo se hace patente en su antisemitismo y en general en el desprecio que muestra

⁸ Cfr. Wagner de Reyna (1958, p. 269).

por ciertos pueblos, en su inclinación bélica, en la arenga que hace para promover (literalmente) el exterminio del judío enemigo y, por supuesto, en el trabajo de propaganda que hace a favor del Tercer Reich. El compromiso de Heidegger se hace aún más explícito en los actos de vigilancia y hostigamiento a los que sometió a sus propios compañeros universitarios. Prueba de esta filiación son escritos como el *Discurso del rectorado* (1933), donde se hace una diatriba de la libertad de cátedra, y se la sustituye por un sometimiento a las necesidades del pueblo alemán y del régimen. Más clara resulta la arenga del discurso dictado en Leipzig el 11 de noviembre de 1933, en donde expresamente llama a votar por el *Führer* en los siguientes términos: “Al pueblo lo llama el *Führer* para votar: pero el *Führer* no solicita nada del pueblo, da más bien al pueblo la posibilidad más directa de la decisión libre y suprema: ¿el pueblo entero quiere su propia existencia, sí o no?”

Estos vínculos no se limitaron a los meses en que asumió el rectorado de la Universidad de Friburgo, de tal manera que en diversas conferencias Heidegger claramente promueve un pensamiento antisemita. Ejemplo de ello lo hallamos en la conferencia pronunciada en Roma en el Kaiser Wilhelm Institut en 1936, bajo el título “Europa y la filosofía alemana”; en donde afirma:

Nuestra existencia histórica experimenta con creciente aflicción y nitidez, que su porvenir se halla equiparado con la nuda alternativa entre la salvación de Europa o su destrucción. Con todo, la posibilidad de una salvación demanda dos cosas: 1. La conservación del pueblo europeo ante lo asiático [léase judío], y 2. La superación de su propio desarraigo y disposición.

Más clara filiación entre el filósofo y el régimen no puede mostrarse. Pero la falacia de mayor trascendencia en el pensamiento heideggeriano es un rasgo que le ha sido aclamado y muchas veces reproducido, pero que, al menos desde mi punto de vista, resulta sumamente peligroso. Me refiero a su crítica a la modernidad, la que si sólo se limitara a ello quizá no fuera del todo preocupante, ya que en todo caso la modernidad dista mucho de estar exenta de crítica. Pero Heidegger va más allá, pues en él la crítica se transforma en sistemático rechazo de todos los productos de la modernidad.

Ya desde *Ser y Tiempo* (1927, §6) se anuncia una destrucción de la ontología moderna a través de una crítica contundente a Descartes.

Esta línea de argumentación se retoma de manera expresa en la conferencia “La época de la imagen del mundo” de 1938. No escapa, aun en una lectura inicial, la tonalidad que se percibe en este opúsculo que es más bien de crítica hacia la modernidad, a su metafísica, su ciencia, a la manera en que ésta se desarrolla, y a la noción de verdad que de ella se desprende. Pero sobre todo a algo que aparece como sumamente peligroso a los ojos de Heidegger: la transformación del hombre en *subjectum*; es decir, en medida y referencia de todo lo que hay en este mundo. Tal parece que desde su opinión en ello radica el mayor peligro de la modernidad; ya que de ahí se desprenden los humanismos.

Para proseguir en este punto es preciso conectar la “Época de la imagen del mundo” con la *Carta sobre el Humanismo* (1947); pues la crítica que se hace de forma muy velada en la primera se halla explícita en la segunda. Para Heidegger el humanismo moderno se caracteriza por el ocultamiento que hace del Ser en el sujeto; y en su opinión únicamente se puede hablar de un auténtico humanismo cuando se reconoce al hombre no como sujeto, sino en la esencia de su Ser. Dicho de otra manera, desde la perspectiva de Heidegger el humanismo únicamente es auténtico cuando se fundamenta en la metafísica y no al revés. Como ya se comentó, esto significa que propiamente la vida del hombre no es lo importante, sino su Ser-ahí.

En lenguaje biopolítico (nazi), lo anterior significa que la muerte no es el peor de los males, e incluso se vuelve justificable cuando les acontece a hombres que no tienen una vida auténticamente metafísica, sino que representan una mera existencia biológica. Estos hombres (los judíos, los gitanos o los eslavos) ni siquiera pueden morir, pues ya están muertos; en todo caso simplemente dejan de existir. Huelga decir que para Heidegger la auténtica existencia metafísica sólo le corresponde al pueblo histórico, esto es, al pueblo alemán.

En relación a los derechos humanos esto significa que desde la ontología política heideggeriana, a los miembros de pueblos como los judíos, los negros, los mediterráneos y los eslavos, se les puede negar justificada y sistemáticamente sus derechos fundamentales; la vida misma incluida. Por otra parte, es sabido que en el nazismo las cosas fueron más lejos y la supresión de derechos alcanzó al propio pueblo alemán, todo aquel que se mostraba contrario al régimen o que no guardaba la suficiente pureza étnica dejaba de ser auténtico miembro

del *volk* y, por lo tanto, devenía inexistente. Esta negación de derechos pasa por la negación de lo humano, de la individualidad y de la posibilidad de oposición al grupo; cosas todas ellas que encontramos en la filosofía heideggeriana.

Aún más, otro inconveniente que se presenta en la filosofía heideggeriana estriba en que históricamente las condiciones para que se desarrollara la idea de los derechos humanos y para que esta idea se hiciera al menos una posibilidad, únicamente se han generado en la época moderna. Resulta claro que debemos andarnos con cuidado en suscribir hasta las últimas consecuencias el diagnóstico heideggeriano de la modernidad. Hacerlo significaría negar la posibilidad de los derechos humanos como realidad filosófica y política. Y no se trata de considerar aquí a la modernidad y a los derechos humanos como una filosofía política no susceptibles de ser criticada; pero considero que hacerlo en la manera radical que lo hizo Heidegger puede llevar a situaciones donde los derechos humanos pierdan la posibilidad de ser. Es evidente que desde la filosofía de Heidegger no se pueden pensar los derechos humanos. Asumirla nos dejaría a merced de la tanatopolítica y la normativización negativa de la vida.

4. Los derechos humanos como límites a la biopolítica

Tal como se puso de manifiesto en el primer apartado de este trabajo, de acuerdo con la conclusión de Roberto Esposito, la posibilidad de una biopolítica promotora de la vida exige como corolario —entre uno de ellos— la transformación de la normativización negativa del *bíos*, en una normativización promotora de la vida; no obstante, a lo largo de su obra no deja de ser ambigua la postura que este autor mantiene respecto del tema del derecho y los derechos humanos (2011, pp. 23-24).⁹ Considero que para romper con dicha ambigüedad es necesario tomar partido por una normativización promotora de la vida. Esta normativización es la que existe bajo la idea de derechos humanos; en particular en la forma en que se los entiende en el Sistema Internacional de Derechos Humanos desarrollado luego de la Segunda Guerra Mundial.

⁹ En este punto no rompe del todo con el pensamiento de Foucault (2006, pp. 239-40).

Pero regresando al análisis del nazismo, Roberto Esposito señala que:

El decreto, nunca revocado, de febrero de 1933, mediante el cual Hitler suspendió los artículos de la Constitución de Weimar concernientes a las libertades personales, ubica a este período de doce años en una situación claramente extralegal (Esposito, 2011, p. 292).

Por mi parte me interesa destacar que esta supresión de los derechos individuales significó negarles a los ciudadanos la capacidad de individualización. De esta forma el encadenamiento al cuerpo étnico (y al Estado) deja de ser simplemente un discurso para convertirse en una situación de sojuzgamiento real.

Este decreto fue complementado con otros que se emitieron en la misma época, mediante ellos el Führer abolió la división de poderes y se arrogó la posibilidad de emitir cualquier ley, decreto o reglamento, en cualquier área de la vida, incluso en contra de lo dispuesto por la Constitución de Weimar (la que por cierto nunca fue derogada). Aparentemente a través de la ley, el Führer, y en general los ejecutores de sus decretos, podían privar de la libertad, de los bienes o de la misma vida a quienes ellos decidieran.

Pero ¿realmente se podría llamar ley a estos decretos? Es más, ¿se les podría llamar derecho? En realidad, no. Tal como lo demuestra el mismo Roberto Esposito, a través del pensamiento de Baruch Spinoza, la vida misma comporta una normatividad propia y la norma positiva sólo puede ser verdadera norma cuando respeta esta norma individual.

En lo que mí respecta considero que esta norma individual hoy día no puede ser otra sino la que se contiene en la idea de derechos humanos. En un sentido muy amplio entiendo por derechos humanos el conjunto de facultades e instituciones que concretan las exigencias de dignidad, libertad e igualdad humanas que el individuo está legitimado para demandar frente al Estado.¹⁰ Estos derechos le son inherentes

¹⁰ Aún hoy día, pese la amplia aceptación de que son objeto, en la filosofía de los derechos humanos, existen dos concepciones que se hallan en aparente contradicción. Por un lado tenemos la idea de los derechos humanos como derechos morales, atribuciones del ser humano que descansan en la esencia del propio hombre como ser humano. Por otra parte, existe la tesis desarrollada dentro de la tradición liberal que no se contenta con señalar la necesidad moral de atribuir derechos inherentes a la condición humana, sino que además sitúa al hombre como ser político y, en consecuencia, condiciona la realización de los de-

a la persona por el hecho mismo de ser miembro de la especie humana, sin necesidad de ninguna otra razón, pero requieren ser reconocidos en las constituciones y en determinados instrumentos de derecho internacional.¹¹

Arribar a esta formulación exige recorrer un amplio desarrollo filosófico que comienza en el pensamiento de los juristas filósofos del Siglo de Oro español, entre los que destacan Vittoria y Suarez; lo que nos remite posteriormente a las doctrinas iusnaturalistas de Grocio y Pufendorf, y desemboca en su forma actual en el pensamiento liberal-ilustrado de Locke, Kant, Montesquieu, Rousseau, y Stuart Mill. En particular, respecto de los últimos mencionados, se dieron las condiciones políticas para que su pensamiento se institucionalizara y quedara fijado en las primeras constituciones surgidas en los siglos XVIII y XIX.

Pasar revista a esta pléyade filosófica supone un esfuerzo que no corresponde con las pretensiones de este trabajo. Por lo que en este momento, me propongo únicamente señalar algunos puntos relevantes del pensamiento de Emmanuel Kant, a través de los cuales podremos percatarnos que justamente, aun en el caso de uno de los teóricos más abstractos del liberalismo, se puede hallar expresa la referencia al individuo y a la necesidad de distinguirlo claramente del grupo; pero al mismo tiempo, fortaleciendo esa liga que une al hombre con los demás miembros de su especie en lo general, y con los de su comunidad en lo particular.

En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Emmanuel Kant se propone fundamentar el deber moral de acuerdo a principios universales; por ello arriba a la formulación de su famoso imperativo categórico según el cual se exige del sujeto moral: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal de conducta humana” (Kant, 2010, p. 42). Existe sin embargo otra formulación que me parece más útil al propósito de esta exposición: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona

rechos humanos a un cierto compromiso de parte del Estado, el cual debe reconocerlos y hacerlos respetar (Menke y Pollmann, 2010, pp. 29-41).

¹¹ Para otras posibles definiciones de derechos humanos *cf.*: Pérez Luño (2010, p. 50); Tugendhat (2002, pp. 32-42), y Dieterlen (1985, p. 1).

como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 2010, p. 49).

Es forzoso destacar para mi análisis que las exigencias contenidas en el imperativo kantiano implican una exigencia universal, pero al mismo tiempo se hallan fundamentadas en el absoluto reconocimiento de la autonomía individual. Esta individualidad si bien es absoluta, de ningún modo supone el desconocimiento de que el hombre se halla inmerso en una serie de relaciones con otros hombres, quienes a su vez (cada uno de ellos) ostentan la misma individualidad. De tal modo que el único límite al ejercicio de dicha individualidad se encuentra en el ejercicio de la propia individualidad del prójimo. En esta tesis, que pudiéramos llamar junto con Dieterlen (1985, p. 26) “de tratamiento igualitario de las personas por medio de su autonomía”, estriba la esencia de los derechos del hombre en Kant, y de ella se desprende que la coerción respecto de una persona sólo es válida si de ella se asegura un tratamiento igualitario a las demás personas. De esta manera, desde el imperativo categórico kantiano nunca una meta colectiva tendría preeminencia por sobre el respeto a los derechos humanos de cada uno de los individuos.

Que las propuestas conceptuales kantianas fueran elaboradas únicamente en relación al reino de la moral es una cuestión sólo aparente, ya que la imbricación existente entre moral, política y derecho permitió que el propio Kant, y después de él toda una serie de pensadores, intentaran llevarlos a conceptos instrumentales propios del derecho o de la política; todo ello de manera más o menos natural, como desarrollo de un pensamiento que en sí mismo ya contiene todas estas posibilidades. En Kant, aún en el reino de la razón pura, la exigencia de libertad como valor deseable se hace manifiesta:

En todas sus empresas la razón debe someterse a la crítica y no puede por ningún motivo, salirse del alcance de la libertad sin negarse a sí misma y sin el temor de llegar a suposiciones desfavorables. No hay nada tan importante con relación a la utilidad, por elevado que sea, que pueda ni deba escapar a este examen profundo y riguroso que no hace excepción de nada. Sobre esta libertad descansa la existencia de la razón, que no por ello es dictatorial ni absolutista; pero cuya decisión, por lo mismo, autoriza a cada ciudadano para manifestar los obstáculos y dudas que halle, e imponer, por consecuencia su veto (Kant, 1979, p. 324).

Tal como ya se mencionó, tanto las tesis kantianas como las de los demás autores de la tradición liberal fueron instrumentalizadas en las constituciones nacionales; posteriormente, en respuesta a presiones sociales fueron adicionados los llamados derechos sociales. Finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial el sistema de derechos humanos dejó de entenderse como intrínseco a la idea de soberanía nacional, de modo que se conformó un sistema internacional de los derechos humanos. La interpretación, aplicación y permanente evaluación de este sistema ha significado la creación de un voluminoso desarrollo teórico elaborado desde la filosofía política y desde la filosofía del derecho. Ejemplo de ello son los trabajos de John Rawls (1995 y 1995a), Jürgen Habermas (1998), Isaiah Berlin (2004), Norberto Bobbio (1991 y 2000), Robert Alexy (1995 y 2007), Ronald Dworkin (1993), Luigi Ferrajoli (2001 y 2009), Carlos Santiago Nino (1989), entre otros.

Los desarrollos de los autores mencionados no son homogéneos, pero conservan el común denominador de asumir el respeto al individuo y a sus derechos como eje a través del cual gira la relación entre los ciudadanos y el Estado. Precisamente, las diferencias que podemos encontrar en sus respectivas propuestas —las cuales no es este el lugar para discutir las— permiten resaltar la situación que Jacques Maritain comentaba:

en una de las reuniones de una Comisión Nacional de la Unesco, en que se discutía acerca de los derechos del hombre, alguien se admiraba de que se mostraran de acuerdo sobre la formulación de una lista de derechos, tales y cuales paladines de ideologías frenéticamente contrarias. En efecto, dijeron ellos, estamos de acuerdo en lo tocante a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el por qué.¹²

Considero que estas líneas sintetizan una de las grandes ventajas de los derechos humanos respecto de otros instrumentos de control del poder público: han logrado el acuerdo de Estados, sectores sociales y teóricos, sobre su validez y necesidad de promoverlos y preservarlos; no obstante, al mismo tiempo se tengan profundas diferencias respecto a su fundamento o alcances.

¹²Citado por Perez Luño (2010, pp. 26-27).

5. Comentarios finales

Pareciera que es la primera vez en la historia que un catálogo de valores es aceptado, al menos discursivamente, por la mayor parte de los Estados como diques o límites a las acciones que pueden ejecutar y que puedan afectar los intereses de sus propios ciudadanos. Además, presupone el sometimiento expreso a poderes más allá del propio Estado encargados de vigilar el cumplimiento y de ejercer determinada coacción para obligar a los Estados a respetar los derechos de sus ciudadanos, y en su caso reparar daños a violaciones ya perpetradas. En este sentido los derechos humanos pretenden ser preventivos, pero al mismo tiempo son reparadores.

Lo anterior permite que nos percatemos que es abismal la diferencia de la situación actual, respecto a lo que se vivió en la Alemania controlada por el nacional socialismo. Lo cual significa que, posiblemente en la actualidad, la abolición de derechos individuales que ejecutó el hitlerismo no sería aceptada sin más ni por los propios ciudadanos ni por la comunidad internacional.

Esto no quiere decir que en sí misma la idea de los derechos humanos sea suficiente para evitar algunas de las injusticias y excesos que hoy mismo se están desarrollando en diferentes lugares del mundo. Los derechos humanos son únicamente una herramienta, pero puede resultar eficaz para asegurar que los Estados adopten políticas preservadoras de la vida cuando la unimos con otras como el reconocimiento de la subjetividad, la democracia, la división de poderes, una adecuada distribución de la riqueza social, entre otras. Es decir, si aceptamos la tesis de Roberto Esposito en el sentido de que los Estados hoy día no tienen para su política más opción que una biopolítica; entonces, reconocer y proteger los derechos humanos es un requisito necesario si se quiere una biopolítica afirmativa.

No se trata de considerar aquí que la perspectiva de la biopolítica sea en sí misma inicua, pues como ya se dijo, la vida misma es el presupuesto inexorable de realización de la política. La intención es denunciar algunas malas interpretaciones sobre la neutralidad científica, así como el potencial destructivo que ciertas acciones políticas pudieran implicar al asumir aquellas. Para preservarnos de esta situación, a la fecha no se ha logrado mejor instrumento que los derechos hu-

manos entendidos como una serie de valores y disposiciones normativas ampliamente consensuadas para la protección de los individuos frente al Estado. Estas normas tienen a la vida como presupuesto, y su fin es promoverla e incentivarla; es decir, son una vía para lograr la biopolítica afirmativa de la vida que Roberto Esposito se propone. Justo por esta razón es que me parece preocupante y en cierta manera contradictoria la postura de Esposito, puesto que en una parte de su obra no deja de lanzar denuestos en contra del derecho y los derechos humanos; y por otra parte, su ensayo culmina proponiendo una normativización de la vida, que pretende inmanente y anclada en una biopolítica de signo positivo; lo que entendido de esta manera, no podría estar situada sino dentro de la categoría misma de los derechos.

Esposito no escapa de lo que pretende evadirse; y es que no es posible. De otro modo se estaría enviando a los derechos al reino de lo trascendente, en donde los colocó la escuela del derecho natural y esto es lo preocupante,¹³ pues hoy día, cuando finalmente se ha conseguido dotar a los derechos de un entramado institucional —nacional e internacional— que los resguarda me parece que conviene más mirarlos como instrumentos de los que podemos echar mano para defender la libertad, la igualdad y el bienestar de las personas. Visto así los derechos humanos resultan ser los valores que pueden permitir que la biopolítica no se salga de los cauces que el propio Esposito pretende.

Referencias

- Alexy, R., 2007, *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- , 1995, *Teoría del discurso y derechos humanos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Anders, G., 2008, “Heidegger, esteta de la inacción”, en Anders, et. al. 2008, pp. 65-84.
- , 2008, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Berlin, I., 2004, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Beuchot, M., 2002, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Universidad Iberoamericana, México.

¹³Un ejemplo de esta manera de considerar a los derechos la hayamos en la obra de Mauricio Beuchot (1999 y 2002).

- , 1999, *Filosofía y derechos humanos: los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Editorial Siglo XXI, México.
- Bobbio, N., 2000, *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona.
- , 1997, *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, Madrid.
- Dieterlen Stuck, P., 1985, *Sobre los derechos humanos*, UNAM-III, México.
- Dworkin, R., 1993, *Los derechos en serio*, Planeta de Agostini, Barcelona.
- Ferrajoli, L., 2009, *Derecho y razón: Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid.
- , 2001, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid.
- Foucault, M., 2006, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2009, *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Ediciones Akal, Madrid.
- Habermas, J., 1998, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- Heidegger, M., 2012 [1927], *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2006 [1947], *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1995 [1938], “La época de la imagen del mundo” en Heidegger 1995.
- , 1995, *Camino de bosque*, Editorial Alianza, Madrid.
- , 1936, “Europa y la filosofía alemana”, [<http://www.olimon.org/uan/heidegger-europa-y-la-filosofia-alemana.pdf>].
- , 1933a, “Discurso del rectorado”, [<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20III/No.%2010/Heidegger-%20Martin%20-%20El%20discurso%20rectoral.pdf>].
- , 1933b, “Discurso de Leipzig de 11 de noviembre de 1933”, [<http://abola.wordpress.com/seminario-sloterdijk-nietzsche/escritos-politicos-de-martin-heidegger/>].
- Kant, E., 2010, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México.
- , 1979, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México.
- Kelsen, H., 2009 [1934], *Teoría pura del derecho*, Editorial Porrúa, México.
- , 2005 [1920], *Esencia y valor de la democracia: forma de Estado y filosofía*, Ediciones Coyoacán, México.
- Levinas, E., 2006 [1934], *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Luhmann, N., 1998, *Teoría de los sistemas sociales*, Universidad Iberoamericana, México.
- Menke, C. y P. Arnd, 2010, *Filosofía de los derechos humanos*, Editorial Herder, Barcelona.
- Nino, C. S., 1989, *Ética y derechos humanos: Un ensayo de fundamentación*, Editorial Astrea, Buenos Aires.
- Pérez Luño, A. E., 2010, *Derechos humanos: Estado de derecho y constitución*, Editorial Tecnos, Madrid.

- Quesada, J., 2012, “Heidegger: de la tarea hermenéutica como destrucción (1922) a la selección racial como metafísicamente necesaria (1941), pasando por su adhesión al nacional socialismo (1933-1945): La experiencia básica de Ser y tiempo”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. xvii.
- Rawls, J., 1995a, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1995b, *El liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schmitt, C., 1997 [1932], *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid.
- Spencer, H., 1886, *La ciencia social: los fundamentos de la sociología*, Editorial Atlante, Barcelona.
- Sposito, R., 2011, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Tugendhat, E., 2002, “Las controversias sobre los derechos humanos” en Tugendhat 2002, pp. 32-42.
- , 2002, *Problemas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Weber, M., 1998, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 191-208

ISSN 2007-1868

EL ENCADENAMIENTO DEL HITLERISMO Y SU DIMENSIÓN
BIOPOLÍTICA: HEIDEGGER Y LA CONFERENCIA DE ROMA,
DICTADA EL 8 DE ABRIL DE 1936

ANDROS ULISES SALDAÑA RODRÍGUEZ

Universidad Veracruzana

andros_usr@hotmail.com

RESUMEN: Pensar en los Estados como cuerpos vivos permite el planteamiento de la biopolítica, que implica medidas prácticas para afirmar la vida. En la procuración de la salud del cuerpo del Estado se llevan a cabo medidas tanatopolíticas, es decir, la garantía de la vida y salud por medio de la muerte. Esto sólo es posible a través de un encadenamiento de los individuos a un pensamiento como la filosofía del hitlerismo. Para tales efectos, el trabajo y apoyo intelectual de los pensadores resulta necesario. El caso de Heidegger es paradigmático en el sentido de que parte de su trabajo genera la duda sobre su apoyo intelectual para tales prácticas políticas.

PALABRAS CLAVE: Biopolítica · tanatopolítica · hitlerismo · encadenamiento

ABSTRACT: Think about the States as living bodies allows the approach of biopolitics, which implies practical measures to affirm life. In the administration of the health of the body of the State are tanatopolitical measures are held, in other words, the guarantee of life and health though death. This is only possible through the chaining of the individuals to a thought as the Hitlerism philosophy. To such effects, the intellectual work and support of the thinkers happens to be necessary. Heidegger's case is paradigmatic in the meaning that part of his work generates the doubt about his intellectual support for such political practices.

KEYWORDS: Biopolitics · tanatopolitics · hitlerism · chaining

El motivo del presente ensayo es entender el encadenamiento del hitlerismo desde una perspectiva biopolítica, para dentro de este marco interpretar la conferencia de Heidegger “Europa y la Filosofía Alemana” (2000, pp. 145-53). La propuesta del análisis biopolítico busca sentido para las acciones de un Estado o Nación en situaciones históricas determinadas, utilizando un discurso que incorpora metafóricamente vocabulario médico para ofrecer perspectivas nuevas sobre acontecimientos concretos que afectan la vida de quienes viven o vivieron en estas épocas. Esta búsqueda de sentido en los acontecimientos permite no sólo comprender de manera distinta los sucesos, sino poder encontrar indicadores que den cuenta de la anulación de la vida humana y posteriormente, prevenirla. En este caso, se revisa de manera concreta la llamada “filosofía del hitlerismo” y la relación que puede desprenderse de ésta con el pensamiento de Heidegger.

El orden será el siguiente: comenzaré por trazar un marco general a través de la noción de biopolítica planteada por Roberto Espósito, desde la cual es comprensible la acción política como una *tanatopolítica*, es decir, la exigencia de procurar la vida por medio de la muerte. En una segunda parte, reconstruiré la exposición de Emmanuel Lévinas sobre la filosofía del hitlerismo, citándole tanto a éste como a Miguel Abensur para entender en qué consiste el hitlerismo como encadenamiento; posteriormente, profundizaré, de la mano de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, en la construcción del mito nazi, que en este caso, profundiza oportunamente lo ya expuesto con Lévinas. Con lo anterior, tomaré el caso de la conferencia titulada “Europa y la filosofía alemana” dictada por Martin Heidegger, con la finalidad de mostrar cómo es que un pensador lucha a favor de los intereses políticos desde su trinchera filosófica, y finalmente, ofreceré algunas conclusiones sobre lo expuesto.

Empezaré por demarcar el terreno de la Biopolítica, pues, a través de este, es como ofreceré el horizonte de comprensión sobre el cuál se hacen las preguntas sobre la filosofía del Hitlerismo.

1.

Espósito en las primeras secciones de su texto *Bíos, biopolítica y filosofía* (2006) indica una distinción entre los términos “biopolítica” y “biopoder”, entendiéndolo, en principio, a la biopolítica como “una

política en nombre de la vida”, y al Biopoder como “una vida sometida al mando de la política” (p. 26). El problema en el ejercicio de la biopolítica en tanto que “política en nombre de la vida” radica en que parecería que en el devenir de los Estados, Naciones o Pueblos, el asesinato aislado es digno de persecución y castigo, pero en el caso de que sean muchas las vidas terminadas puede formularse una situación en la que estos actos sean justificados, pues no es un individuo o un grupo disidente quien en última instancia tiene la responsabilidad de las masacres, sino el propio Estado que ejerce políticas para exterminar grupos de población. ¿Cómo es posible que en algunos casos sea lícito y en otros condenable el hecho de acabar con la vida?

De acuerdo a Espósito, para tratar con semejante problemática es necesario comprender las acciones políticas desde la perspectiva del *Bíos*, es decir, entender al Estado como un elemento vivo donde dichas medidas de asesinato en masa dejan de ser un problema de derechos humanos para volverse un asunto de inmunización y procuración de salud del Estado. ¿Cómo es posible que se establezca una relación donde la perpetuación de la Vida exija la muerte?

En el momento en que el *Bíos* se hace política, es decir, comenzar a hablar de biopolítica, empiezan a caer todos aquéllos (vidas concretas) que no entran en las normas de una Vida cuya identidad fundamental es una identidad étnica. Los otros son una enfermedad, una plaga que requiere ser exterminada. La relación con los otros se vuelve una relación de salud. La existencia de la Vida comienza a depender de la enfermedad, en el sentido de que para prometer que la vida prevalezca, aparecen perspectivas que exigen la extinción de todo aquello que se considera enfermedad:

[...] una vez establecida la nueva centralidad de la vida, compete a la política salvarla, pero [...] mediante un dispositivo antinómico que requiere la activación de su contrario. Para su propia conservación, la vida debe renunciar a algo que forma parte, e incluso constituye el vector principal, de su propia potencia expansiva, esa voluntad de poseer todas las cosas que la expone al riesgo de una retorsión mortal. En efecto: es cierto que todo organismo vital tiene en su interior una suerte de sistema inmunitario natural —la razón— que lo defiende del ataque de agentes externos. Pero, una vez comprobada su insuficiencia, incluso su efecto contraproducente, se lo debe sustituir por una inmunidad inducida, esto es, artificial, que lleva a efecto la primera y simultáneamente la niega: no sólo porque se sitúa fuera

del cuerpo individual, sino también porque tiende a la contención forzada de su intensidad primigenia (Espósito, 2006, p. 95).

El continuo de la vida, del Nacimiento a la Muerte se rompe surgiendo dos modos de existencia y vida antitéticos. Dichos modos de vida son imposibles de poner en común, pues desde una perspectiva que adopta un modo de verse a sí misma como un cuerpo biológico, para que la salud de un Estado se mantenga estable y en buenas condiciones, toda enfermedad, toda plaga o virus debe ser exterminado o removido, de lo contrario, la enfermedad del cuerpo del Estado progresa hasta matarlo. Surge una separación de lo que se considera el cuerpo de una nación, lo auténticamente nacional, lo propio del Estado, y lo otro, lo extranjero, lo que viene de fuera y no pertenece a él, lo que le enferma y perjudica.

Al mismo tiempo que pensamos en la afirmación de la Vida en sentido biológico, también hay que entender que esta afirmación implica poder, señalando que “el poder no es imaginable sino en términos de un organismo viviente” (p. 130). El ejercicio de poder no sólo es para someter, sino empleado también para procurar la salud, pues se corre en el riesgo de enfermedad, la cual sin duda lleva a la debilidad previa a la muerte y al riesgo de ser vencido:

Fuerzas y debilidades se enfrentan y se entrelazan en un nudo que no permite una distinción estable: lo que era una fuerza puede debilitarse hasta el punto de volverse su opuesto, como también una debilidad inicial puede adquirir en determinado momento el aspecto de una fuerza, al apropiarse de su poder (p. 148).

Teniendo una articulación entre Vida y poder, se cae en la necesidad de afirmar la vida por medio de la extinción de la enfermedad, en la búsqueda de procurar una salud. Y no es sólo el que exista una enfermedad atacando al cuerpo, sino que también existe como amenaza o probabilidad de contraerse, y se vuelve necesaria la pretensión de prevenirle. De ahí que para Espósito aparezca una tanatopolítica entendida como un ejercicio de poder necesario para un Estado que se siente enfermo o en posibilidad de enfermar. En el caso del Estado alemán, éste ha caído en una degeneración, que se previene matando el agente extraño en su ser:

Ya sea que la degeneración se difundiese por transmisión hereditaria o por contagio, lo que en cualquiera de los casos importaba era la construcción del dispositivo inmunitario apropiado para bloquear su difusión (p. 195).

Estos dispositivos, en la praxis política acaban por convertirse en los infames campos de concentración, medidas de esterilización y masacres que lamentablemente la historia conoce y recopila, no sólo en el caso de los alemanes, sino en muchos pasajes oscuros de diversas naciones.

En el caso de la Alemania nazi, se requiere de una limpieza e inmunización, la cual prevenga la degeneración de su ser y las posteriores enfermedades que le lleven a la desaparición:

[...] raza y vida son sinónimos en la medida en que la primera inmuniza a la segunda de los venenos que la amenazan. La vida, resultado del combate de las células contra las bacterias infecciosas, tiene que contar con el Estado para que la defienda de toda posible contaminación. La higiene racial es la terapia inmunitaria orientada a prevenir, o extirpar, los agentes patógenos que ponen en peligro la calidad biológica de las generaciones futuras (p. 206).

Esta concepción de biopolítica parece validar de manera torcida cualquier acción que se requiera para conservar un Estado sano, y le da un poder al Estado como institución para ejercer libremente una política sanitaria sobre los individuos. Es la autoridad para decidir sobre la vida humana: “Su cuerpo sin alma pertenecía al soberano. Pero el derecho soberano, en el régimen biopolítico, no es tanto la facultad de dar muerte como la de eliminar por anticipado la vida” (p. 234).

Espósito nos plantea pues, el escenario en el cual un estado en un régimen biopolítico está facultado para decidir actuar con políticas de inmunización, previniendo por una lado su degeneración y extinción, así como determinar si está infectado por agentes externos, los cuales pongan en riesgo su autonomía, el sentido de pertenencia de sus células puras y de lo que le es suyo. Dicho escenario, es sobre el cual se establece y puede funcionar una filosofía como la del hitlerismo.

2.

En su breve texto *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (2011), Lévinas define la filosofía del hitlerismo como un “encadenamiento”. Esta esencia funciona como *eidos* del nazismo y es la clave para entender cómo este pensamiento alcanza las dimensiones políticas y prácticas en las que se desenvuelve.

El hitlerismo se encuentra en una oposición total a la modernidad, pues la modernidad representa no sólo una racionalidad libre, sino una racionalidad que le puede ser común a todos, pues establece un espacio de igualdad a través de un mundo eidético que en cierto modo es democrático con leyes comunes a todo ser humano y a todo espacio. Lévinas por ello recurre a la *epojé*, a la búsqueda del *eidos* del nazismo. Necesita hacer una desconexión del mundo, cortar los hilos que le conectan para captar la definición antes mencionada. Si el *eidos* de la Democracia se basa en la libertad, que tiene espacio para recibir tanto demócratas como totalitaristas, fundamentalistas y radicales, el *eidos* del nazismo como encadenamiento no lo permite.

Este encadenamiento del que habla Lévinas es un arraigo completo al cuerpo. La dimensión biológica adquiere una importancia única y novedosa, y los temas de la sangre, el suelo, la herencia, pasan a ser un fundamento y principio de un sentimiento de pertenencia y arraigo que encadena al pueblo alemán:

Ese sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo —que, por supuesto, no tiene nada en común con el materialismo popular— no permitirá pues jamás a aquéllos que quieran partir de él encontrar, en el fondo de esa unidad, la dualidad de un espíritu libre que se debate contra el cuerpo al que habría sido engarzado. Para ellos, al contrario, toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento. Separarlo de las formas concretas con las que desde ahora mismo se halla comprometido es traicionar la originalidad de un sentimiento del que conviene partir (p. 16).

Lévinas requiere hacer las comparaciones entre las esencias del cristianismo y judaísmo con el hitlerismo, debido a que las primeras proponen una superación del cuerpo, pues este les resulta siempre extraño y ajeno. Para el hitlerismo, cualquier pensamiento o “estructura social que anuncie una liberación con respecto al cuerpo y que no lo

compromete se vuelve sospechosa como una deslealtad, como una traición” (p. 17).

El arraigo al cuerpo, a la necesidad de tener un cuerpo físico, colectivo, y que éste del mismo modo dé cuenta ontológicamente de lo que uno es, es lo que significa el encadenamiento para Lévinas. Las preguntas por el yo y a los cuestionamientos de la identidad ya no son resueltas por la razón democratizadora de la Modernidad que ilumina a todos por igual.

La solución a la identidad, a la pregunta por el Yo, por saber quién soy y a qué pertenezco, para el hitlerismo radica en el cuerpo. La importancia del cuerpo es la importancia de la sangre, de la herencia genética, de la pertenencia y el arraigo al suelo, en este caso el suelo alemán. El ciudadano alemán, el verdadero alemán, lleva en su propia carne la herencia y la identidad con su raza y cultura. No puede permitirse la sospecha de perder su cuerpo o de una libertad más allá de este, no puede permitir que algo así le infecte. Señala Miguel Abensour:

La primacía del cuerpo biológico y la consecuente exaltación de la sangre y de la raza muestran un modo de existir específico; la situación a la que el hombre se encuentra *engarzado* constituye a partir de entonces el fondo de su ser y circunscribe paradójicamente su poder-ser (2001, p. 47).

La sociedad alemana, a los ojos y guía del hitlerismo, se vuelve una sociedad encadenada a su sangre, de ahí la necesidad de depuración. No puede haber una sangre infectada en esta visión que propone el hitlerismo: “Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!” (Lévinas, 2001, p. 17).

El espíritu alemán está arraigado, encadenado a su cuerpo. Es un espíritu materializado, hecho físico en la carne de su pueblo, y esto le exige no dejarse contaminar. Este hitlerismo por su encadenamiento al cuerpo, se encuentra en oposición directa y real con el pensamiento occidental de la Modernidad, pues según Lévinas, este último se encuentra estructurado de tal manera que la distancia entre el hombre concreto y el mundo de las ideas le proporciona la libertad de elegir su verdad o ninguna. Ve en el hitlerismo una mentira sobre la Modernidad, pues este hace ver la libertad de la Modernidad, de la razón

moderna como un desarraigo, una incapacidad de compromiso, de convicción, de crear valores espirituales a los cuales comprometerse. Ve una inautenticidad donde sólo se vive y se piensa por moda:

El pensamiento se vuelve juego. El hombre se complace en su libertad y no se compromete definitivamente con ninguna verdad. Transforma su poder de dudar en falta de convicción. No atarse a una verdad se convierte para él en no arriesgar su persona en la creación de valores espirituales. La sinceridad, tornada imposible, pone fin a todo heroísmo. La civilización es invadida por todo lo que no es auténtico, por lo sucedáneo puesto al servicio de los intereses y de la moda (p. 18).

Lévinas ve que el hitlerismo se levanta como la gran medicina a esta inautenticidad y falta de arraigo. La sociedad occidental, moderna, la sociedad de la Razón, y a su vez, cristiana, judaica, judeocristiana y demás vertientes, no tiene un contacto con su vitalidad, con su cuerpo, con su concreción, con su ser, o mejor dicho, con ser-ahí, con ese ser que acontece en el momento:

Una sociedad que pierde el contacto vivo con su propio ideal de libertad para aceptar las formas degeneradas y que, al no ver lo que este ideal exige por esfuerzo, se regocija en lo que aporta de comodidad; una sociedad en semejante estado recibe el ideal germánico del hombre como una promesa de sinceridad y de autenticidad. El hombre ya no se encuentra ante un mundo de ideas en el que, mediante una decisión soberana de la razón libre, puede elegir su verdad para sí; de ahora en adelante se halla ligado sólo a algunas de ellas como se halla ligado por su nacimiento a todos aquellos que son de su sangre. No puede jugar con la idea porque, salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ésta conserva su seriedad (pp. 18-19).

El hombre encadenado a su cuerpo ya no tiene escape de sí mismo. La verdad le viene dada, le es suya desde el principio, ya no hay más elección, razón o descubrimiento que el que está en su propia corporalidad, en su sangre y su herencia de familia, de pueblo, de raza. Sin embargo, para Lévinas, el problema no se queda en que hayan encontrado verdad, sino la manera de propagarla. De nuevo, en oposición a la verdad que se propaga por razonamiento, por persuasión, la verdad del hitlerismo se impone por la fuerza:

Aquel que la ejerce no se aparta de ella. La fuerza no se pierde entre aquellos que la experimentan. Está ligada a la personalidad o a la sociedad que la ejerce, las amplía subordinándoles el resto. Aquí el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica: es esta expansión misma la que constituye la unidad de un mundo de amos y esclavos. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna recupera y glorifica no es sólo un nuevo ideal; es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista (p. 20).

Tenemos pues, un escenario donde el hombre, encadenado a su corporalidad cuenta con una verdad dada y aceptada de manera ciega, que le compromete directamente con su dimensión vital, biológica, a nivel de procurar la salud y la pureza de su sangre, de su herencia y de su genética. Esto inmediatamente excluye al extranjero, pues este será incapaz de compartir este lazo que une a los que son comunes a su sangre, y de ahí, que a nivel de Estado, surja la exigencia primero de una depuración y posteriormente, una inmunización. La tanatopolítica cobra forma poco a poco, a medida que la propagación de la verdad de la sangre del pueblo alemán, partícipe de la filosofía del hitlerismo, requiere de la fuerza para hacer patente su mensaje, su espíritu de encadenamiento y arraigo.

Pero no nos detengamos aquí. Abensur profundiza en el encadenamiento, al señalar que la adherencia al cuerpo no sólo tiene implicaciones de vínculo nacional a través de la sangre común, sino que implica una aceptación de un pasado también común que ya no se aprehende, sino que se hereda:

Como si el poder-ser del *Dasein* se constituyese no en su apertura —he aquí lo paradójico—, sino en un encierro en sí mismo que ocuparía el centro de la vida espiritual. En esta nueva manera de existir, se conjugan más íntimamente la dimensión del cuerpo y la del tiempo, pues el cuerpo deja de ser vivido como extraño al yo (2001, p. 48).

Abensur, además, hace hincapié en que no es sólo la dimensión biológica del encadenamiento sino que hay una aceptación, una glorificación de estar engarzado, encadenado a este nuevo modo de ser y el valor de la nueva sociedad, cuya concepción del destino humano conlleva una aceptación de la verdad. Es aceptar el abandono del pen-

samiento moderno, por una verdad ya dada: “Aceptar el encadenamiento es dejar de jugar, es encadenarse a su identidad, a la verdad de esta identidad; es aceptar, asumir la seriedad de la historia y de la existencia” (p. 58).

El encadenamiento en el hitlerismo es el modo de existir más auténtico, pues asume de manera honesta, sincera, la historia y la verdad recibidas por herencia de sangre. Ya no es una verdad nómada, una verdad que es para todos, una verdad que cualquiera puede poner en duda; es una verdad que es ahí y sólo se participa de ella por derecho de nacimiento. Es poseer la verdad por el hecho de ser alemán. Esto sin duda desata el sentimiento de pertenencia que requiere el hitlerismo para hacerse de una “servidumbre voluntaria”. El vínculo ya no es por ideales universales compartidos por diálogo, por argumentos y persuasión racional, sino que el vínculo social se establece por comunidad de sangre.

3.

Con el apoyo del texto *El Mito Nazi* (2002) de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, quiero profundizar en algunos puntos que enriquecen lo mencionado hasta ahora sobre Lévinas en el contexto de la Biopolítica.

Líneas arriba mencionaba cómo para Lévinas la adhesión al hitlerismo es un asunto honesto, sincero, una “creencia” que en palabras atinadas de Lacoue-Labarthe y Nancy, es una “adhesión del soñador a su sueño”:

Hace falta una creencia total, una adhesión inmediata y sin reservas a la figura soñada, para que el mito sea lo que es, o incluso, y si es posible decirlo, para que esa figura cobre figura. De ahí la consecuencia importante de que, para los “creyentes” en ese sentido, el sometimiento del pueblo a la creencia, el machaqueo simbólico-mítico, no sea sólo una técnica de eficacia, sino también una medida de verdad (p. 41).

Para nada incompatible con lo señalado por Lévinas, Lacoue-Labarthe y Nancy dan en el clavo al señalar que el encadenamiento al hitlerismo requiere una adhesión, una fe ciega que crea en el mito de la Sangre, pero esto no puede quedarse en lo abstracto, que caería de nuevo en lo moderno, sino que debe hacerse concreto, patente en la

sangre, que es donde la fuerza de la creencia se vuelve patente para aquél que se encuentra encadenado “al hecho de que el mito, o el sueño, tiene por naturaleza y por fin encarnarse en una figura, o en un tipo. Mito y tipo son indisociables. Porque el tipo es la realización de la identidad singular que porta el sueño. Él es a la vez el modelo de la identidad y su realidad presente, efectiva, formada” (p. 41).

Lo que Lévinas ha visto queda confirmado en el análisis del mito nazi, en el sentido de que la construcción de un mito con una dimensión física, patente, demarca su constitución y fuerza contra mitos que se construyen en tradiciones abstractas sin suelo. El mito le viene a dar su unidad a la fuerza antes dispersa. El absoluto, aquélla totalidad deja de ser para el encadenado al hitlerismo algo ajeno, sino que se convierte en “la proyección de una imagen con la cual uno se identifica” (p. 40).

Con un tipo constituido como una “identidad singular absoluta y concreta” (p. 42), surge por oposición, según Lacoue-Labarthe y Nancy, el *anti-tipo*. Si bien Labarthe y Nancy apunta al judío, podemos extender este término un poco más en el sentido de referir a todo pueblo errante, sin cultura propia (a los ojos del hitlerismo), sin religión. Este tipo de hombre y de pueblo, indican Lacoue-Labarthe y Nancy, es el del universal abstracto, en oposición al hombre de la identidad singular y concreta. Nuevamente, encontramos concordancia con Lévinas al tema del rechazo a la modernidad. Señalan Lacoue-Labarthe y Nancy al respecto, mostrando la necesidad del hitlerismo de la creación de un mito:

Es preciso despertar la potencia del mito frente a la inconsistencia de los universales abstractos (de la ciencia, de la democracia, de la filosofía), y frente al hundimiento (consumado con la guerra de 14-18) de las dos creencias de la época moderna: el cristianismo y la creencia en la humanidad (que son, por ende, y sin duda, aunque Rosenberg no lo diga, mitos degenerados, y quizás “judaizados”, en todo caso exangües, propios de una época que ha perdido el sentido de la raza, el sentido del mito) (p. 43).

El mito es necesario para el hitlerismo, pues es una potencia lo suficientemente enervante para mover a un Estado que requiere unidad. Una vez constituido un mito y una concretización del mito en un tipo, aparece una mística atinadamente señalada no como asunto espiritual,

sino como una experiencia vivida, vital. Esto se da a través de la dependencia que la raza y el pueblo tienen de la sangre y suelo, *Blut und Boden*.

Por último no hay que dejar pasar el señalamiento de Lacoue-Labarthe y Nancy, en el cual indican que el arte es a partir de los griegos una religión para Europa en sí, es un arte que engendra vida: “arte, y así del cuerpo, del pueblo, del Estado como obras de arte, es decir, como formas cumplidas de la voluntad, como identificaciones acabadas de la imagen soñada” (p. 47).

4.

Hasta este punto tenemos un marco biopolítico delimitado, donde el discurso nos permite interpretar al Estado como un cuerpo vivo. Este Estado se compone por individuos comprometidos encadenados al hitlerismo. Este encadenamiento, que requiere de un fundamento vivo, una creencia vital y personal de cada individuo, se ve constituido por el Mito que el propio hitlerismo ha construido para encadenar al pueblo. El mito nazi se fortalece al interior de Alemania como el único mito, dando la espalda a la razón moderna que ofrece democráticas abstracciones universales. El pensamiento del hitlerismo, del nazismo queda cerrado en sí mismo en un egoísmo que no admite nada más que lo que es similar a él. Se ve necesitado de purga, exige para sí una salud que le remueva y prevenga de la infección de lo extranjero que le invade y le desarraiga, que le quita la vivencia del *Blut und Boden*.

El hitlerismo que analiza Lévinas permeó toda la actividad alemana en la época del Tercer Reich. Desde la arquitectura hasta la medicina, producción científica, tecnológica, moda, deporte, etcétera, fueron influenciados por este sentimiento de pertenencia, de encadenamiento a la sangre y al cuerpo alemán. Heidegger, desde la trinchera filosófica, realizó su parte. Después de lecturas como la de la conferencia dictada en Roma el 8 de abril de 1936, tenemos suficientes elementos para dudar de que su adhesión al partido fuera un mero asunto de moda, un accidente, o un trabajo realizado con poco interés.

Desde el contexto planteado de la mano de Espósito, quiero revisar algunos párrafos del texto de Heidegger, para llegar a las conclusiones finales del presente ensayo. Inicia Heidegger indicando que: “Diremos algo aquí, por un instante, de la filosofía alemana y, por tanto, de la

filosofía en general” (2000, p. 145). Dejando demarcado en primera instancia, que al parecer, sólo la filosofía alemana es la única filosofía que existe en Europa. Prosigue indicando que es necesario salvar a Europa o afrontar su destrucción, más que dicha salvación implica dos cosas: “1. La conservación del pueblo europeo ante lo asiático; 2. La superación de su propio desarraigo y dispersión” (145).

Surge una pregunta inmediata, primero, ¿de qué hay que salvar a Europa?, o en este caso, al menos, a Alemania. Si Europa necesita ser salvada, se asume un peligro. Esto en el contexto de la biopolítica, remite a una salvación primero como curación, y posteriormente como inmunización. En seguida, surge el término de “lo asiático”, que es una referencia a lo judaico, a lo extranjero. Lo asiático como lo semítico, lo que viene de oriente, errático, carente de patria, nómada, sin raíz propia, de nuevo, acentúa el carácter biopolítico de esta conferencia, siendo desde el principio, el primer tema a tratar por Heidegger. Pareciera que el conflicto es el desarraigo dentro de Alemania, y de Europa en general.

Queda acentuada en el transcurso de la conferencia la necesidad de salvar a Europa, la exigencia no sólo culturalmente, sino geográfica y espacialmente: “De tal forma que, ponderamos sólo lentamente y de un modo aproximativo, qué extensión espacial y qué profundidad se le ha exigido a nuestra existencia histórica, para preparar e introducir el gran cambio en la historia europea” (p. 146).

Esto, sin embargo, implica una superación de la filosofía que en ese momento imperaba en Europa, pues resulta ser un impedimento para la reconstrucción del pueblo alemán como tal, ya que el pensamiento filosófico con el que Heidegger se enfrenta carece de existencia histórica. Dicho pensamiento filosófico es el que proviene de la modernidad:

Más ¿qué puede y debe hacer allí la filosofía? La cuestión parece superflua, si pensamos que la filosofía no ha fundado ni construido nunca de forma inmediata una existencia histórica. Ella aparece más bien como un agregado y un exceso, y ante todo, un impedimento. Sin embargo, al final, es justamente allí donde reside su determinación (p. 146).

El recurso que realiza ejemplificando con los griegos es para apuntar a dos teorías de la verdad, una sobre lo nuevo y otra sobre la repetición:

Y ¿qué es esto uno y mismo del que la filosofía constantemente habla, en aquella búsqueda pensante, y con el que el entendimiento del hombre sano nunca logra avenirse inmediatamente? La respuesta a esta cuestión la extraemos, de igual forma, de la primera gran época de la filosofía occidental. Ahí oímos el dicho más antiguo que nos ha sido legado inmediatamente desde el inicio de la filosofía griega (p. 147).

Heidegger entra a un terreno donde ya no caben las ideas. Aquí es la resistencia hermenéutica y ontológica oponiéndose al cambio. Se busca pasar de la *polis* moderna a la *physis* pues en la primera hay ideas, críticas y puntos de vista sin suelo. Aquí es antimoderno se busca la vuelta al suelo:

Se ha preguntado por el “de dónde” surge el ente y “hacia dónde” retrocede por el fundamento y abismo del Ser [*Sein*]. Y del Ser se dice, que es dominado cabalmente por el desajuste y el ajuste, y que aquél permanece unido a éste” (p. 147).

Hay que hacer abstracción de lo que habíamos entendido como el nacimiento de la filosofía. Los griegos han hecho abstracción para hablar de principios universales. De ahí que parece que la lectura de Heidegger está de algún modo intencionada, ya que él está buscando con cuidado para encontrar el origen. Es como dejar de lado la abstracción griega, para poder apuntar únicamente a la importancia de la *physis* como suelo de la auténtica filosofía:

Esta referencia hecha a la esencia de la filosofía con ayuda de ambos relatos y del dicho más antiguo, es un recuerdo del inicio de la filosofía. Este inicio no lo ha dejado atrás, por tanto, ninguna filosofía como algo ya liquidado; al contrario, todo nuevo inicio de la filosofía es y puede ser únicamente una repetición del primero un replantear la cuestión de: qué sea el ente —un decir de la verdad del Ser (p. 148).

Así mismo, hay un replanteamiento del inicio, uno que tiene que ver con Grecia, y un segundo inicio que será en Alemania. No se habla de otra Alemania en el texto más que la que está en peligro, y no hay alusión a otras culturas históricas en este sentido de peligro:

Es por ello que, si queremos aprender siquiera a vislumbrar algo del camino de la filosofía alemana, tenemos que saber algo esencial del inicio

de la filosofía griega. Entendemos aquí por primer inicio en los griegos, la época de la filosofía que va desde Anaximandro hasta Aristóteles (p. 148).

Para Heidegger, es importante que el principio de la filosofía occidental, la filosofía alemana se encuentre en la comprensión de las palabras que usaron los griegos para el Ser y la Verdad, pues de ahí proviene la fundación de la filosofía. El error es pensar que la *physis* es sólo el estudio de la naturaleza. Pareciera que más bien son filósofos del origen, y no filósofos que versaban sobre la naturaleza, mucho menos una naturaleza del punto de vista universal:

La palabra griega fundamental para el ser se reza *physis*. Nosotros la hemos traducido comúnmente por “naturaleza”, y pensamos con ello, la naturaleza como aquel recinto determinado del ente que es investigado por la ciencia natural; y por esto, se llama todavía a los primeros pensadores griegos, en la actualidad, “filósofos naturales”. Todo lo cual no es más que una desorientación. La que es dispensada luego con la aparente superioridad y bravucona opinión de aquellos que vinieron después, de que los primeros eran todavía muy “primitivos”. Mas todo esto de la filosofía natural como inicio de la filosofía griega no es más que un malentendido y conduce a la desorientación (p. 148).

Tanta importancia adquiere la *physis* pues, para Heidegger, esa es “la esencia del ser en cuanto que el ponerse ahí mostrante” (p. 149). Heidegger insistirá en la relación entre el ser, la verdad y la temporalidad situada, de ahí que se ha necesitado el recorrido por el origen de la filosofía y la redefinición de *physis* para llegar a esta esencia del ser en cuanto que el ponerse ahí mostrante en una temporalidad. Esto permite llegar al punto requerido para la salvación de Europa:

En la medida que formulemos nuevamente la pregunta fundamental de la filosofía occidental a partir de un inicio más originario, nos pondremos solamente al servicio de la tarea que designábamos como la salvación de occidente. Ella puede llevarse a cabo únicamente como una readquisición de los lazos originarios con el ente mismo y como una nueva fundación de toda acción esencial de los pueblos respecto de estos lazos (p. 152).

Si seguimos la línea argumental trazada en el marco de la biopolítica y la filosofía del hitlerismo surge el encadenamiento, al exigir la

readquisición de los lazos originarios con el ente mismo, es decir, replantear los fundamentos de la acción concreta de los pueblos en el encadenamiento al origen, a lo ya dado. La verdad no puede estar afuera, errante, se necesita arraigada a un sitio, de ahí la importancia de la *physis* y su redefinición.

Al mismo tiempo, la actitud que tomaría un pueblo, según Heidegger, respecto de la verdad, para nada entra en conflicto con lo detectado y descrito por Lévinas, pues el encadenamiento lleva a una sumisión a la verdad dada y heredada, frente a una verdad dudosa proveniente de la razón:

Desde el callar y el poder callar, empero, surge recién la palabra esencial, bien que, el lenguaje mismo.

Este saber no se disputa con la voluntad. Una gran voluntad del ser individual y de un pueblo es grande únicamente, en la medida de lo profundo y esencial que sea el saber que le guía. Un verdadero saber es voluntad auténtica y viceversa. Y un saber desencaminado no se le supera en la medida que se renuncie al saber y se le desacredite, sino, a la inversa, sólo de tal manera que sea aniquilado por un saber auténtico y fundado.

Querer saber es la lucha por lo verdadero. Lo esencial de todo verificar es la verdad misma (p. 153).

Finalmente, concluir que la verificación y la verdad se encuentran emparentadas, bajo el nombre de “lucha” me parece algo delicado. Heidegger cierra esta conferencia citando a Heráclito, hablando de cómo la lucha es un efecto generador, que la lucha da origen en este contexto, a la vida, y que sitúa en sus posiciones a los amos y a los esclavos. Si bien ha insistido tanto en el uso incorrecto de *physis*, para plantear un sentido más concreto donde se exige un replanteamiento del origen basado en el arraigo a un sitio y una aceptación de un saber auténtico que conduzca las acciones de un pueblo por la búsqueda de una verdad que le es dada, ¿porqué entender esta palabra de “lucha” en un sentido metafórico únicamente, y no como una acción concreta que pretenda la salvación de Europa portando el estandarte de la Verdad más originaria, más auténtica?

Recapitulando, y a modo de cierre, vuelvo en los pasos del presente ensayo: la filosofía del hitlerismo es definida por Lévinas como encadenamiento. Este encadenamiento es el arraigo al propio cuerpo,

entendido en dos dimensiones, al cuerpo físico de cada individuo que se reconoce como heredero de un legado de sangre, Mito vivo y encarnado que está ahí, y a la vez, como el arraigo al cuerpo de un Estado nación, donde sus individuos comparten el rasgo común de consanguinidad lo cual excluye toda influencia extranjera. Es al mismo tiempo, una aceptación ciega lo una verdad dada, heredada y conferida desde el nacimiento. Se nace con esta verdad, se acepta y se difunde por medio de la imposición, de la fuerza, pues esta verdad se demuestra a sí misma en la propia corporalidad y no se pone en duda como la verdad de la razón moderna. Es la creencia en el mito necesaria para que este funcione y llegue al nivel de ser un mito encarnado en un pueblo, en su *Blut und Boden*.

Lévinas ha planteado esto desde su análisis de la filosofía del hitle-rismo, y el haber retomado la conferencia de Heidegger en páginas anteriores tuvo como finalidad demostrar que desde la trinchera filosófica hubo apoyo a dicha noción de encadenamiento. La insistencia de Heidegger en la redefinición de *physis*, o más bien, en su correcto uso tenía como finalidad llegar a un ente concreto, que asuma una verdad de manera sometida pero gozosa en el sentido de ser portador de una verdad fundamentada en orígenes claros, fuertes, que no dejen lugar a conflictos o confusiones de una modernidad que no ha sabido leer el pasado.

La verdad de Heidegger se vuelve una verdad de herencia, que a su vez, en la acción concreta invita a una lucha que debe situar a los amos y esclavos en sus respectivos sitios. Esta lucha es por la salvación de Europa, la oposición contra lo asiático mencionada al principio de su conferencia.

Lo anterior en el marco descrito por la biopolítica, conduce a una tanatopolítica, en el sentido de reconocer primero una aflicción en el cuerpo de un Estado o Nación. Una vez diagnosticada la enfermedad, es menester ofrecer una cura, una restitución de la salud. Si está el caso de una degeneración del tejido social, por una infección cuyo avance ha sido detectado, se requiere la remoción completa del material dañino; en un segundo paso, la curación requiere inmunización, es decir, una prevención a futuro de que la enfermedad no se presente de nuevo.

Al diagnosticar Heidegger la enfermedad de Europa, y demandar en un primer punto la conservación del pueblo europeo ante lo asiático, superando el desarraigo y dispersión (características de lo judaico), podemos pensar en el apoyo al hitlerismo, cuya esencia de encadenamiento, lo que busca es arraigo a la sangre, a la herencia, a un origen fundamentado y situado, en este caso geográficamente. El apoyo intelectual se convierte en una justificación para las medidas biopolíticas de restitución y conservación de la salud de un Estado, que en este caso, han llevado a las medidas tanatopolíticas tan graves que tuvieron lugar en Alemania.

El problema radica en el caso de Heidegger, en que este tipo de conferencias y trabajo intelectual que el filósofo realizó genera dudas sobre su pensamiento, y es necesario el examen riguroso de su trabajo para determinar en qué manera y medida efectivamente ha cedido su apoyo a un régimen biopolítico que pretendió el bienestar de su Estado a costa del exterminio de lo extranjero. Sí bien es importante tener una justificación teórica de los actos políticos, es decir, un soporte intelectual a los actos que se realizan en un Estado, no es admisible que el trabajo filosófico sea usado como una herramienta que intencionadamente busque justificar, apoyar o favorecer una tanatopolítica, la exigencia de conservar la vida por medio de la muerte.

Referencias

- Abensour, M., 2001, "El Mal elemental", en Lévinas 2001.
Espósito, R., 2006, *Bíos, Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
Heidegger, M., 2000, "Europa y la filosofía alemana", en *Revista Mapocho*, no. 47, Dirección de bibliotecas, archivos y museos, Santiago de Chile.
Lacoue-Labarthe, P. y J. L. Nancy, 2002, *El Mito Nazi*, Anthropos, Barcelona.
Lévinas, E., 2001, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Reseña

Quesada, Julio (ed.), 2013, *Heidegger: la voz del nazismo y el final de la filosofía*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

La publicación de un libro siempre implica una gran alegría. Para el escritor, es ya motivo de satisfacción, pues representa la culminación de una serie ardua de trabajos, esfuerzos, lecturas, preocupaciones, desvelos, etcétera, que, al menos en parte, toman cuerpo en las páginas impresas; pero también puede ser motivo de alegría para el público, que puede obtener fruición, en el amplio sentido del término, con los resultados que descubra en su estudio del texto. Particularmente, este libro viene a cubrir ambos aspectos. Más todavía tratándose de un libro de filosofía publicado por la Universidad Veracruzana y coordinado por un colega del Instituto de Filosofía, en el que, para agregar algo más, están inmiscuidos algunos de los profesores de dicho Instituto. Así que, al menos, encontramos estas cinco razones a motivos para congratularnos por la publicación que tenemos entre manos.

Me consta que el coordinador, Julio Quesada, ha dejado un buen número de días, semanas, meses, si no es que años, en esta empresa. Tiempo que, hay que decirlo, se ve fehacientemente plasmado, tanto en la calidad de la edición como en las cualidades objetivas destacables de los diversos escritos que conforman al libro en su conjunto.

Todos los trabajos tienen en común el que examinan el pensamiento filosófico de Heidegger desde distintos ángulos: unos lo hacen desde la *fundamentalontologie* del filósofo de Messkirch, y otros más desde la perspectiva política, en el amplio espectro del concepto, que abarca tanto a la teoría política como tal, hasta la filosofía política que se descubre en el profundo, y muchas veces enrevesado, pensamiento de Heidegger.

Para esta presentación, he decidido simplemente comentar la estructura general de la obra, así como algunos puntos, pocos, tratados a lo largo de la misma. En torno a su estructura, el libro posee dos grandes partes y unos anexos. La primera lleva por título “Ecos del caso Heidegger”, y contiene cinco trabajos, en el que destaca particularmente, a mi juicio, el de Ortega y Gasset, que establece cierto paralelismo entre los estilos difíciles de Heidegger y Hölderlin. En

esta misma línea, encontramos el trabajo de Reyes Mate, que señala la ambigüedad del lenguaje y, por tanto, del pensamiento heideggeriano, y en donde retoma la opinión de Habermas que reconoce que *Ser y tiempo* está plagado de prejuicios antidemocráticos, anti-ilustrados y antimodernistas, y hasta de chovinismo sin fronteras por la lengua alemana (p. 47). La misma idea se aprecia en el trabajo de Bolívar Echeverría:

Para efectos del pensar, la lengua alemana es superior a las otras: esta afirmación tajantemente discriminatoria, de la que no se puede contener ni siquiera la sobre cuidada entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* en 1966, es la que sirve para justificar la necesidad de ese liderazgo espiritual por parte de Alemania” (p. 68).

Se visualiza en estos trabajos, también, el vínculo entre el endiosamiento de lo alemán y el nazismo, con el cual Heidegger comulgó, fuera de toda duda.

La segunda parte de la obra lleva por rótulo “Crítica filosófica y política”, y le viene muy bien, por cierto. Aquí encontramos la parte más extensa del libro y los trabajos reunidos pasan por la criba de Heidegger y su filosofía desde esos dos ángulos generales. Jesús Turiso analiza los orígenes histórico-ideológicos del nazismo, en donde el historiador oriundo de Burgos pasa revista especialmente a las doctrinas de Herder y Fichte, así como a la fe de estos en las cualidades y disposiciones alemanas para alcanzar las virtudes más nobles. Así mismo señala la ambigüedad del *Übermensch* de Nietzsche y su moral de señores y esclavos. También expone con lujo de detalle, criticando con fuerza, a Rosenberg —autor del famoso libro *El mito del siglo xx*—, teórico del nazismo, deteniéndose a efectuar unas sutiles consideraciones sobre la teosofía de la rusa Blavatsky, que parece influir en Ronsenberg (pp. 114-15).

Vienen luego dos trabajos sobre la ontología de Heidegger. El primero expone y retoma los argumentos tomistas contra la *fundamentalontologie* del filósofo de Friburgo —que es el mío, por cierto—, y el segundo, de Ramón Kuri, lo hace desde Suárez y su influencia en la modernidad, en donde está inmiscuido Duns Escoto. Es importante Escoto porque el *habilitationsschrift* de Heidegger versa sobre él. En esta misma línea cabe situar el trabajo de Jae-Hoon Lee, que versa sobre

la influencia del Conde Yorck sobre la interpretación heideggeriana de Descartes. Esta misma línea histórico-doctrinal continúa en el texto de Adriana Rodríguez, que estudia el romanticismo de Heidegger en su admiración por el griego —y germano. Ahí mismo, y en continuidad con lo dicho por Turiso, Rodríguez analiza el tema del “espíritu de cada pueblo” de Herder en Heidegger.

Entre otros trabajos, encontramos uno de Emmanuel Faye, quien, tal vez junto a Farías y Quesada, y posiblemente Pöggeler, ha señalado los vínculos entre los textos filosóficos de Heidegger y el nazismo. Es muy conocida la obra del francés *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía, en torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. En el trabajo que se presenta en este libro, Faye discute el arduo problema de la subjetividad en relación con la “necesidad metafísica” de la selección racional, expresión que se encuentra en el curso del alemán, intitulado *La metafísica de Nietzsche*.¹ No sin cierta cautela, y luego de varios análisis filológicos y filosóficos, se pregunta a dónde llevan los caminos de Heidegger: hacia la superación del nacional-socialismo o a su perpetuación bajo nuevas formas. Las mismas dudas asaltan, por ejemplo, a Richard Wolin en su trabajo “Sobre la línea. Reflexiones en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo”.

Luego de un texto muy ilustrativo sobre la técnica, y de de las variantes, giros y cambios de un original de Heidegger y su publicación, con lo que hay continuidad entre el trabajo de Kellerer y Faye, viene un texto de Franco Volpi, sin duda el mayor especialista italiano sobre Heidegger, aunque recientemente fallecido. Volpi se despide de Heidegger y asume una actitud crítica frente al pensador de Messkirch. de hecho, y no sin cierta razón, Volpi llega a escribir que las

geniales experimentaciones lingüísticas [de Heidegger] se encogen y adaptan cada vez más al aspecto de funambulismos, incluso de vaniloquios. Su uso de la etimología se revela abusivo (*Varro docet*). La convicción de que la verdadera filosofía puede hablar únicamente en alemán (¿y el latín?) se muestra hiperbólica. Su celebración de rol de poeta, una sobrevaloración. Las esperanzas puestas por él en el pensamiento poetizante, una ilusión piadosa. Su antropología de la *Lichtung*, en la que el hombre tiene la función de Pastor de Ser, una propuesta inaceptable e impracticable. Enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger, sino más bien la ad-

¹ Cfr. Faye, 2013, p. 376.

miración servil y a menudo carente de espíritu crítico que le ha tributado y ha producido tanta escolástica (p. 487).

Julio Quesada, en continuidad con Faye, Wolin, Kellerer, Volpi, etcétera, hace ver que la filosofía no es del todo neutra. Lo teórico tiene repercusiones en lo práctico. Critica Quesada la destrucción de la historia de la metafísica y la biopolítica nazi. Continúa el filósofo malagueño con el problema de la selección racial, cuyo fin es “recuperar la auténtica comunidad del *Volk*”, en relación con el análisis de los conceptos *Desein. Volk y Stäat*, cuya unidad existencial viene dada por el cuidado de la sangre y de la tierra (*Sorge*). Por ello, critica a Roberto Esposito, de quien, por otro lado, se apoya para caracterizar el nazismo como “paradigma inmunológico” que lleva hacia la muerte de lo político, hacia la tanatopolítica.

Luego de un trabajo de Lucía Fernández sobre el *Tractatus* de Spinoza, viene un texto de Juan Carlos Moreno Romo, reconocido especialista en Descartes. En él se señalan varios errores de Heidegger en su interpretación del filósofo francés, con lo cual habría que vincular este trabajo con el de Faye. Pero el texto de Moreno es rico en muchos otros matices, pues inmiscuye en su discurso diversidad de personajes filosóficos y sus doctrinas, incluyendo a muchos iberoamericanos. Además de edificante, este magnífico escritor viene a cerrar el libro en su segunda parte con varios toques dramáticos, que lo único que no permiten es la indiferencia y el cerrar las páginas del libro.

Para concluir, el libro contiene dos anexos. Uno presenta textos de Heidegger, en versión bilingüe, “La universidad en el estado nacional”, así como la recepción en España de las ideas del filósofo de Friburgo en la persona de Eugenio Frutos. El segundo anexo es el borrador de una carta de Hölderlin, y un bello poema del español Juan Miguel González, titulado “Avecilla de Hölderlin”. Por último, cabe apuntar que el libro posee un prólogo inmejorable a cargo de Mauricio Beuchot, texto sobrio y conciso, y que va lo más granado de cada texto. Por ello, es de lectura obligada para aquel que se acerque a la obra, pues presenta, de mucho mejor manera que quien esto escribe, los contenidos esenciales de esta compilación muy bien hecha por nuestro amigo y colega Julio Quesada. A él esas palabras del poeta González que ci-

den: “Otra vez está ahí /al fondo de la noche, /mi pequeño sol verde,
/la dulce, enardecida /avecilla de Hölderlin”.

JACOB BUGANZA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana