

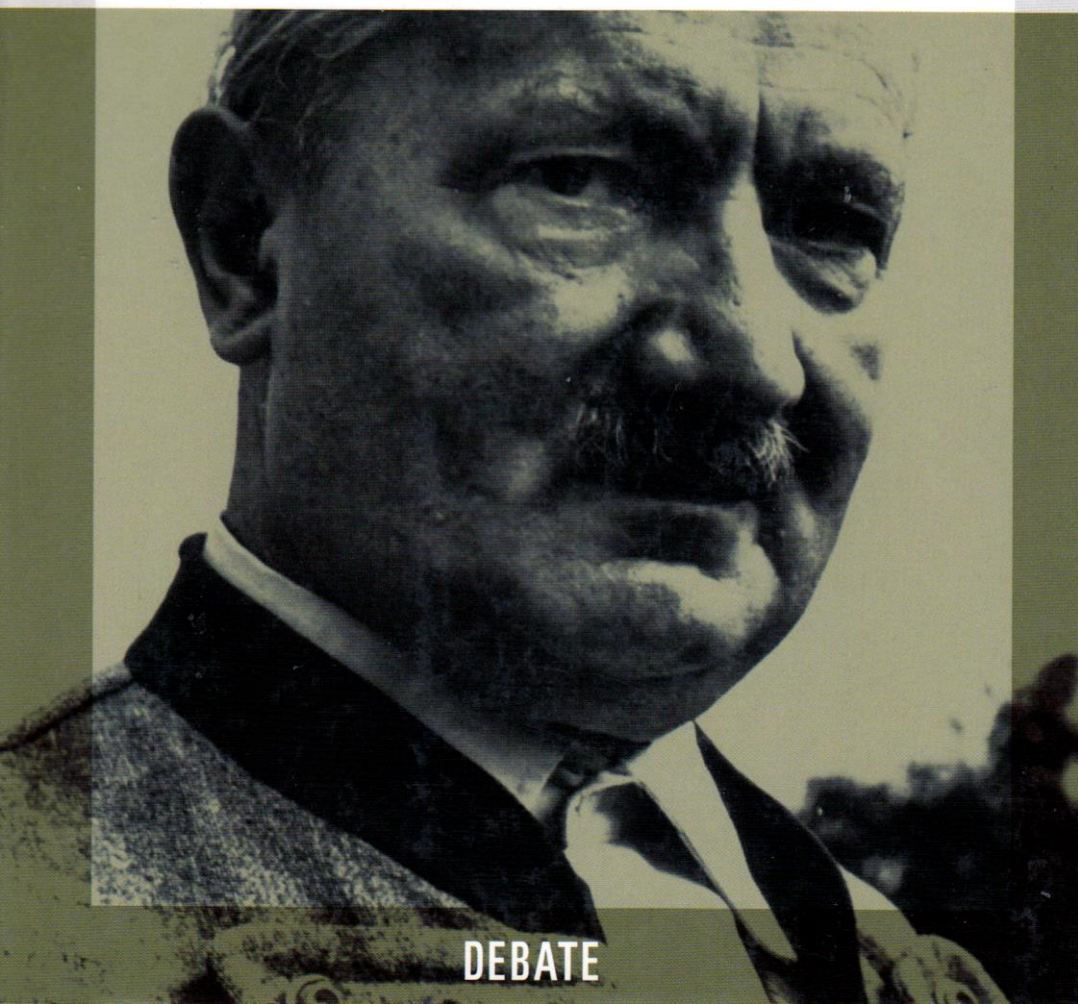
REFERENCIAS

**MARK LILLA**

Prólogo de  
**ENRIQUE KRAUZE**

# **PENSADORES TEMERARIOS**

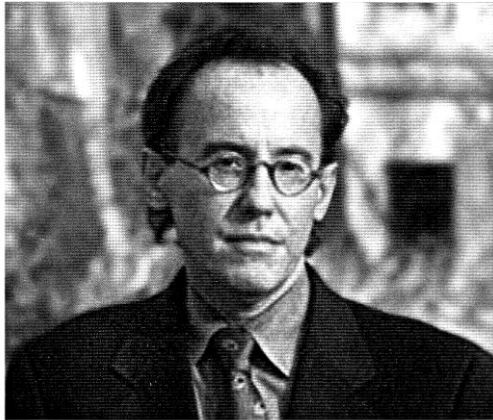
Los intelectuales en la política



**DEBATE**

# Pensadores temerarios

REFERENCIAS



MARK LILLA es profesor de Pensamiento Social en la Universidad de Chicago y uno de los máximos expertos norteamericanos en pensamiento europeo de los siglos XIX y XX. Formado en la Universidad de Harvard con Daniel Bell, es autor de una importante obra teórica centrada en los problemas de la teoría política y la historia contemporánea.

# Pensadores temerarios

Los intelectuales en la política

MARK LILLA

Prólogo de  
ENRIQUE KRAUZE

Traducción de  
Nora Catelli

**DEBATE**



Título original: *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*  
Publicado originalmente por The New York Review of Books

Primera edición: octubre de 2004

© 2001, NYREV, Inc.

© 2004, de la edición en castellano para todo el mundo:

Random House Mondadori, S. A.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2004, Nora Catelli, por la traducción

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Printed in Spain – Impreso en España

ISBN: 84-8306-592-4

Depósito legal: B. 41.590 - 2004

Fotocomposición: Lozano Faisano, S. L. (L'Hospitalet)

Impreso en A & M Gràfic, S. L.

Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

C 8 4 5 9 2 4

## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE  
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,*

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 2405

*Para Naomi*



## Índice

AGRADECIMIENTOS . . . . .	11
INTRODUCCIÓN: El intelectual filotiránico, por <i>Enrique Krauze</i> . . . . .	13
PREFACIO . . . . .	21
1. Martin Heidegger - Hannah Arendt - Karl Jaspers . . . . .	25
2. Carl Schmitt . . . . .	59
3. Walter Benjamin . . . . .	81
4. Alexandre Kojève . . . . .	107
5. Michel Foucault . . . . .	125
6. Jacques Derrida . . . . .	141
EPÍLOGO: La seducción de Siracusa . . . . .	165
ÍNDICE ALFABÉTICO . . . . .	185



## Agradecimientos

Las primeras versiones de los capítulos 1, 2, 3 y 6 y el epílogo aparecieron por primera vez en *The New York Review of Books*. Las primeras versiones de los capítulos 4 y 5 aparecieron por primera vez en *The Times Literary Supplement*. Todos los ensayos se publican gracias a la gentileza de los editores, a quienes expreso mi más profundo agradecimiento.





## Introducción

### El intelectual filotiránico

Mark Lilla es una *rara avis* en el confuso panorama intelectual contemporáneo: un heredero de los enciclopedistas franceses, la Ilustración inglesa y el humanismo alemán —absolutamente versado en las tres culturas—, pero formado en Harvard, donde fue discípulo distinguido del sociólogo Daniel Bell; un intelectual inmerso en el estrecho mundo de los especialistas académicos, que todavía cree en la necesaria vinculación entre la filosofía y la vida pública; un pensador inmune a la pirotecnia verbal del posmodernismo, que busca en los temas políticos la verdad objetiva; un liberal clásico que milita contra el relativismo moral y reivindica el lugar de las instituciones democráticas, el papel de la tolerancia, la necesidad del Estado de derecho y las libertades cívicas.\*

La obra más reciente de Lilla, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*,\*\* evoca y analiza la trayectoria de varios influyentes pensadores que sucumbieron, en distinto grado, a la fascinación del poder totalitario, sus líderes carismáticos o sus mesiánicas ideologías. El libro está integrado por seis ensayos independientes, referidos a Martin Heidegger (en la mirada de Karl Jaspers y Hannah Arendt), Carl Schmitt, Wal-

\* Mark Lilla (nacido en 1956) es profesor de Pensamiento Social en la Universidad de Chicago, donde dirige el John M. Olin Center, dedicado a la investigación teórica y práctica de la democracia. Ha sido editor de la revista *Correspondence* y miembro del comité asesor de otras publicaciones cuyo denominador común es la defensa de los valores del humanismo liberal que en la segunda mitad del siglo xx representó ejemplarmente Isaiah Berlin. A raíz de la muerte de Berlin en 1997, Lilla compiló con Ronald Dworkin y Robert Silvers un notable libro de homenaje: *The legacy of Isaiah Berlin*.

\*\* Publicado por *The New York Review of Books*, Nueva York, 2001, 216 pp.

ter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault y Jacques Derrida. El sugerente epílogo, «La seducción de Siracusa», unifica los seis textos y propone una explicación a esa misteriosa y, por lo general, desafortunada atracción que Lilla llama «filotiranía». Los dos primeros ensayos se refieren a la filiación nazi de Heidegger y Schmitt. El resto narra la influencia casi irresistible de la otra corriente totalitaria, el marxismo, y la huella profunda que en los últimos decenios del siglo dejaron Hegel, Nietzsche y el estructuralismo.

Salvo Karl Jaspers, que mantuvo con firmeza inalterada sus convicciones humanistas en medio de la barbarie nazi y rompió de manera tajante con su amigo Martin Heidegger (en «cuya mente se había deslizado un demonio»), y Hannah Arendt (la más lúcida y clarividente analista del totalitarismo, a pesar de haber sido discípula y amante de Heidegger, cuya amistad cultivó toda la vida), el resto de las figuras intelectuales que aborda Lilla se involucró «irresponsablemente» en el vértigo político de su tiempo. Según Lilla, a todos los caracterizó una falta de *autoconocimiento* y *humildad*. Lilla aduce que la seducción de la tiranía se explica menos por la acción del seductor que por la recepción del seducido. Hay un tirano agazapado en todos nosotros, un tirano que se embriaga con el eros de su yo proyectado hacia el mundo y que sueña con cambiarla de raíz. Si, en un ejercicio riguroso de *autoconocimiento*, el intelectual identifica en sí mismo esa fuerza, si la dirige y la controla, el impulso puede guiarlo hacia el bien y otros fines superiores. Si no, esa pasión puede llegar a dominarlo. El propio Sócrates advirtió que una de las raíces de la tiranía es la soberbia a la que son susceptibles algunos filósofos: son ellos quienes orientan las mentes de los jóvenes y los conducen a un frenesí político que degrada la democracia. La única alternativa frente a esa intoxicación política es la *humildad*, fruto del *autoconocimiento*.

Por desgracia, muchos intelectuales del siglo xx tomaron caminos distintos. Integran lo que Lilla llama el «coro filotiránico», en el que pudo haber incluido a autores ingleses como H. G. Wells, que admiró a Stalin, americanos como Ezra Pound, que sirvió a Mussolini, o algún rapsoda de los dictadores de derecha o izquierda, como ha habido tantos

en Latinoamérica. Prefirió estudiar a un grupo más perturbador, el de los filósofos franceses y alemanes. La filosofía política, apunta, fue muy poco cultivada en la Francia de la posguerra (los lectores franceses apenas advertían la tenue línea que divide la historia y la filosofía), lo cual explica al filósofo *engagé* o comprometido, que se consideraba autorizado y aun *llamado* a opinar y actuar en la política de su país, o a sentirse guía del mundo entero (Sartre). En este caso, Lilla generaliza un tanto, y solo menciona de paso al elenco contrario, el del intelectual antitiránico al que pertenecen André Gide, Raymond Aron, Merleau-Ponty, Julien Benda, Albert Camus, entre muchos otros. En Alemania, aduce con mayor sentido, se dio un fenómeno contrario, pero no menos maligno: la introspección espiritual (*Innerlichkeit*), el mundo intelectual encerrado y protegido de las universidades, privó a los filósofos de la posibilidad de jugar un papel sensato en la política. Por eso Lilla está de acuerdo con Habermas: los intelectuales alemanes no pecaron de demasiada política sino de demasiada poca; debieron haber entrado resueltamente al terreno del discurso político democrático para contribuir a «la construcción de la esfera pública abierta que, en lo político y cultural, Alemania necesitaba». Con todo, también en el caso alemán hay varias excepciones, sobre todo una importantísima: Max Weber.

Daniel Bell ha analizado con detalle la legendaria conferencia «La política como vocación», pronunciada por Weber poco antes de morir, hacia 1920. En ella descubrió la llamada con la que intentaba salvar la vocación intelectual (y la vida misma) de su discípulo Ernst Toller, joven —como tantos de su época— transido por el frenesí revolucionario del poder bolchevique. Otro joven y formidable filósofo aludido tácitamente por Weber era György Lukács. Los dos se dejaron llevar por el eros embriagante y tiránico de sus pasiones, los dos quisieron transformar radicalmente el mundo. Toller terminó suicidándose y Lukács desembocó en una abyecta adoración del marxismo. Ninguno atendió la llamada socrática de autoconocimiento y humildad que hacía Weber, menos aún la grave advertencia sobre el «demonio de la política» cuya lógica implica fatalmente un pacto con la violencia. Weber —como Platón y como Lilla también—, estaba lejos de predicar una huida de

la política, sino un deslinde claro entre las esferas del saber y el poder. La política podía ser, desde luego, una vocación legítima, pero a condición de normarse con una «ética de la responsabilidad», no en respuesta a una ciega «ética de la convicción». También el estudio de la política era legítimo (Weber lo ejerció con una profundidad y amplitud históricas sin precedentes), pero a condición, una vez más, de separar el conocimiento de las pasiones. En el melancólico retrato de Hannah Arendt que hace Lilla, la pensadora judeoalemana propone ver la política «con los ojos no enturbiados por la filosofía». Se refería a Heidegger, a quien, con toda razón, siempre admiró y salvó como filósofo. Y es que el problema, según Jaspers, no estaba tanto en la calidad de la filosofía cuanto en el carácter del filósofo: «Heidegger parece un antifilósofo [...] consumido por peligrosas fantasías». El deber del filósofo, concluye Lilla, reside en vigilar, iluminar «el ámbito oscuro de la vida pública». Pero ¿cómo arrojar esa luz sobre lo público, si lo privado permanece en tinieblas?

Todos los casos que aborda el libro son apasionantes, en particular el de Carl Schmitt —teórico del derecho y funcionario del régimen nazi—, adorado en su tiempo por la derecha radical alemana. Apenas sorprende que sus acólitos de hoy sean los frenéticos de la izquierda radical alemana, francesa o norteamericana. Ambas corrientes buscan desenmascarar al liberalismo como el sistema que en el fondo representa la ley del más fuerte. Schmitt declaró que el principio básico de la política es la distinción de los enemigos, «el otro, el enemigo» («Distinguo ergo sum»), y que frente a esa definición, el gobernante debe ejercer la autoridad abierta y arbitrariamente (*decisionismo*). Hoy es Derrida quien proclama su admiración por Schmitt. Por encima de los siglos, los extremos totalitarios se tocan.

La inclusión de Walter Benjamin es extraña. No fue un filósofo de la política, sino uno de los mayores críticos literarios y culturales de Occidente, cuya obra —salvo algunos textos sueltos sobre la URSS— no corresponde al género «filotiránico». La generación de los sesenta veneró sus *Iluminaciones*, sus textos sobre Proust, Kafka, Klee, sus ideas del *flaneur*, la fotografía y París como «capital del siglo XIX». Esa admira-

ción persiste, con sobradas razones. En todo caso, Benjamin es el caso más trágico, el único verdaderamente trágico, del libro. Su amigo Gershom Scholem lo entendió mejor que nadie: «Benjamin era un teólogo extraviado en el reino de lo profano». A partir de la correspondencia entre ambos («la más triste del siglo xx», ha dicho George Steiner), Lilla aporta claves para descifrar el destino de Benjamin. Hijos del romanticismo filosófico alemán (Schlegel y Novalis), Scholem y Benjamin tuvieron el impulso mesiánico de muchos judíos que renegaban de la ley como antesala de la redención. «Es una profunda verdad que una casa bien ordenada es una cosa peligrosa», dice Scholem, refiriéndose al judaísmo alemán de principios del siglo xx. Ambos se inscribieron en la rebelión filosófica judía contra el neokantismo de Hermann Cohen. Encabezan la oposición en particular Franz Rosenzweig (*La estrella de la redención*, 1921) y Franz Kafka, con su «afirmación intuitiva de lo místico que se mueve sobre una fina línea entre la religión y el nihilismo». Esa «fina línea», sugiere Lilla, es la línea cabalística. Pero mientras que Scholem lo reconoce, emigra a Palestina y dedica la vida al estudio del misticismo cabalístico judío, su amigo Benjamin, anclado en Alemania, comienza a perderse en un laberinto teológico-político.

Su posición inicial era de un nihilismo radical y violento en la línea de Georges Sorel, o del vitalismo derechista de Ludwig Klages y Johann Jakob Bachofen, etnólogo del siglo xix. La obra representativa de Benjamin en este período es *El origen del drama barroco alemán* o *Trauerspiel*, y su inspiración —por increíble que parezca— fue sobre todo Carl Schmitt, el futuro teórico del nazismo. (En las ediciones de la obra de Benjamin, hechas posteriormente bajo los auspicios de Adorno, esas referencias serían eliminadas.) Lilla observa que, en el mundo de entreguerras, «todos bebían de las mismas turbias aguas». Pero el verdadero enigma de Benjamin reside en la siguiente estación, «el duro e inhóspito terreno del marxismo». Su «conversión» ocurrió en 1924, durante una estancia en la URSS con Ernst Bloch, donde se enamoró de una comunista de Letonia que trabajaba con Brecht (luego ella fue víctima de las purgas de Stalin y pasó diez años en un campo en Kazajstán). Aquella conversión, dice Lilla, fue forzada, un acto schmittiano de «deci-

sionismo». Por eso Scholem le escribió: «El tuyo no será el último, pero acaso sí el más incomprensible de los sacrificios que origina la confusión entre política y teología». Lilla describe los esfuerzos de Benjamin por plegar su pensamiento al marxismo, un afán árido y estéril que lo consumió hasta su muerte. Para la Escuela de Frankfurt (encabezada por Adorno, establecida ya en Estados Unidos), sus ideas resultaban heterodoxas. Su último proyecto —dirigido por Adorno, y quizá anticipatorio del Marcuse de los años sesenta— consistía en demostrar cómo el capitalismo destruye el «aura» del mundo material y lo sustituye por una «fantasmagoría». «El resultado es menos el estudio de las ruinas de la burguesía que la ruina de un intelectual», concluye Lilla. El suicidio de Benjamin en Portbou es un hecho documentado, pero Lilla lo evoca con la nueva luz de un hombre tiranizado por el poder de una ideología que en el fondo no comparte, caminando hacia la autoinmolación.

*Pensadores temerarios* incluye otros retratos intelectuales, como el del aristocrático y deslumbrante Alexandre Kojève, admirador de Stalin y autor de una famosa revisión de Hegel, que termina sus días imbuido de la idea del «fin de la historia y la filosofía» y dictando acorde a ella los rumbos neutralistas de la diplomacia francesa. Para Lilla, su sistema era inhumano, el fin de la historia era el fin de la humanidad, el advenimiento del «último hombre» nietzscheano. Quizá porque el estalinismo de Sartre es muy conocido, Lilla prefiere retratar a Michel Foucault. Hechizado por la crítica nietzscheana al «humanismo ilustrado», Foucault llegó a apoyar todas las corrientes autoritarias de su época, desde el maoísmo hasta la revolución del ayatolá en Irán. Alma perturbada y atraída por las «experiencias límite», la violencia, el sadomasoquismo, el suicidio, Foucault buscó en el mundo la versión amplificadora de sus obsesiones y proyectó su vida «hacia la esfera de la política sin tener el menor interés en ella ni aceptar la más mínima responsabilidad». Su marxismo incluyó la defensa de la violencia (tribunales populares que prescindieran de las formalidades judiciales, por ejemplo). Con todo, el cambio político del medio intelectual francés de mediados de los setenta lo dejó a la deriva. Según Lilla, en sus obras postreras Foucault tuvo al menos el mérito de ponderar la capacidad del individuo para determinar su

vida, no solo de ser determinado por fuerzas exteriores. Como en el caso de Benjamin, el análisis de Lilla sobre Foucault resulta un tanto reductivo. Al margen de sus muy serias veleidades políticas, su obra como historiador de las costumbres se salva ampliamente.

El análisis más pertinente del libro para nuestro tiempo trata la figura contemporánea de Jacques Derrida (nacido en 1930), el filósofo que ha dedicado buena parte de su vida a la «deconstrucción» del legado humanista occidental que despectivamente llama «logocentrismo». La explicación histórica de Lilla parte del estructuralismo: aparece en la Francia de la descolonización y se manifiesta en un sentimiento de culpa por los pecados de Argelia. Algunos intelectuales franceses echan por la borda toda la tradición occidental tachándola de «eurocentrista». Así nace el relativismo moral y el «antihumanismo radical de Derrida». «La neutralización de la comunicación en Derrida significa la neutralización de todo patrón de juicio lógico, científico, estético, moral, político», dice Lilla, un «anything goes» que desemboca en el nihilismo extremo o, peor aún, en la vieja doctrina antiliberal de Carl Schmitt. Si la deconstrucción pone en duda *todos* los principios políticos de la tradición filosófica occidental (propiedad, voluntad, libertad, conciencia, el sujeto, la persona, la comunidad), Lilla se pregunta: «¿Es posible todavía emitir juicios sobre la política? ¿Puede uno distinguir entre el bien y el mal, entre la justicia y la injusticia?». ¿Cómo confrontar las responsabilidades políticas si ya no hay lenguaje, ni hombre, ni naciones? ¿Puede uno tomar en serio a Derrida?

La respuesta es sí. Se debe tomar en serio a Derrida, aunque en su Francia natal —donde se ha revalorado la tradición humanista y liberal— casi nadie lo tome en cuenta. Se le debe tomar en serio porque es el tótem de algunos departamentos de la ingenua academia norteamericana (y sus sucursales iberoamericanas y mexicanas, sobre todo en el ámbito privado). Lilla no abunda sobre esta tara de la vida académica. Para comprender su patológica sociología, hay un libro imprescindible, *De Praga a París* (Fondo de Cultura Económica, 1989), del gran historiador de las ideas brasileño J. G. Merquior, fallecido prematuramente hace unos años. Ciertos departamentos de literatura y comunicación

frecuentan a Derrida, porque su «teorrea», su «metafísica picaresca» (como la llamó Merquior) legitima la pereza profesional de los adoradores del «texto» desconectado del contexto humano, social e histórico (que es tan importante, por ejemplo, en la obra de Benjamin). Esos profesores se sienten depositarios de un «saber científico» y pueden plantarse ante sus indefensos discípulos e impresionarlos con el crítico e innoble *corpus* de un pensamiento no pensamiento, una desaliñada «degradación del pensamiento en ocurrencia» que se burla de todo el legado humanista (derechos humanos, tolerancia, libertad, verdad objetiva), pero en cuyo fondo habita —allí sí, plenamente— el viejo germen totalitario. «Quienquiera que dice “humanidad”, miente», dijo Schmitt. El coro de la filotiranía posmoderna responde «Amén».

La situación del intelectual a principios del siglo XXI no es halagüeña. Es casi imposible dialogar con el «coro»: sus premisas nihilistas, relativistas y cínicas —el discurso sobre el orden liberal caduco y opresivo— impiden la comunicación. (Basta leer las opiniones de Derrida y Baudrillard sobre el ataque a las Torres Gemelas, «el júbilo prodigioso de ver a la superpotencia destruida».) Por otra parte, asistimos a la desaparición del intelectual tradicional, creador de grandes diseños e ideas (del corte de Bertrand Russell, Ortega y Gasset, George Orwell, Isaiah Berlin, Karl Popper, Octavio Paz). ¿Qué queda? ¿Quién queda? Lilla confía en la supervivencia de la «tenue corriente liberal» asociada a Tocqueville: «Lo que marcó a esta asediada tradición liberal fue su lucidez frente a las pasiones políticas modernas y antimodernas que nacieron de la revolución, y su compromiso con una política de mejoras fragmentarias (*meliorism*) en una era poco menos que ideal». Su libro es un recordatorio de los torcidos caminos que tomaron algunas de las mentes filosóficas más notables del siglo XX y una grave profecía sobre los peligros que acechan al siglo XXI si los intelectuales —esa especie en extinción— renuncian a pensar con honestidad, y a actuar con responsabilidad, en el tortuoso pero irrenunciable ámbito de la política.

ENRIQUE KRAUZE



## Prefacio

J'aimerais mieux la lecture des vies particulières pour commencer l'étude du coeur humain.

ROUSSEAU

Each life converges to some center.

EMILY DICKINSON

En 1953, el poeta polaco Czesław Miłosz, desconocido entonces en Occidente, publicó *El pensamiento cautivo*, estudio sobre el modo en que, durante la posguerra, los intelectuales polacos se alinearon en las ortodoxias estalinistas del materialismo dialéctico y del realismo socialista. Como el libro apareció cuando la guerra fría estaba en su punto álgido, consiguió captar gran número de lectores y ser traducido a varios idiomas. Pero *El pensamiento cautivo* no era solo un panfleto de la guerra fría. Aún hoy sigue siendo un libro inquietante y turbador, quizá porque Miłosz eligió abordar casos corrientes en lugar de extremos. En sus páginas no aparecen los escritores que sufrieron represión física o fueron encarcelados, así como tampoco los comisarios o sátrapas que los persiguieron. En su lugar, Miłosz esboza los retratos de cuatro escritores exitosos, describe de forma detallada sus devaneos intelectuales y políticos en la Polonia prebélica (por lo común dentro de la derecha nacionalista y antisemita), sus a menudo heroicas experiencias en la guerra y su adaptación al régimen comunista impuesto por la Unión Soviética. En cada caso, se centra en un aspecto esencial, revelador y

temprano, del carácter y la vida del escritor, algo que haya marcado sus escritos más tardíos y sus cambios en la posición política. Encontramos a Alfa, «el moralista»; a Beta, el nihilista cuyo «nihilismo proviene de una pasión ética, del amor desencantado hacia el mundo»; a Gamma, «el esclavo de la historia», y por último al poeta Delta, «el trovador». Los retratos pueden leerse como documentos de un oscuro momento histórico, pero lo que los hace memorables es su penetración en las profundidades de la psicología humana. Miłosz no moraliza ni se presenta como omnisciente ante el devenir de la historia. (Tras la guerra, él también había mantenido una perspectiva esperanzada con respecto al comunismo en su país y servido al gobierno polaco como agregado cultural en Washington y en París hasta 1951, cuando buscó asilo en Occidente.) En el libro su objetivo es mostrar qué pasa cuando, por ejemplo, cierto tipo de caracteres y ciertas mentalidades se ven inmersos en el torbellino de la política.

Son textos aleccionadores, aunque también enigmáticos. La historia no fue piadosa con los escritores y pensadores que vivieron detrás del Telón de Acero; algunos salieron airoso, resistiendo los golpes y las amenazas lo mejor que pudieron; otros se sumaron al coro. Quienes nunca nos hemos enfrentado a esas elecciones no estamos capacitados para juzgarlos. No obstante, ¿cómo explicamos la existencia de esos coros productoriales en aquellos países donde los intelectuales no se enfrentaban a ningún peligro y donde eran libres de escribir lo que les diese la gana? ¿Qué los habrá inducido a *ellos* a justificar los actos de las tiranías modernas o, de modo más común, a negar toda diferencia esencial entre las tiranías y las sociedades libres de Occidente? Los regímenes fascistas y comunistas fueron recibidos con los brazos abiertos por muchos intelectuales del oeste europeo a lo largo del siglo xx, así como por incontables movimientos de «liberación nacional» que se convirtieron rápidamente en dictaduras en toda regla y llevaron la miseria a los desafortunados pueblos de todo el mundo.

A lo largo del siglo xx, las democracias liberales de Occidente han sido descritas con tintes siniestros; en algunos casos, como auténticas cunas de las tiranías: de la tiranía del capital, del imperialismo, del con-

formismo burgués, de la «metafísica», del «poder», incluso del «lenguaje». Casi nunca se discutían los hechos, que parecían estar claros para cualquiera que leyera las noticias de los periódicos y que tuviese un sentido moral equilibrado. Pero los hechos no bastaban. Porque algo ocurría en lo más profundo de las mentes de los intelectuales europeos, algo inquietante. ¿Cómo trabajan esas mentes? ¿Y qué buscan en la política?

Este libro pretende dar respuestas a esas preguntas y puede ser leído como un modesto compañero de *El pensamiento cautivo* de Miłosz. No es un tratado sistemático, puesto que lo que aquí se intenta demostrar está más claro cuando se estudia la vida intelectual y política en situaciones históricas concretas. En el último siglo se ha escrito mucho acerca de la «responsabilidad intelectual», una expresión que carece de sentido, y acerca de si los conceptos de un pensador pueden separarse de su acción política. Esta me parece «une question mal posée». En un plano, la respuesta debe ser afirmativa: la verdad de los teoremas de Euclides no se ve afectada por el modo en que el geómetra tratase a sus sirvientes. Pero los adultos sabemos que los pensadores serios que escriben sobre asuntos serios no se dedican a juegos geométricos de salón; lo hacen a partir de los más profundos resortes de su propia experiencia, mientras intentan orientarse en el mundo. Sus actividades y sus trabajos, incluidas sus actividades políticas, son las huellas que deja esa búsqueda. Y, si nos adentramos por caminos similares, estamos obligados a reflexionar sobre qué hicieron y por qué lo hicieron.

Para esbozar estos perfiles filosófico-políticos podría haber elegido muchos casos de intelectuales europeos del siglo xx. No obstante, para convencer a los lectores de que los problemas de los que trato aquí no se evaporaron en 1989, he elegido centrarme en algunos ejemplos de pensadores cuya impronta sigue viva en la actualidad. Contribuyó a esta decisión el hecho de que muchos admiradores de estos filósofos continúen justificando u obviando sus temeridades políticas. He elegido, además, ejemplos de las dos orillas del Rin, tanto de la izquierda como de la derecha, para señalar que el fenómeno que representan no se limita ni a una nación ni a una tendencia ideológica. Respecto de las leccio-

nes que puedan extraerse de estos perfiles, se examinan en un epílogo cuya lectura se recomienda a los lectores tras haber paseado por la galería de retratos.

Una observación final acerca de los pensadores examinados aquí. En estas semblanzas críticas no es mi intención ofrecer a los lectores motivos para despreciar estas figuras como si fuesen personalidades más allá de los límites de la decencia. Todo lo contrario. A lo largo de los años, he sentido su atracción y he aprendido de sus obras. Pero, al hacerlo, mi sentimiento de decepción se ha hecho más profundo, una decepción cuya mejor expresión se encuentra en una breve anotación escrita en un cuaderno de observaciones por Karl Jaspers. A propósito de Martin Heidegger y de otros pensadores alemanes que saludaron la llegada del nazismo en 1933, escribió algo que yo comparto:

A pesar de mi distancia, siento afecto por todos ellos; diferentes tipos de afecto, puesto que eran muy diferentes unos de otros. No obstante, este afecto nunca se transforma en amor. Es como si quisiese implorarles que dedicasen lo más elevado de su pensamiento al servicio de mejores poderes. La grandeza intelectual se transforma en objeto de amor únicamente cuando el poder al que se vincula posee en sí mismo un carácter noble.

MARK LILLA

## Martin Heidegger - Hannah Arendt - Karl Jaspers

¿Tiene la filosofía algo que ver con el amor? Todo, si hemos de creer a Platón. A pesar de que no todos los amantes son filósofos, los filósofos son los únicos amantes auténticos, ya que solo ellos comprenden lo que el amor busca ciegamente. En todos nosotros, el amor evoca la memoria inconsciente de la belleza de las Ideas, y esa memoria nos enloquece; nos sentimos poseídos por un sentimiento frenético de añoranza de nuestro complementario y de «procrear en lo Bello», como también bellamente propone *El banquete* (209 a.C.). Aquellos que poseen autodomínio intelectual se unen intelectualmente y comulgan con las Ideas, lo cual es el objetivo de la filosofía, mientras que aquellos a quienes les falta ese autodomínio purgan sus pasiones carnalmente y permanecen unidos al mundo.

Platón enseña que el deseo erótico debe ser tratado con sumo cuidado precisamente porque muchas veces no llega al ámbito de la filosofía. Cuando el eros se libera en una persona inmoderada, el alma se hunde en el placer sensual, el amor al dinero, en la bebida e incluso en la locura. Tan grande es su poder que esta fuerza puede sojuzgar nuestra razón y nuestros instintos naturales, dirigiéndolos hacia su propio fin y convirtiéndose en un tirano del alma. En *La república*, Platón hace que Sócrates pregunte si la tiranía política puede ser otra cosa que la injusta regla de un hombre cuyo ser es dominado por sus deseos más bajos. Para Platón, el eros es una fuerza demoníaca que flota entre lo humano y lo divino, que nos ayuda a elevarnos o a hundirnos en una vida de sevicias y sufrimientos en la que los otros sufren con nosotros. El filósofo y el tirano, lo más alto y lo más bajo de la hu-

manidad, están unidos por un perverso giro de la naturaleza: por el poder del amor.

Hemos perdido el hábito de pensar el eros de esta manera. Lo erótico, lo mental y lo político son para nosotros dominios autónomos que operan de manera independiente y que están gobernados por leyes totalmente distintas. Por lo tanto, no estamos preparados para entender uno de los episodios más extraordinarios de la vida intelectual de nuestro tiempo: el amor y la amistad entre Martin Heidegger, Hannah Arendt y Karl Jaspers. Estos tres pensadores se encontraron por primera vez hacia 1920 y se sintieron de inmediato atraídos a causa de su común pasión por la filosofía. Pero en la medida en que se vieron arrastrados por las turbulencias políticas que sacudían Europa, y luego el mundo entero, esta pasión llegó a abarcar cada uno de los aspectos de su vida personal y de sus convicciones políticas. Que en su juventud Arendt y Heidegger fuesen episódicamente amantes es, en realidad, un detalle poco significativo. Lo importante y merecedor de una seria reflexión es de qué modo, ante la seducción moderna de las dictaduras, cada uno de ellos planteó el lugar de la pasión en la vida del pensamiento.

El *affaire* entre Heidegger y Arendt fue inicialmente desvelado en *Hannah Arendt: For Love of the World* (1984), una interesante biografía escrita por Elisabeth Young-Bruehl. Debido a la discreción y mesura de Young-Bruehl, la revelación no tuvo gran eco. No obstante, unos años más tarde el asunto se transformó en objeto de desagradable polémica tras la publicación del estudio de Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (1995). Con su breve libro, la profesora Ettinger deseaba crear un escándalo, y lo consiguió. Mientras trabajaba en una biografía de Arendt, obtuvo permiso para leer la correspondencia de Arendt y Heidegger, que pocos habían visto a causa de las condiciones impuestas por sus albaceas literarios; por otro lado, a nadie se le había permitido utilizar citas literales de ese *corpus*. Una vez leídas las cartas, Ettinger se apresuró a dar a la imprenta un relato del episodio amoroso, parafraseando extensamente las cartas de Heidegger y citando directamente las respuestas de Arendt.

Se describía allí la relación entre Arendt y Heidegger como un

vínculo con profundos rasgos patológicos, que duraría desde el primer encuentro en 1924 hasta la repentina muerte de Arendt en 1975. En esta descripción, Heidegger encarna al despiadado depredador que se lleva a la cama a una ingenua, vulnerable y joven estudiante, a la que abandona una vez que ha servido a sus propósitos, que hace caso omiso a las terribles condiciones en las que ella debe dejar Alemania en 1933, y que después de la guerra y con gran cinismo explota su fama de gran pensadora judía para rehabilitar su persona y su pensamiento, comprometido radicalmente con la causa nazi. En cuanto a Arendt, Ettinger la ve como una víctima que colabora en su propia humillación, ya que es despreciada y rechazada por el Heidegger hombre y esclavizada por el pensador, que la utiliza para promocionarse, a pesar de su apoyo intelectual a Hitler. Ettinger no pudo decidir si Arendt lo hace por una profunda necesidad psicológica de amor por parte de una figura paterna, por una especie de odio a sí misma como judía, o por un deseo insensato de congraciarse con un farsante que ella toma erróneamente por un genio. De modo que adelanta las tres hipótesis, basándose en su lectura personal de una correspondencia incompleta. Desde cualquier punto de vista, el libro de Ettinger mostraba una evidente falta de responsabilidad.

No obstante, el escándalo estaba servido, y durante los meses que siguieron, los críticos de Arendt lo utilizaron como una prueba de que era intelectualmente poco fiable. Sus defensores, que en tiempos más recientes la han convertido en el objeto de una apasionada hagiografía, respondieron con premura pero sin conseguir mucho eco. Lo crucial, sin embargo, seguía siendo el hecho de que, salvo Ettinger, nadie más había conseguido ver las cartas. Al llegar a este punto, los albaceas de Heidegger y de Arendt se pusieron de acuerdo para someter al conocimiento público la correspondencia que estaba en su poder. Puesto que Heidegger había destruido todas las cartas primeras de Arendt, de las que ella, en general, no había hecho copias, la correspondencia sigue siendo incompleta; las que enviaba Heidegger a Arendt constituyen tres cuartas partes del material. No obstante, se decidió editarlas y ahora disponemos de una cuidadosa y documentada edición alemana anota-

da.<sup>1</sup> Fue una decisión acertada, porque el volumen hace algo más que aclarar las cosas. Pone la relación Heidegger-Arendt en un marco nuevo y con mayor significación intelectual: la amistad filosófica desarrollada y compartida con su amigo común, el pensador existencialista Karl Jaspers.<sup>2</sup>

Martin Heidegger había nacido en la pequeña ciudad de Messkirch, Baden-Württemberg, en 1889. De joven parecía destinado al sacerdocio, y de hecho, a los veinte años decidió entrar como seminarista en la Compañía de Jesús. Pero la carrera de Heidegger como jesuita en ciernes duró solo dos semanas, antes de que retornara a casa aquejado de dolor de pecho. Sin embargo, su interés por la religión se volvió casi un fanatismo y durante los dos años siguientes estudió en el seminario teológico de la Universidad de Friburgo y colaboró de manera ocasional con algunos periódicos católicos reaccionarios, escribiendo artículos sobre la decadencia cultural de su época. En 1911 sufrió algunos problemas de corazón y dejó el seminario para estudiar matemáticas, aunque de manera privada se dedicó por completo a la filosofía.

El adiós de Heidegger a la filosofía católica fue extremadamente lento. Todavía en 1921 podía escribir a su discípulo Karl Löwith que se consideraba sobre todo un «teólogo cristiano». Era sabido que Heidegger estudiaba con el gran fenomenólogo Edmund Husserl, quien había llegado a Friburgo en 1916 para desarrollar su programa de depuración de excrecencias metafísicas del *corpus* de la tradición filosófica. Husserl, que quería aplicar un nuevo rigor en el examen filosófico de la concien-

1. Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, edición a cargo de Ursula Ludz, Klostermann, Frankfurt del Main, 1998. [Hay trad. cast.: *Hannah Arendt-Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975, y otros documentos de los legados*, trad. de Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 2000.]

2. En los últimos quince años se han publicado los volúmenes correspondientes a las correspondencias de Jaspers con Arendt y con Heidegger respectivamente. Las cartas Arendt-Jaspers aparecieron en alemán en 1985 y fueron traducidas al inglés: *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*, Harcourt Brace, 1992. Inexplicablemente, no se han traducido al inglés las segundas, aparecidas como *Briefwechsel, 1920-1963*, Klostermann, Frankfurt del Main, 1990.



cia y en el retorno a «las cosas mismas», tuvo al principio ciertas reservas respecto de Heidegger, al que consideraba un pensador católico. Pero comenzó a disfrutar de largas conversaciones filosóficas con su pupilo y sufrió un gran disgusto cuando se vieron interrumpidas por la marcha de Heidegger a la guerra, para cumplir sus obligaciones como soldado. Al regreso del joven, Husserl lo convirtió en su profesor asistente, puesto que ocupó hasta 1923. Durante esos años, la relación personal entre ambos era casi paternofilial; el viejo maestro preparaba al discípulo para que llegase a reemplazarlo.

En 1920, cuando Karl Jaspers conoció a Heidegger, la esposa de Husserl se lo presentó como el «hijo fenomenológico» de su marido. Fue un encuentro destinado a transformar por completo sus vidas. Además de ser ya una figura bastante conocida en la vida intelectual alemana, Jaspers le llevaba a Heidegger seis años. Siendo aún muy joven había estudiado derecho y medicina y recibido su habilitación en psicología, que después enseñaría en Friburgo. Su fama se gestó gracias a *Psicología de las concepciones del mundo*, publicado en 1919; se trata de un trabajo muy peculiar, actualmente casi ilegible, centrado en el léxico técnico de Max Weber y Wilhelm Dilthey, aunque también muestra ya cierta tendencia a abordar temas de filosofía de la existencia a la manera de Kierkegaard y Nietzsche.

Finalmente, el libro le valió a Jaspers una cátedra de filosofía, a pesar de que tanto él como Heidegger sentían un manifiesto desprecio por los filósofos universitarios de su tiempo. En poco tiempo, los dos descubrieron un interés común por lo que en su libro Jaspers había denominado «situaciones límite», es decir, situaciones en las que la nube de olvido que envuelve nuestra *Existenz* se disipa y nos enfrentamos de improviso con la cuestión fundamental de la vida y, en especial, de la muerte. Jaspers describió el modo en que esas situaciones suscitan en nosotros estados de ansiedad y culpabilidad, aunque también abren la posibilidad de vivir con autenticidad si se afrontan libremente y se resuelven con decisión. A pesar de que provenía de dos tradiciones de pensamiento muy diferentes —la escolástica y la fenomenología—, Heidegger se sintió atraído por esas cuestiones, que llegaron a ser centrales en su obra maestra, *Ser y tiempo* (1927).

Durante los años que siguieron, los dos cimentaron una profunda amistad filosófica, como puede verse en su primer intercambio epistolar. La relación se consolidó en 1922, cuando Jaspers invitó a Heidegger a pasar una semana con él en Heidelberg (donde Jaspers había obtenido su cátedra). Fue una experiencia inolvidable para ambos; después de ese encuentro pasaron a referirse a sí mismos como *Kampf-gemeinschaft*, «camaradas de armas». Pero desde el comienzo también estuvo claro que, si querían que esa amistad sobreviviese, debían aceptar el incómodo hecho de que Heidegger era un pensador superior y de que Jaspers debía reconocerlo, a pesar de ser mayor y más renombrado que aquel.

Cuando Heidegger y Jaspers se conocieron, el primero estaba esbozando una extensa reseña de *Psicología de las concepciones del mundo*, que enviaría obligadamente a su nuevo amigo en 1921. En apariencia, Jaspers se mostró agradecido por la atención y las sugerencias de Heidegger, aunque afirmó no comprender la posición desde la cual su amigo formulaba sus críticas. En el fondo, estaba desolado. La reseña era nada menos que un manifiesto en el que se reivindicaba una nueva manera de pensar para la que Jaspers estaba poco preparado y hacia la cual no sentía demasiada inclinación. Tras proclamar su respeto por la agudeza psicológica de Jaspers, Heidegger le objetaba, en términos muy duros, la aproximación «estética» a la experiencia psicológica, que su autor presentaba como un objeto susceptible de ser observado desde fuera, más que como algo dentro de lo cual vivimos. Para alcanzar lo que es «primordial» en la existencia humana, escribió Heidegger, la filosofía debe empezar por reconocer que la conciencia, necesariamente, existe en el tiempo; lo que equivale a decir que es «histórica». La existencia humana es una manera de «ser», diferente del «ser» de los meros objetos, afirmaba Heidegger, porque decir «yo soy» es afirmar algo por completo diferente que afirmar «esto es». Esto sucede porque yo «soy» mediante un proceso de afirmación histórica en la cual yo experimento una «angustiosa preocupación» por mi propia existencia, sentimiento del que debo hacerme cargo y dominarlo para vivir una vida auténtica. Articulados por primera vez en el trabajo sobre Jaspers, todos estos conceptos

—«primordial», «ser», «historicidad», angustia», o «preocupación»— se abrieron aquí camino hasta llegar a *Ser y tiempo*.

La amistad sobrevivió a la aplastante reseña de Heidegger, y se volvió más profunda en los años siguientes, aunque no estuvo exenta de algunos contratiempos. Sin embargo, Jaspers quedó obsesionado por el significado de aquello que Heidegger —y solo Heidegger— había logrado vislumbrar al comprender qué era eso que el mismo Jaspers «no había alcanzado a realizar», según escribió en un cuaderno de notas. Desde entonces Heidegger se convirtió en el patrón por el que Jaspers juzgaba su propio rigor filosófico y el estímulo para muchas y melancólicas reflexiones acerca de las ventajas o desventajas de la filosofía para la vida. Lo sabemos porque ha llegado hasta nosotros un extraordinario manuscrito de trescientas páginas de reflexiones sobre Heidegger que Jaspers compiló entre 1928 y 1964, y que se encontró en su mesa de trabajo tras su muerte.<sup>3</sup> Estas notas oscilan entre observaciones maravilladas acerca de su colega («parece darse cuenta de cosas que nadie más ve»), frustración («incomunicación, ausencia de preocupación por el mundo, descreimiento») y lealtad («ningún otro filósofo vivo consigue interesarme»). Jaspers anotó un sueño en el que, durante una tensa conversación con algunos de los críticos de Heidegger, su amigo se le presentaba de forma repentina y por primera vez se dirigía a él con el familiar *du*, «tú». Después los dos se marchaban juntos y solos.

En 1923, Heidegger se trasladó a Marburgo para tomar posesión de su primer cargo académico independiente; allí reunió un grupo de estudiantes llegados desde todos los rincones de Europa para estudiar con él. Uno de esos alumnos era Hannah Arendt, quien años más tarde, en un artículo de homenaje titulado «Martin Heidegger at Eighty» (1969), describió en *The New York Review of Books*, en frases que pronto se harían famosas, la fascinación que toda su generación había de sentir por él:

3. Este manuscrito ha aparecido en un volumen editado por Hans Saner, con el título *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, Munich, 1989<sup>2</sup>. [Hay trad. cast.: *Notas sobre Martin Heidegger*, Mondadori España, D. L., Madrid, 1990.]

Era apenas algo más que un nombre, aunque el nombre viajaba por toda Alemania como el rumor de un rey oculto [...] El rumor sobre Heidegger, dicho de forma simple, rezaba así: «El pensamiento ha vuelto a la vida; otra vez se hace hablar a los tesoros culturales supuestamente muertos del pasado y entonces se descubre que proponen cosas completamente diferentes de esas triviales lecturas familiares que hasta ahora se han hecho de la tradición. Existe un maestro; alguno de nosotros quizá pueda aprender a pensar».<sup>4</sup>

Hannah Arendt había nacido en 1906 en Königsberg, Prusia oriental, y solo tenía dieciocho años cuando llegó a Marburgo. Había leído algo de Kant y mucho más de Kierkegaard, el pensador al que los jóvenes alemanes se habían vuelto después del desastre de la Primera Guerra Mundial. Lo que hacía a Kierkegaard tan atractivo era su pasión, que contrastaba con la burguesa contención autosatisfecha de la época del káiser Guillermo y del árido talante especulativo de las corrientes filosóficas que predominaban en Alemania. Similar pasión encontraron de inmediato en Heidegger tanto Arendt como Jaspers; ella era aún capaz de evocarla vívidamente en 1969:

Lo que se experimentaba allí era el pensamiento como actividad pura —ni movido por el ansia de saber ni alimentado por la ambición del conocimiento— que puede convertirse en una pasión. Una pasión que en lugar de gobernar y oprimir todas las otras capacidades y talentos, las ordena, prevaleciendo sobre ellas. Estamos tan habituados a la vieja oposición entre la razón y la pasión, entre el espíritu y la vida, que hasta cierto punto nos desconcierta la idea de un pensamiento apasionado, en el que pensamiento y la vida se convierten en una misma cosa.

Después, en un giro muy platónico, añadía:

Además, la pasión por el pensamiento, como cualesquiera otras pasiones, se apodera de la persona —se apodera de esas cualidades del in-

4. «Martin Heidegger at Eighty», *The New York Review of Books*, 21 de octubre de 1971.

dividuo que sumadas y sometidas a la voluntad dan por resultado lo que habitualmente denominamos «carácter»—, toma su control y, de alguna manera, aniquila ese carácter, incapaz de defenderse de semejante ataque.

Conocemos el significado de la pasión intelectual que Heidegger generaba gracias a esas conferencias, dictadas cuando Arendt era una recién llegada a Marburgo.<sup>5</sup> La propuesta explícita de su curso era desarrollar un comentario sobre un diálogo de Platón, *El sofista*, que trata de la filosofía y la pseudofilosofía. No obstante, en manos de Heidegger, la técnica del comentario se convertía en un instrumento de recuperación de los, a su juicio, problemas más profundos del diálogo para enfrentarse con ellos directamente. En *El sofista* Heidegger vio dos cuestiones fundamentales. La primera era ontológica: el problema del Ser, un término que tanto en inglés como en castellano se usa con mayúsculas para indicar que Heidegger no quería abordar el hecho de que existen entidades o seres en particular, sino algo que podría ser llamado su «ipseidad». ¿Por qué existe allí el ente/la ipseidad más que la nada?: esa es la pregunta que nos obliga a formular *El sofista*. El segundo problema de este diálogo es una correcta definición de «verdad», que Heidegger identifica como lo que debería constituir un proceso de «apertura» o «desvelamiento», antes que una correspondencia entre concepto y objeto, como sostuvieron los filósofos posteriores a Platón. Sus comentarios sobre el diálogo se transforman después en una magistral explicación de estos problemas y de cómo una nueva aproximación, derivada de la fenomenología, podría revelar nuevas respuestas. Esta audacia es lo que hizo que Platón y Aristóteles parecieran repentinamente vivos y vitales para Arendt y sus compañeros y, más sutilmente, también hizo aparecer a Heidegger como el único heredero legítimo de los griegos.

En algún momento, durante ese semestre, brotó la pasión entre Heidegger y Arendt; su correspondencia recientemente publicada, que

5. Las conferencias del semestre de invierno de 1924-1925 se publicaron en alemán en 1992. En inglés aparecieron traducidas por Richard Rojcewicz y André Schuwer con el título de *Plato's Sophist*, Indiana University Press, 1997.

empieza en febrero de 1925, deja claro que por entonces ya había pasado algo entre ellos:

10 de febrero de 1925

Querida señorita Arendt:

Aún debo ir a verla esta noche y hablarle a su corazón.

Todo debe ser llano y claro y puro entre nosotros. Solo entonces seremos dignos de encontrarnos. El hecho de que usted llegara a ser alumna mía y yo su maestro es solo el origen de aquello que nos ocurrió.

Nunca podré poseerla, pero usted pertenecerá a partir de ahora a mi vida, y esta deberá crecer para usted...

El camino que seguirá su joven vida está oculto. Inclinémonos ante él. Y mi fidelidad a usted solo debe ayudarle a mantenerse fiel a sí misma...

Pero de este modo el regalo de nuestra amistad se convierte en un deber que, tal como queremos, nos hará crecer. Y es este deber el que me hace pedir perdón por haberme propasado por un momento en nuestro paseo.

Sin embargo, quiero poder darle las gracias una vez y transmitir a mi trabajo la pureza de su carácter desde el beso de su frente pura.

¡Alégrese, querida amiga!

Suyo,

M. H.

Ese mismo mes ya se había traspasado otro umbral:

27 de febrero de 1925

Querida Hannah:

Lo demoníaco ha dado en mí. El quieto orar de tus manos queridas y tu frente luminosa lo guardaron en femenina transfiguración.

Nunca me había ocurrido algo así.

En el camino de regreso, bajo el chaparrón, eras aún más bella y grande. Podría haber caminado contigo durante noches.

Acepta este pequeño libro como *símbolo* de mi gratitud. Que sea al mismo tiempo un emblema de este semestre.

Por favor, Hannah, regálame unas palabras más. No puedo dejarte marchar así.

Estarás apurada antes del viaje, pero escíbeme unas letras, y no es necesario que estén «bellamente» escritas.

Como tú escribes. Con tal que lo hayas escrito *tú*.

Tuyo,

M.

La correspondencia mantuvo este tono durante muchos meses marcados por la pasión. Las cartas de Heidegger están pobladas de románticos lugares comunes (colinas de flores, torres en ruinas, proclamas de culpa y de autorrenuncia), mezclados con reflexiones filosóficas y sensatos consejos profesionales. A pesar de que no tenemos ninguna de las primeras cartas de Arendt, contamos con una copia de un breve y melancólico texto autobiográfico titulado «Sombras» que ella le envió en el mes de abril. Allí se describe a una joven que en su corta vida ya ha pasado por muchos estados de insatisfacción, desde la convicción de que la ternura (*Sehnsucht*) puede ser un fin en sí misma, hasta una creciente y angustiada preocupación por el sentido de la vida. Ahora ha llegado finalmente a la fase en la que puede ofrecer absoluta devoción «a una sola persona», una devoción agridulce y plena de la convicción de que «todas las cosas llegan a su fin». A este «cri de coeur» Heidegger respondió como el amante experimentado que era: aseguró a Arendt que «desde ahora tu vida está imbricada en mi obra» y le recordó que «solo hay “sombras” donde brilla el sol».

En este romance, ¿fue Heidegger el depredador y Arendt la víctima, como la profesora Ettinger nos ha querido hacer creer? ¿Fue este magnánimo arrullo filosófico solo la fachada de un vínculo de dominación sexual? Por el contrario, una lectura madura de estas cartas asombra por la conmovedora autenticidad con la que se muestra un drama convencional marcado por un final predecible. El profesor casado ya mayor y su joven discípula se escriben acerca de la naturaleza del amor y del contenido de los estudios de la muchacha. Intercambian poemas y fo-

tografías, escuchan música cuando están solos y hasta deciden leer juntos *La montaña mágica*, especulando sobre el amor condenado de madame Chauchat y Hans Castorp. Heidegger incluso escribe conmovedoras líneas sobre su amor por la naturaleza y sobre cómo se funde con su amor por Arendt.

Todtnauberg, 21 de marzo de 1925

Querida Hannah:

Aquí arriba ha hecho un invierno magnífico, y he podido hacer salidas maravillosas y reanimadoras...

A menudo deseo que te recuperes tan bien como yo lo he hecho aquí arriba. La soledad de las montañas, el curso tranquilo de la vida de los montañeses, la proximidad elemental del sol, de la tempestad y del cielo, la sencillez de una huella perdida en una amplia pendiente y cubierta por una gruesa capa de nieve; todo esto aleja de verdad el alma de toda la existencia despedazada y desmenuzada por la cavilación...

Cuando brama la tempestad alrededor de la cabaña, pienso en «nuestra tempestad», o voy por el sendero tranquilo que bordea el Lahn, o me tomo un descanso soñando con la imagen de una joven que con un impermeable y un sombrero encasquetado sobre los ojos grandes y quietos entró por primera vez en mi despacho, y que, pudorosa y reservada, respondió con parquedad a todas las preguntas, y entonces traslado la imagen al último día del semestre y solo entonces sé que la vida es historia.

Guardo mi amor por ti.

Tuyo,

Martin\*

Inevitablemente, Arendt se rebela contra las restricciones de su amor prohibido y se queja de ser dejada de lado. Heidegger se declara culpable, pero intenta hacerle entender que necesita estar aislado para traba-

\* Todas las cartas se citan por la edición castellana, *Correspondencia 1925-1975, y otros documentos de los legados*, Herder, Barcelona, 2000. (N. de la T.)



jar en el proyecto que después se convertiría en *Ser y tiempo*. Entonces, en un «coup de force», Arendt decide dejar Marburgo a principios de 1926 y trasladarse a Heidelberg, donde podrá terminar sus estudios nada menos que con Karl Jaspers, un gesto que Heidegger aprobó. Casi seis meses después, la voluntad de Arendt flaqueó y volvió a escribirle, a lo que él respondió proponiéndole otro encuentro. Durante los dos años siguientes siguieron viéndose en hoteles de pequeñas ciudades y pueblos por los que él viajaba, eludiendo la posibilidad de ser descubiertos. Hubo más cartas, fotografías y poemas, así como sugerencias de Heidegger respecto de algunas lecturas (en especial Knut Hamsun).

En 1927 se publicó *Ser y tiempo*, con tal aceptación que al año siguiente su autor recibió una invitación para ocupar la cátedra de Husserl en Friburgo. En este punto, Arendt tomó una decisión que significaría una suerte de punto final, al anunciar lo que podemos leer en otra de sus cartas: «Te amo desde el primer día y tú lo sabes», escribe, y le asegura que el acto que anuncia protegerá su amor de la realidad de la situación. Un año más tarde se encerraría en un insensato matrimonio con Günther Stern, un antiguo alumno de Husserl, y se trasladaría con él a Frankfurt. No sabemos cómo reaccionó Heidegger ante estas noticias. Pero sabemos, gracias a una carta que Arendt le envió en 1930, que en una ocasión ella y Stern visitaron a Heidegger, y que este encuentro revivió muchas emociones dolorosas. «El mero hecho de verte reavivó en mí la convicción acerca de la continuidad más clara e importante de mi vida y (déjame decirlo, por favor) de la continuidad de nuestro amor.» No obstante, cuando por alguna razón Heidegger realizó un viaje en tren junto a Stern y no reconoció a Arendt, de pie en el andén, ella se sintió con el corazón destrozado. «Como siempre, para mí no hay nada más que resignación y espera, espera y más espera», escribe. Debería esperar otras dos decenios para volver a ver a Heidegger.

Durante los años siguientes, las vidas de los tres amigos y amantes se desarrollaron de manera independiente y sin incidentes destacables. En 1929, Hannah Arendt publicaría su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín*, bajo la dirección de Jaspers. En muchos aspectos, era un trabajo inspirado en su relación con Heidegger. Poco después

comenzó a trabajar en la biografía de Rahel Varnhagen, un libro que no vería la luz hasta el decenio de 1950.<sup>6</sup> Karl Jaspers escribió y publicó con frecuencia trabajos sobre psicología y religión o sobre Nietzsche, aunque con una ambición filosófica decreciente desde que recibiera la reseña de Heidegger. En cuando a Heidegger, en los últimos años de la república de Weimar su influencia y su poder intelectual alcanzarían el punto más alto. En 1929 fue invitado a Davos, Suiza, para debatir con el respetado filósofo neokantiano Ernst Cassirer, y a los ojos del público joven le infligió tal derrota que, de manera no oficial, la corona de pensador alemán por excelencia quedó desde entonces en su poder. Poco tiempo después, en 1930, la recibió de manera oficial, cuando el gobierno alemán le hizo el primero de dos ofrecimientos de una cátedra de filosofía en Berlín, la más prestigiosa del país, que él rechazó. Mientras ultimaba su plan de trabajo para escribir el segundo volumen de *Ser y tiempo*, Heidegger publicó diversos fragmentos de esta obra, comenzando por un trabajo fundamental y aún hoy esencial, *Kant y el problema de la metafísica*, que apareció en 1929. Y en sus conferencias continuaba profundizando cada vez más en «la cuestión del Ser».

Las cartas que Jaspers y Heidegger intercambiaron durante estos años reflejan una genuina amistad, aunque ahora un poco menos intensa, ya que los dos desarrollaban una intensa actividad docente. En su breve *Philosophische Autobiographie*, Jaspers describió sus sentimientos como una mezcla de admiración e inquieta preocupación:

A través de Heidegger veo en un contemporáneo ese «algo» que solo suele encontrarse en el pasado, y que es esencial para filosofar. [...] Veo su profundidad, aunque encuentro también algo más que me es imposible asir, algo difícil de aceptar. [...] A veces me parece que un demonio ha anidado dentro de él. A lo largo de los decenios ha crecido una tensión entre el afecto y la extrañeza, admiración ante sus habilidades y rechazo por sus incomprensibles locuras, la sensación de haber compar-

6. *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001; *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 1999.

tido la fundación del modo de filosofar y de hallar en él las huellas de una actitud completamente diferente respecto a mí.<sup>7</sup>

A pesar de sus dudas, Jaspers confiaba en el carácter de Heidegger y en lo que prometía su trabajo filosófico, al menos lo bastante como para animarlo a aprovechar ese momento de fama y tomar parte activa en las reformas de la universidad. En 1931 le escribió: «Parece que, a largo plazo, la filosofía de las universidades alemanas está en tus manos». Una aseveración que, evidentemente, Heidegger compartía.

Como ahora sabemos, Martin Heidegger dejó su despacho de la Selva Negra para convertirse en rector de la Universidad de Friburgo en abril de 1933, se unió al partido nazi en mayo y se mantuvo en esa posición hasta el mes de abril del año siguiente. Durante largo tiempo la versión del mismo Heidegger sobre este período fue generalmente aceptada; muchos estaban convencidos de que había aceptado el cargo a disgusto, que había tratado de limitar el daño causado a los estudiantes y protegido a judíos, que se había sentido aliviado al abandonar su cargo y, aún más importante, que había perdido pronto la ilusión por la renovación nacional a través del nazismo.

Pero durante los últimos veinte años se ha reunido información que permite establecer otra versión, muy bien documentada y de general aceptación, de lo que ocurrió en realidad.<sup>8</sup> Ahora se sabe que Heidegger apoyó manifiestamente a los nazis al menos hasta finales de 1931; que trabajó activamente para conseguir el cargo de rector; que una vez con-

7. *Philosophische Autobiographie*, Piper, Munich, 1984<sup>2</sup>, pp. 95 y 97-98. Jaspers escribió este breve volumen en 1953, pero desechó el capítulo dedicado a Heidegger, del que están tomadas estas citas, justo antes de su publicación. El capítulo fue incluido en la segunda edición.

8. Entre las muchas obras útiles dedicadas a este tema, véanse: Víctor Farias, *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, 1989; Hugo Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, Basic Books, 1993; Günther Neske y Emil Kettering, eds., *Martin Heidegger and National Socialism*, Paragon House, 1990; Richard Wölin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, MIT Press, 1993. Véanse también Thomas Sheehan, «Heidegger and the Nazis», *The New York Review of Books*, 16 de junio de 1988, y «A Normal Nazi», *The New York Review of Books*, 14 de enero de 1993.

seguido, se empeñó con todas sus fuerzas en «revolucionar» la universidad y que ofreció, por toda Alemania, conferencias de propaganda que siempre acababan con el preceptivo «Heil Hitler!».

Sus actitudes personales no fueron menos despreciables. Cortó la relación con todos sus colegas judíos, incluido su mentor Edmund Husserl (a comienzos de los años cuarenta llegó a quitar la dedicatoria a Husserl de *Ser y tiempo*, para reponerla más tarde casi en secreto). Utilizó también su creciente poder para denunciar, por motivos políticos y mediante cartas secretas enviadas a funcionarios nazis, a su colega y futuro premio Nobel de química Hermann Staudinger y a su antiguo alumno Eduard Baumgarten. Incluso tras haber renunciado a su cargo, Heidegger firmó solicitudes de apoyo a Hitler y presionó al régimen para que le permitiesen establecer una academia de filosofía en Berlín. En 1936, dos años después de su renuncia, Karl Löwith lo encontró en Roma, donde explicó a su antiguo alumno cómo ciertos conceptos de *Ser y tiempo* habían inspirado su compromiso político. Lucía la insignia nazi en la solapa.

Aunque se arrepentiría más tarde de su lentitud, Jaspers reaccionó casi letárgicamente ante el giro político de Heidegger, aun cuando Hannah Arendt lo había prevenido sobre su importancia. En 1933, ella escapó a París junto a su marido, donde ambos comenzaron a trabajar para varias organizaciones de ayuda a los judíos. Evidentemente, antes de irse, ella envió una incisiva carta a Heidegger, haciéndose eco de los rumores que indicaban que él alentaba abiertamente un furibundo antisemitismo y que había excluido a los estudiantes judíos de sus seminarios; rumores entonces inexactos pero proféticos.<sup>9</sup> Heidegger negó airadamente esos cargos, aunque pocos meses más tarde ocupaba el cargo de rector.

En condiciones precarias, Arendt pasó los siguientes siete años en Francia hasta que se vio forzada a huir otra vez, en esta ocasión a Estados Unidos. Llegó a Nueva York en 1941, mientras la guerra se exten-

9. Aunque Heidegger no excluía explícitamente a los estudiantes judíos, hacia 1934 se negaba a dirigir sus tesis y en su lugar los mandaba a un colega católico.

día por toda Europa, y finalmente perdió todo contacto tanto con Heidegger como con Jaspers. Pero Jaspers sí mantuvo contacto con Heidegger por un tiempo. En marzo de 1933, poco antes de que los nazis llegaran al poder, Heidegger visitó a Jaspers en Heidelberg y mantuvieron el encuentro en un terreno amistoso, escuchando grabaciones de canto gregoriano y hablando de filosofía. Cuando, de forma inevitable, la discusión se orientaba a la política, Heidegger se limitaba a decir: «Hay que comprometerse».

En mayo, entonces rector de la Universidad de Friburgo, Heidegger volvió de nuevo a Heidelberg, donde, ante los estudiantes, no dudó en pronunciar una encendida arenga a favor del proyecto de los nazis para la universidad. Con el ceño fruncido y las manos en los bolsillos, Jaspers estaba en primera fila. Más tarde, en casa de Jaspers, este intentó cuestionar la posición de su amigo, argumentando que Heidegger no podía estar de acuerdo con los nazis respecto de la cuestión judía. Heidegger le dijo: «Pero existe una peligrosa trama internacional de los judíos». Jaspers le respondió: «¿Cómo creer que un hombre tan poco preparado como Hitler podrá gobernar Alemania?». Heidegger contestó: «La cultura no importa. Mira sus maravillosas manos». Heidegger se retiró temprano y no volvieron a verse.

Jaspers estaba atónito. Nada de lo que Heidegger hubiera dicho hasta entonces lo había preparado para presenciar esta rápida alianza con el nazismo, y en su *Philosophische Autobiographie* se reprochó no haber conseguido apartar a su amigo de su «descarrilamiento». En los tres años siguientes continuó escribiendo ocasionalmente a Heidegger, durante y después de su rectorado. Poco antes de esa última visita a Jaspers, Heidegger ya había hecho público su infame discurso de toma de posesión del rectorado (*Rektoratsrede*), donde, de manera explícita, ponía su vocabulario técnico filosófico al servicio de la penetración nazi en las universidades. A pesar de su oscuridad, el texto se hizo enormemente popular (más tarde Karl Löwith contaría que, tras la lectura de su ejemplar, se había preguntado si el discurso abogaba por estudiar a los presocráticos o por alinearse con las tropas de asalto). Pero Jaspers aún intentaba encontrar buenas cosas que decir acerca de su contenido y escribía

a su autor: «Mi confianza en su filosofía, más firme desde nuestras conversaciones de principios de año, no ha sido destruida por la índole de este discurso, que es solo un reflejo de estos tiempos». Los dos amigos continuaron, aunque separados, intercambiando libros y notas hasta 1937, cuando Jaspers fue separado de su cargo y se vio limitado a la terrorífica realidad de sobrevivir, hasta el fin de la guerra, en su calidad de antinazi casado con una mujer judía e impedidos ambos de abandonar el país. Tanto Jaspers como su mujer llevaban siempre consigo cápsulas de veneno, por si acaso.

Heidegger ocupó el cargo de rector de la Universidad de Friburgo apenas un año. Pero su fatídica decisión de apoyar el nazismo planteó profundos problemas que marcaron a Jaspers y Arendt para el resto de sus vidas. Jaspers era su amigo, Arendt había sido su amante, y ambos admiraban a Heidegger porque consideraban que era el único pensador que había reavivado la genuina filosofía. Ahora debían preguntarse si su decisión política era solo el reflejo de un carácter débil, o si tenía su origen en lo que más tarde Arendt llamaría «su pensamiento apasionado». Si este era el caso, ¿no estaba contaminado también ese peculiar vínculo erótico-intelectual que la unía a él como pensador? ¿Estaban equivocados respecto de Heidegger, o también lo estaban en lo que concernía a la filosofía misma y a su relación con la realidad política?

Es difícil saber si Heidegger se hizo este mismo tipo de preguntas. Fuera de su experiencia como rector, no estaba habituado a asumir posiciones de forma pública, y sus escritos ya publicados (incluida su obra maestra de 1927, *Ser y tiempo*) no eran abiertamente políticos. De cualquier manera, tras la guerra, muchos de sus lectores —entre ellos Arendt y Jaspers— comenzaron a apreciar que el tratamiento que Heidegger daba en *Ser y tiempo* a temas existenciales fundamentales apuntaba a una forma de entender los temas políticos, incluso de actuar sobre ellos, desde una nueva perspectiva suprapolítica. Esta había sido la perspectiva desde la que Heidegger había visto, en el nazismo, el nacimiento de un mundo nuevo y mejor.

Uno de los términos centrales en su vocabulario filosófico es «mundo», concepto que había comenzado a desarrollar en *Ser y tiempo*. Allí

retrataba a los seres humanos como impelidos por el destino histórico hacia una esfera coherente de actividad, lenguaje y pensamiento. Esa esfera era lo que él llamaba «mundo». Un mundo que es el producto del destino, no de la naturaleza; surge de lo que más tarde Heidegger calificaría de misterioso «evento» mediante el cual el Ser (*Sein*) encuentra un lugar (un «ahí», *da*) donde descubrirse a sí mismo, un lugar habitado por seres humanos (*Dasein* o «Ser ahí»). El Ser no es una esfera trascendente que pueda ser alcanzada (si es que eso fuera posible) prescindiendo de la experiencia humana; para Heidegger, sea el Ser lo que sea, es perceptible en relación con los «mundos» humanos. Cada civilización o cultura es un «mundo». Existe el «mundo» occidental, pero también el «mundo» del carpintero o del campesino.

Sin embargo, los seres humanos habitan sus mundos dentro del horizonte del tiempo: heredan tradiciones del pasado, se proyectan a sí mismos hacia el futuro y mueren. Heidegger argumenta que si el Ser solo se manifiesta en mundos humanos moldeados por la temporalidad, también el Ser debe depender del tiempo. Eso significaría que el Ser no tiene otro sentido que la temporalidad: la revelación de las cosas en el tiempo.

Heidegger llega a esta conclusión en *Ser y tiempo* a través de un sutil y consecuente análisis de la condición temporal humana y de cómo el hombre intenta huir de ella. Según este punto de vista, el hombre tiene tendencia a perderse en su propio mundo y a olvidar su condición de mortal y, por extensión, la de su mundo. Se pierde en la multitud, («ellos»), se compromete en la palabrería inútil y se deja absorber por la rutina cotidiana; todo con tal de eludir la cuestión fundamental de su existencia y su responsabilidad. Somos criaturas no auténticas: «Cada uno es otro y nadie es quien es». Pero la autenticidad no es algo fácil de recuperar. Requiere una nueva «orientación», reivindica Heidegger, una confrontación con nuestra «finitud», un «auténtico ir-hacia-la-muerte». Esto supone hacer caso a la voz de la conciencia, mostrando «preocupación» por la manifestación del Ser. Y, sobre todo, requiere una nueva «decisión», que significa «liberarse a uno mismo del propio abandono en la masa del “ellos”».

La retórica de Heidegger acerca de la autenticidad y la decisión ha sido interpretada en diferentes sentidos. La interpretación canónica ve en *Ser y tiempo* una obra primordialmente ontológica, una indagación sobre la naturaleza de la existencia, y más allá una llamada a ser lo que somos: a asumir sin autoengaños la total responsabilidad de ser seres humanos y finitos. Otros han visto en ella una profunda hostilidad hacia el mundo moderno y el deseo de una nueva etapa histórica que surja de la propia resolución humana; en suma, la creación de un «mundo» más auténtico, atento a la llamada del Ser. Y si, como Heidegger a veces sostiene, los «mundos» son «unidades» culturales o incluso nacionales, *Ser y tiempo* puede transformarse en un programa de regeneración nacional. Esto es, precisamente, lo que Heidegger vería en el nacional-socialismo, pocos años después de que su trabajo fuera publicado.

Pero hay un problema en ambas interpretaciones. Se trata de un cambio en el pensamiento y la retórica de Heidegger, que comienza en los años treinta y continúa en sus escritos de posguerra. Al principio de este período, el filósofo pasó del análisis fenomenológico de la relación entre *Sein* y *Dasein*, desde el punto de vista de la existencia humana, a una nueva perspectiva que él denomina el «punto de vista del Ser mismo», sea esto lo que sea. Empezó entonces a referirse al Ser como a una divinidad que se revela ante el hombre en un lenguaje mitopoético e idiosincrásico, inspirado en Hölderlin. Dirimir si este cambio habla de una transformación de la mentalidad de Heidegger o simplemente de una segunda parte complementaria de la tarea de su vida (como él mismo afirmaba) es una cuestión muy importante. Y además hace difícil decidir si existe algún tipo de enseñanza política que Heidegger intentase transmitir a través de su filosofía y en el modo en que él mismo terminó visualizando su propia y decidida participación en la historia contemporánea.

Una vez efectuado este cambio, Heidegger dejó de referirse a la decisión y la autenticidad, abogó por «dejar ser al Ser» y por una actitud de *Gelassenheit*, o «serena renuncia», según las palabras de Meister Eckhart. Con el tiempo, no se mostraría como impulsor de la decisión existencial y de la autoafirmación, sino, por el contrario, como el más



profundo crítico del «nihilismo» occidental que vino a sancionar tal tendencia y que generó el fascismo, el comunismo, la democracia moderna y la tecnología, fenómenos todos ellos que Heidegger consideraba nihilistas.

Sin embargo, también su *Gelassenheit* posee un insistente y apasionado tono nihilista. Heidegger nunca dejó de describir al hombre moderno como quien vive al borde del precipicio, obligado a caer en el olvido absoluto del Ser o en un nuevo «mundo» en el que el sentido del Ser pueda ser otra vez desvelado; el hombre moderno debe moverse o será impulsado por alguna fuerza histórica más poderosa que él. En sus manuscritos del decenio de 1930, que ahora están apareciendo en sus obras completas en alemán, otorga gran importancia a «la preparación para la llegada del último dios». En algunos de ellos encontramos desdeñosas referencias a la ciega autoafirmación de los nazis y a sus débiles intentos de construir una «filosofía popular», aunque Heidegger únicamente parece intentar hacerlo mejor que los nazis. No hay ningún pueblo que pueda fundar una filosofía, escribe en cierto momento, pero «la filosofía de un pueblo es lo que lo transforma en el pueblo de una filosofía». ¿Apuntaba la suya a generar exactamente esto?

Ante la lectura del último Heidegger no se puede escapar de la sensación de que, a pesar de su experiencia, nunca fue capaz de afrontar la cuestión del vínculo entre la filosofía y la política, entre la pasión filosófica y la pasión política. Para él, este no era el problema: se engañó, lisa y llanamente, al considerar que la decisión de los nazis de fundar una nueva nación era compatible con su personal y elevado propósito de refundar la total tradición del pensamiento occidental y, de esta manera, la existencia misma de Occidente. Heidegger se consideraba a sí mismo una víctima del nazismo. De ahí su asombroso comentario a Ernst Jünger: él, Heidegger, solo podría disculparse por su pasado nazi si Hitler pudiera volver para disculparse con él.

Finalmente, Heidegger decidió que los propios nazis habían destruido la «fuerza y la grandeza interior» del nacionalsocialismo y que, al no haber seguido el rumbo trazado por él, habían privado a los alemanes de su encuentro con el destino. Ahora todo estaba perdido: el Ser se

había retirado y ya no había dónde encontrarlo. Todo lo que quedaba eran los restos esparcidos del vacío espiritual de la tecnología y la política modernas. En tales circunstancias, el genuino pensador no podía sino encerrarse en su estudio, volver a pensar claramente y aguardar, con serena expectación, la llegada de una nueva y mesiánica época del Ser. Según su famosa afirmación, en su entrevista con *Der Spiegel* en los años sesenta: «Ahora solo un dios podrá salvarnos».

Heidegger era un hombre quebrado hacia el fin de la guerra, e incluso pasó una temporada en un sanatorio para recuperar fuerzas. En 1945, los franceses ocuparon Friburgo, amenazaron con quitarle su biblioteca y llamarlo ante una comisión de desnazificación que finalmente decidió apartarlo de la enseñanza y, temporalmente, privarlo de su pensión. En un vano intento de salvarse, Heidegger buscó el apoyo de su amigo Karl Jaspers, de quien esperaba que intercediera a su favor.

Jaspers había reflexionado acerca del caso Heidegger y ahora estaba preparado para ofrecer un juicio sobrio y moralmente certero sobre él. En su defensa diría que, en los años veinte, Heidegger no había sido antisemita, y que, en ese sentido, su comportamiento posterior poco importaba (hoy sabemos que esto no era del todo correcto).<sup>10</sup> También intentaría explicar que el intelectualizado nazismo de Heidegger poco tenía que ver con el real; Heidegger era un hombre apolítico, escribía Jaspers, era como un niño que hubiese metido el dedo en la rueda de la historia. No obstante, Jaspers seguía observando que, aunque Heidegger «quizá fuera», por su rigor, «el más destacado de los filósofos alemanes contemporáneos» y que, por lo tanto, se le debería permitir escribir y publicar, la práctica de la enseñanza era otro asunto. «La forma de pensar de Heidegger —concluía Jaspers—, que a mí me parece esencialmente carente de libertad, dictatorial e inútil para la comunicación, puede aún hoy tener efectos desastro-

10. Diez años más tarde apareció una carta de 1929 en la que Heidegger afirmaba que los alemanes necesitaban más académicos enraizados en la «tierra» y se quejaba de la «judaización» de la vida intelectual. Esta carta se pronunciaba en defensa del infortunado Eduard Baumgarten, contra quien Heidegger se volvería más tarde. Véase Ulrich Sieg, «Die Verjudung des deutschen Geistes», *Die Zeit*, 22 de diciembre de 1989, p. 50.

sos en el sentido pedagógico, [sobre todo porque] tanto su manera de hablar como sus acciones guardan cierta afinidad con las características del nacionalsocialismo.» La comisión siguió el consejo de Jaspers e inhabilitó a Heidegger para la enseñanza hasta 1950.

Esto no quiere decir que Jaspers haya estado dispuesto a lavarse las manos respecto de su amigo. Por el contrario, también expresó a la comisión que confiaba en que Heidegger podría experimentar un «auténtico renacimiento» en el futuro. En ese momento Jaspers estaba convencido de que los fallos no provenían de la filosofía de Heidegger, sino que correspondían a un *Luftmensch* débil y que, si fuese capaz de entender sus responsabilidades, el Heidegger filósofo podría ser salvado. El motivo de la redención cristiana también aparece en las cartas de Jaspers a Arendt, en las que reflexiona sobre el hecho de que Heidegger «posee el saber acerca de algo que difícilmente alguien más es hoy capaz de captar, aunque su “alma impura” necesitaría sufrir una completa revolución». Arendt era un poco más escéptica con respecto a los mitos de conversión, pero coincidía en que Heidegger vivía «con una profundidad y una pasión difíciles de olvidar».

En su *Philosophische Autobiographie* y en sus *Notas sobre Martin Heidegger*, Jaspers habla de su sentimiento de culpabilidad personal por haber sido incapaz de prevenir a su amigo del error cometido en 1933. Después de la guerra, Jaspers buscó un acercamiento genuino y moralmente defendible, que pudiera salvar aquello que de valor filosófico aún pudiese quedar en la figura de su amigo. Pero ¿cómo? La ocasión se presentó en 1948, cuando Jaspers se trasladó a Basilea, Suiza, donde pasaría el resto de su vida. En marzo de ese año escribió una carta a Heidegger, pero no llegó a enviársela. En febrero del año siguiente escribió otra: «He esperado mucho tiempo para escribirle —comenzaba— y hoy, un domingo por la mañana, finalmente he seguido el impulso». Jaspers es totalmente sincero y le confiesa que el momento en que se había enterado de la denuncia secreta de Heidegger contra su propio discípulo Eduard Baumgarten había sido «una de las experiencias más decisivas de mi vida». También le informaba, sin disculparse por su contenido, de su carta de 1945 a la comisión de desnazificación.

Nada de lo que había pasado se podía olvidar, escribía, aunque seguía preguntándose si era posible algún tipo de relación filosófica o incluso personal, puesto que «sea la filosofía lo que sea, supone siempre una unión de origen y propósito». Y concluía: «Lo saludo desde un pasado distante, al otro lado de un abismo de tiempo, aferrándome a eso que una vez existió y que no puede haberse reducido a nada». Heidegger respondió con gratitud a esta expresión de camaradería filosófica, y durante el año siguiente su correspondencia fue muy intensa, así como el intercambio de escritos, que reflejan enfoques radicalmente diferentes respecto del pensamiento filosófico.

El asunto del nazismo se evitaba por completo, hasta que Heidegger lo abordó en marzo de 1950, cuando trató de explicar por qué había dejado de ver a la familia Jaspers después de 1933. «Mi silencio no se debía a que ella fuera judía —declaró—, sino simplemente a que me sentía avergonzado.» A Jaspers lo emocionó esta expresión de vergüenza, que tomó como prometedor signo de arrepentimiento, y le respondió que para él, en esos oscuros años, Heidegger había sido como un niño incapaz de entender lo que hacía. El asunto quizá hubiera quedado allí si Heidegger no hubiera optado por responder con cínicas autojustificaciones e irresponsables especulaciones políticas. Se aferró a la imagen de sí mismo como un niño inocente y admitió que en los años treinta, cuando judíos e izquierdistas eran amenazados, habían sido mucho más perspicaces que él. Pero ahora le tocaba sufrir a Alemania, se lamentaba Heidegger, y nadie más que él parecía preocuparse. Estaba cercada de enemigos por todas partes, con Stalin al frente, aunque el «pueblo» prefería no enterarse. El hombre moderno había centrado sus esperanzas en la política, que había muerto y cuyo lugar era ocupado ahora por el cálculo económico y la técnica. Todo lo que podemos esperar, concluía Heidegger, es el estallido de un «advenimiento» desconocido que surja de la nueva condición de los alemanes sin «patria» (*Heimatlosigkeit*).

Jaspers esperó dos años para responder a esta extraña diatriba, que lo llevó a concluir que Heidegger era irredimible, como hombre y como pensador. Para él, no era en absoluto el modelo de lo que un filósofo debía ser, sino un antifilósofo demoníaco, consumido por peligrosas

fantasías. Así pues, interpeló apasionadamente al hombre que una vez había apreciado:

Una filosofía que piensa y pronuncia frases como las de su carta, que evoca la visión de algo monstruoso, ¿no es acaso la preparación de otra victoria del totalitarismo, puesto que se separa de la realidad? ¿No es la misma filosofía que circulaba antes de 1933 y que posibilitó el apoyo a Hitler? ¿Está pasando aquí algo parecido? [...]

¿Puede desaparecer algún día lo político, que usted considera fuera de juego? ¿No ha cambiado sus formas y sus métodos? ¿No sería necesario que reconociéramos el proceso?

Después se refiere a la esperanza de Heidegger acerca de un «advenimiento»:

Mi horror aumentó cuando leí esto; hasta donde soy capaz de comprenderlo, se trata solo de pura ensoñación, como toda esa que —siempre en el momento histórico «correcto»— nos engañó durante los últimos quince años. ¿Usted realmente quiere proponerse como profeta que nos revela lo sobrenatural venido de fuentes ocultas, como filósofo que se deja alejar de la realidad?

Heidegger jamás respondió a una sola de estas preguntas. En el decenio siguiente, ambos se enviaron notas de felicitación por sus aniversarios o por navidades, pero la amistad estaba rota.

A medida que este vínculo se desintegraba, y para sorpresa de Jaspers, Heidegger comenzaba a desarrollar una nueva relación con Hannah Arendt. En 1946, Arendt había publicado en *Partisan Review* un artículo titulado «What Is Existential Philosophy?», donde afirmaba que la filosofía de Heidegger era una ininteligible forma de «superstición». En cuanto a su nazismo, Arendt rechazaba atribuirlo a una simple debilidad de carácter, y prefería echar la culpa a su incorregible romanticismo, «una lascivia espiritual que parece ser consecuencia de una combinación de desesperación y delirios de grandeza». Aunque Jaspers le contó que Heidegger, como rector, no había prohibido la cátedra de

Husserl en la universidad, según Arendt había informado, ella siguió sosteniendo (equivocándose otra vez) que Heidegger había firmado una orden a tal efecto. Y, en consonancia con esta afirmación, se reafirmó en observar que, aunque «esa firma prácticamente» había matado a Husserl, ella no podía «considerar a Heidegger como un asesino potencial».<sup>11</sup> Ella lo veía como un libro cerrado.

Poco antes de la publicación, en 1951, de su monumental *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había realizado un extenso viaje por Europa, incluida Alemania, comisionada por la Agencia para la Reconstrucción Cultural Judía. Durante todos estos meses había visitado con frecuencia a su querido profesor Jaspers, al que no había visto en diecisiete años. En Basilea, él le mostró su correspondencia con Heidegger y ella le confesó su *affaire* juvenil con él. Para alivio de Arendt, Jaspers respondió con una broma: «Oh, pero eso es muy interesante». Después, ambos pudieron hablar del hombre que los dos habían amado, cada uno a su manera.

Como un golpe del destino, en febrero de 1950 su cometido en Europa llevó a Arendt a Friburgo. Llegó a su hotel, deshizo la maleta e inmediatamente envió una nota a Heidegger, anunciándole su llegada. Heidegger, conmovido, escribió una inmediata respuesta invitándola a visitarlo, y después fue él mismo a entregarla. Cuando llegó al hotel y supo que Arendt estaba allí, pidió que lo anunciaran. Esta fue la reacción de ella, según narra en la carta que le envió dos días más tarde:

Esta tarde y esta mañana han sido la confirmación de una vida entera. [...] Cuando el botones anunció su nombre [...] fue como si de repente el tiempo se detuviese. La fuerza de mi impulso, después de que [Hugo] Friedrich me diera su dirección, me salvó, misericordiosamente, de cometer la única cosa de verdad imperdonable, desleal y torpe de mi vida. [...] De haberlo hecho, hubiera respondido solo al orgullo, es decir, a la loca, pura y crasa estupidez.

11. En realidad, fue el predecesor de Heidegger quien firmó el decreto, que a continuación fue revocado por el gobierno durante la etapa de Heidegger como rector. Véase Ott, *op. cit.*, pp. 176-177.

De modo que lo que he hecho solo puede haber sido por orgullo, esto es, por una pura, plena, loca estupidez. No por otra razón.

¿Cómo puede ese primer encuentro después de diecisiete años haber sido la confirmación de una vida? ¿Qué clase de vida? Elżbieta Ettinger quiere convencernos de que Arendt estaba hechizada por el hombre que la había desflorado y de que allí encontraba la confirmación de su juvenil apego romántico. Pero a su segundo marido, Heinrich Blücher, Arendt le escribió que «Realmente pudimos hablar, me pareció a mí, por primera vez en nuestras vidas», con lo que confirma la existencia de un vínculo más profundo tanto de palabra como de pensamiento.

Los primeros encuentros no fueron fáciles, sobre todo porque Elfride, la esposa de Heidegger, quien para entonces estaba al corriente de la relación, profesaba por Arendt un intenso y comprensible rencor. Pronto, sin embargo, cartas, regalos y poemas empezaron a cruzar el Atlántico, como si los antiguos amantes intentaran establecer una relación sobre nuevas bases, en presencia de una tercera persona, recelosa y poco amigable. En el siguiente año, Heidegger se volvió extrañamente prolijo y envió a Arendt diecisiete cartas y treinta y dos poemas, con títulos como «Tú», «La mujer de lejos», «Muerte», «Noviembre de 1924» (la fecha de su primer encuentro) y «Veinticinco años» (el período transcurrido desde el inicio de la relación). También expresaba con franqueza su apocalíptica visión de ese mundo de posguerra que lo llevó a la ruptura con Jaspers. Proclamaba haber descubierto las fuentes de la catástrofe alemana a mediados de los años treinta y haber incorporado estos descubrimientos en sus trabajos sobre Parménides y Heráclito. Ahora esperaba una guerra civil que llevara a Alemania y a Europa a su fin. «El mundo se vuelve despreciable —escribió en 1952— [...] y la esencia de la historia más misteriosa que nunca. [...] Solo queda la resignación. Aun así, a pesar del crecimiento de todo tipo de amenazas externas, veo la llegada de nuevos y, mejor aún, viejos “secretos”.»

Puesto que no disponemos de las cartas de Arendt a Heidegger, no sabemos cómo respondió ella a este alud. Parece haber comentado con

pesar a Jaspers tanto su dificultad para ser verdaderamente abierta en sus cartas a Heidegger como el hecho de que no existía coincidencia posible en el tema esencial: el período nazi. Jaspers coincidía y explicaba que Heidegger «realmente no lo sabe y está en una posición en la que difícilmente puede descubrir qué clase de demonio lo condujo a hacer lo que hizo». Era evidente que Heidegger esperaba que Arendt pudiera facilitar un encuentro entre él y Jaspers («usted es la real “y” entre Jaspers y Heidegger»), pero fue imposible. (De hecho, Arendt escribió a su marido que Jaspers le había enviado un ultimátum, exigiéndole que interrumpiese su contacto con Heidegger, pero que ella se había negado a hacerlo.)

A medida que avanzaban los años cincuenta, la reputación filosófica de Heidegger comenzó a brillar otra vez, sobre todo en la medida en que en sus nuevas obras quedaba patente su giro filosófico. Hasta mediados de ese decenio, Arendt continuó visitando a Heidegger cada vez que viajaba a Europa, le envió regalos e incluso intervino para hacer posible la traducción al inglés de *Ser y tiempo*. Pero la intensidad de sus encuentros comenzó a disminuir, quizá porque Heidegger ya no la necesitaba, o tal vez porque ella se sentía demasiado inhibida por todo lo que había quedado silenciado. No obstante, nunca perdió de vista su deuda intelectual con Heidegger, lo que se hizo cada vez más visible en sus trabajos de madurez. En 1960, cuando su obra de mayor calado filosófico, *La condición humana*, apareció en alemán como *Vita Activa*, ella dispuso que se lo mandaran a Heidegger con la siguiente nota:

Verá usted que este libro no lleva ninguna dedicatoria. Si las cosas hubiesen resultado claras entre nosotros (digo entre nosotros, no con usted o conmigo), yo hubiese debido preguntarme si tenía que dedicárselo a usted. Surgió directamente de nuestros días iniciales de Friburgo y, en ese aspecto, le debe todo. De acuerdo al estado actual de las cosas, esto podría parecer imposible; sin embargo, quería al menos decirle, de alguna manera, cómo es realmente todo.

Después esbozó la siguiente dedicatoria, en una página aparte, y la colocó en sus archivos:



*Re Vita Activa*

*La dedicatoria de este libro ha quedado fuera.*

*Cómo dedicárselo a usted,*

*al más firme,*

*a quien he permanecido fiel*

*e infiel*

*y siempre enamorada.*

Heidegger nunca respondió a *La condición humana*, y su silencio hirió profundamente a Arendt. Según escribiría más tarde a Jaspers, fue como si él la castigara por haberse impuesto como pensadora, y probablemente estuviera en lo cierto. Pero el silencio del maestro se hace más comprensible si se atiende a qué es lo que ella pretendía alcanzar en esta obra. Es muy probable que Heidegger la entendiera como una declaración de independencia respecto de aspectos centrales de su pensamiento, muy especialmente en lo que atañe a su silencio acerca de la relación entre la filosofía y la política. Al defender la dignidad de la *vita activa* pública, ante los arrogantes postulados de la *vita contemplativa* privada, Arendt trataba de establecer límites claros entre la filosofía pura y el pensamiento político, que demandaba su propio vocabulario y obedecía sus propias reglas.

En 1964, cuando Arendt fue presentada como «filósofa» en un programa de la televisión alemana, interrumpió al entrevistador y dijo: «Lo siento, pero debo protestar. No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si es que se puede hablar de ella como tal, es la teoría política. Nunca me he sentido una filósofa, ni nunca he creído que fuera a ser aceptada en el círculo de los filósofos». No se trataba de falsa modestia; ella había llegado a la conclusión de que existe una ineludible tensión entre la vida filosófica y la política, y deseaba examinar esta última «con los ojos no enturbiados por la filosofía».

Cuando se le insistió en este punto, explicó que, en general, los intelectuales tienen problemas para pensar con claridad sobre la política, porque ven ideas en acción en todo. Refiriéndose a los intelectuales alemanes durante los años treinta, dijo a su entrevistador que habían «inventado ideas respecto a Hitler, y en parte cosas terriblemente in-

teresantes! ¡Cosas por completo interesantes y fascinantes! ¡Cosas muy por encima del nivel medio! Lo encuentro grotesco». Y cuando añadió que muchos pensadores habían quedado «atrapados en sus propias ideas», era evidente que estaba pensando en Heidegger. De hecho, en sus notas personales, escribió en cierta ocasión una fábula breve, titulada «Heidegger el zorro», donde lo describía como una criatura digna de compasión, atrapada en la madriguera de sus ideas, convencida de que la madriguera era el mundo entero:

Una vez, hace mucho tiempo, existía un zorro tan carente de astucia que no solo caía prisionero en todas las trampas, sino que no podía ver la diferencia entre una trampa y lo que no lo era. [...] Construyó una trampa como madriguera. [...] «Tantos me visitan en mi trampa que me convertiré en el mejor de todos los zorros.» Y en esto también hay algo de verdad: nadie conoce mejor la naturaleza de las trampas que quien pasa toda su vida en una trampa.

Heidegger permaneció en su madriguera otros cinco años, hasta que se dignó comunicarse con Arendt, para lo cual le envió una nota de respuesta a la suya de felicitación por su setenta y cinco cumpleaños. En ella le rendía un ambiguo elogio al declarar que, «a pesar de sus últimas publicaciones», la seguía considerando fiel a la llamada de la filosofía. Pero el hielo se rompió de manera definitiva en 1967, cuando Arendt fue a Friburgo a ofrecer una conferencia y descubrió, para su sorpresa, que Heidegger estaba de pie en el fondo de la sala. Comenzó entonces su intervención dándole la bienvenida ante la numerosa (y presumiblemente hostil) audiencia, detalle que conmovió a Heidegger. Desde ese momento hasta la repentina muerte de Arendt en 1975, mantuvieron una relación amistosa. Ella retomó sus peregrinaciones anuales a Friburgo, dando largos paseos con su viejo profesor, discutiendo con él sobre la naturaleza del lenguaje y trabajando de forma intensiva en la traducción de sus escritos al inglés. En esos últimos ocho años las cartas se volvieron más filosóficas y románticas y reflejaron un nuevo sentimiento de respeto mutuo.

A diferencia de Jaspers, Arendt nunca se enfrentó a Heidegger de manera directa en cuestiones políticas y pasó por alto sus ocasionales comentarios sobre la política. Se concentraba, en cambio, en el Heidegger filósofo; elogiaba su genio interpretativo («nadie lee o ha leído nunca como usted lo hace») y su ambición filosófica («al pensar el fin de la metafísica y de la filosofía ha creado un auténtico espacio de pensamiento»).

A partir de la lectura de la última etapa de la correspondencia, la profesora Ettinger retrata a Arendt como una tonta esclavizada que desperdiciaba su valioso tiempo en la traducción de las obras del maestro y en los trámites para que pudiese vender sus manuscritos. Ettinger también menciona el homenaje de Arendt de 1969, «Martin Heidegger at Eighty», como una prueba del «extraordinario esfuerzo que hizo ella para minimizar y justificar la contribución y el apoyo de Heidegger al Tercer Reich». La idea de que Hannah Arendt quisiera justificar el nazismo de alguien es absurda. No obstante, es cierto que en ese ensayo se abstuvo de hacer referencia a la etapa de Heidegger como rector y a sus posteriores autojustificaciones limitando esas menciones a una mera nota al final del texto. Lo cual plantea una pregunta legítima: ¿por qué?

Arendt solía citar con frecuencia un epigrama de Rahel Varnhagen, que, refiriéndose al historiador conservador Friedrich von Gentz, había observado: «Se aferra a lo falso con la pasión que se experimenta por la verdad». Así es exactamente como ella llegó a ver a Heidegger, cuya pasión intelectual amaba, pero del que conocía bien su incapacidad para distinguir la verdad evidente de la falsedad evidente. Ella sabía que, desde el punto de vista político, Heidegger era peligroso, pero parecía creer que este rasgo se alimentaba con el mismo combustible que nutría la pasión que también había inspirado su pensamiento filosófico. El problema de Heidegger fue el de todos los grandes filósofos, ni más ni menos. Su pensamiento debe ser a la vez cultivado y protegido del mundo, pero también se debe mantener a distancia de los asuntos políticos, que son, en propiedad, la preocupación de los otros: los ciudadanos, los estadistas, los hombres de acción.

En 1969, cuarenta y cinco años después de aquel momento en que había empezado su curso sobre *El sofista* con el profesor Heidegger, Arendt prefirió recordar qué significaba haber conocido a un ser humano que vivía por la «pasión del pensamiento», alguien cuya obsesión por una sola idea había dejado tras de sí «algo perfecto». Sin minimizar el significado de la terrible decisión de Heidegger, llegó a verlo como una suerte de «deformación profesional», una «atracción por lo tiránico» que habita la filosofía desde su origen. En su inconcluso *La vida del espíritu* medita todavía extensamente sobre este problema, intentando resolverlo mediante la distinción entre pensamiento, voluntad y juicio. Hasta el último día de su vida, Hannah Arendt se esforzó por resolver el problema.

Al volver Heidegger a la enseñanza, tras su aventura como rector del régimen nazi, uno de sus colegas le había espetado la famosa ironía: «¿De vuelta de Siracusa?». Por supuesto, esta hace referencia a las tres expediciones de Platón a Sicilia, en su intento de devolver al joven dictador Dionisio a la filosofía y la justicia. La educación falló, Dionisio se convirtió en un tirano y Platón apenas pudo salvar la vida. El paralelismo se ha utilizado a veces en obras sobre Heidegger para mostrar que su tragicómico error había consistido en suponer que la filosofía podía guiar la política; en especial, la política del nacionalsocialismo. Al analizar la índole de la tiranía en algunos diálogos, en especial en *La república*, Platón entrevé también esta posibilidad.

Una consecuencia práctica, a menudo deducida de *La república*, es que cuando un filósofo intenta convertirse en gobernante, su pensamiento está corrompido, o lo está su política, o lo están los dos. Por lo tanto, lo único sensato es separarlos, dejar que, en una suerte de cuarentena, los filósofos cultiven apasionadamente sus jardines, allí donde no puedan causar ningún daño. Esta es una solución política del problema de la filosofía y la política, un problema que Hannah Arendt ya avanzaba, con bastante éxito, en sus escritos estadounidenses. Tal posición permitió a Arendt seguir siendo leal tanto a la filosofía de Heidegger como a la decencia política.

Otra cuestión es que esta posición sea defendible. Tradicionalmente, existen dos clases de objeciones, ambas inspiradas en Platón, a la

noción de que la filosofía y la política puedan separarse, una en nombre de la política, otra en nombre de la filosofía. Aquellos que cultivan la decencia política considerarán interesante la posibilidad de que sean alejados los que adolecen de inclinaciones despóticas. Pero si los filósofos se llevan consigo el uso de la razón, ¿qué otra norma podría reemplazarla? ¿Quién o qué puede plantarse frente a la tiranía? Esta pregunta está entre nosotros desde *La república*, donde se expone el declive y la caída de una ciudad imaginaria que ha dado la espalda a la filosofía. Hannah Arendt intentó soslayar ese peligro a su manera, no del todo convincente, pero apelando en diferentes ocasiones a la tradición, al sentido del Estado, a la virtud cívica y, por último, a la facultad del juicio, como frenos al impulso tiranizante.

La segunda objeción tiene que ver con la vocación misma de la filosofía. Las imágenes platónicas del filósofo apasionado en busca de la belleza de las Ideas, o de la educación filosófica como dolorosa salida de una cueva oscura a la luz del sol, refleja en parte la pulsión que lleva a una vida filosófica, pero no necesariamente a cómo debería ser vivida. En el *Fedro* y en *El banquete* Platón indica que el amante de la filosofía debe ser casto y moderado si quiere sublimar la pulsión erótica y sacar provecho de ella. De la misma manera, en *La república*, el mito de la caverna culmina cuando el filósofo es obligado a abandonar la luz del sol y a volver a la caverna para ayudar a sus congéneres. La enseñanza de Platón supone que, para alcanzar sus objetivos, la filosofía debe agregar, a su conocimiento de las Ideas, el saber acerca de la esfera de sombras de la vida pública, donde las pasiones y la ignorancia de los seres humanos oscurecen las Ideas. Y si su fin es iluminar la oscuridad, no acrecentarla, la filosofía debe comenzar por domeñar sus propias pasiones.

La página más conmovedora de Karl Jaspers en sus *Notas sobre Martin Heidegger* está dirigida directamente al maestro: «¡Yo le imploro, si alguna vez compartimos algo que podríamos llamar impulsos filosóficos, que asuma la responsabilidad de su propio don! ¡Póngalo al servicio de la razón, de la realidad, del valor y las posibilidades del ser humano, en lugar de ponerlo al servicio de la magia!». Jaspers se sentía traicionado por

Heidegger, como ser humano, como alemán y como amigo, pero especialmente como filósofo. Creía que compartían, desde los años primeros de su amistad, la convicción de que la filosofía era una manera de sacar la propia existencia de la cárcel de los lugares comunes y de asumir la responsabilidad de ello. Después vio a un nuevo tirano apoderarse del alma de su amigo: ese tirano era esa pasión irracional que lo llevó a apoyar al peor de los dictadores y que lo sometió también al dictado de una suerte de hechizo intelectual. Al no querer abandonar a Heidegger al aislamiento de su jardín, Jaspers mostró por su antiguo amigo más preocupación que Hannah Arendt, y, por tanto, un amor más profundo por la vocación de la filosofía. Al menos, el caso de Heidegger le dejó una enseñanza muy platónica: con eros comienzan las responsabilidades.

## Carl Schmitt

Carl Schmitt nació en Plettenburg, una pequeña ciudad de Westfalia, y en ella murió en 1985, a la edad de noventa y seis años. Casi desconocido en Estados Unidos, en cambio se lo considera hoy, en la mayoría de los países de Europa y especialmente en Alemania, uno de los más significativos teóricos políticos del siglo xx. Sus libros, el más importante de los cuales fue escrito durante los años de la república de Weimar, se continúan editando en varias lenguas y son objeto de un intenso debate académico. Ni siquiera el paulatino conocimiento de las circunstancias que rodearon la activa colaboración de Schmitt con el régimen nazi ha disminuido el interés por el hombre y sus escritos.

La historia de esta colaboración es inquietante. El 1 de mayo de 1933, mientras era profesor de derecho en la Universidad de Colonia, Schmitt se afilió al partido nazi. A pesar de que no estaba en la vanguardia del movimiento, según testimonia su número de afiliación al partido (2.098.860), su decisión no fue sorprendente. Durante el decenio precedente se convirtió en un destacado jurista y político antiliberal y en un tenaz crítico del Tratado de Versalles y de la Constitución de la república de Weimar. A lo largo del decenio de 1920, mientras la democracia parlamentaria alemana se desintegraba a causa de las tensiones entre el extremismo político de la derecha y de la izquierda, Schmitt abogaba por un régimen dictatorial transitorio bajo la presidencia del Reich, que, a su juicio, era legal en el marco de los poderes de emergencia garantizados por el artículo 48 de la Constitución de Weimar.

Por último, cuando en 1932 el gobierno alemán invocó finalmente el artículo 48 y designó a un comisario del Reich para el Estado de Prusia,

con la intención de frenar el creciente poder de los socialdemócratas, Schmitt defendió el nombramiento antes de que lo hiciera el Tribunal Constitucional del Estado. Aunque perdió el caso, sus argumentos a favor de un gobierno de emergencia impresionaron tanto a los jerarcas nazis que tras su llegada al poder, unos meses más tarde, lo invitaron a ser uno de los consejeros jurídicos del régimen. Schmitt aceptó, y en pocos meses los periódicos ya lo llamaban *Kronjuristen*, «jurista de la corona», del Tercer Reich.

Al igual que otros intelectuales alemanes, incluidos Martin Heidegger, Ernst Jünger y Gottfried Benn, Schmitt apoyó públicamente el partido nazi desde los primeros días del Tercer Reich. Pero, tal como muestra Andreas Koenen en su minucioso libro sobre el «caso» Schmitt, fue más lejos que sus colegas, transformándose en un comprometido defensor oficial del régimen nazi.<sup>1</sup> Bajo el patrocinio de Hermann Göring, fue nombrado miembro del Consejo de Estado prusiano, le fue otorgada una cátedra en la Universidad de Berlín y editaba una influyente revista jurídica. Obviamente, los nazis esperaban que Schmitt confriera respetabilidad jurídica a las acciones de Hitler, y no se equivocaron. Poco después de afiliarse al partido, escribió panfletos defendiendo los principios del Führer, la primacía del partido nazi y el racismo, con el fundamento de que «todo derecho es el derecho de un *Volk* [pueblo] específico». En junio de 1934, después de la «noche de los cuchillos largos», cuando Hitler hizo ejecutar a Ernst Röhm y a sus adversarios de las SA (entre ellos un íntimo amigo de Schmitt), publicó un artículo tan influyente como infame en el que argumentaba que la acción de Hitler «era en sí misma un acto de la más alta justicia».

Schmitt llegó a su nadir moral en su colaboración con los nazis en octubre de 1936, cuando habló en una conferencia de la «jurisprudencia alemana en la lucha contra el espíritu judío».<sup>2</sup> En ella llamaba a

1. Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum «Kronjuristen» des Dritten Reiches*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

2. Estas notas, nunca reeditadas por razones evidentes, aparecen en la publicación jurídica que Schmitt editaba: *Deutsche Juristen Zeitung*, 15 de octubre de 1936, pp. 1.193-1.199.



purgar las obras judías de las librerías y animaba a sus colegas a eludir las citas de los autores judíos o, cuando fuera ineludible, a identificarlos como tales. «Para nosotros, un autor judío no tiene autoridad.» Tras advertir a sus colegas que la renombrada «agudeza lógica» de los judíos era «un arma que apunta contra nosotros», concluía citando unas palabras de Hitler: «Al rechazar a los judíos, luchó por la obra del Señor».

De hecho, el discurso de Schmitt era un intento de protegerse de sus enemigos en el gobierno en un momento en que los nazis más virulentos y radicales depuraban a los sospechosos de laxitud ideológica. Al igual que Heidegger, en el mismo período, Schmitt preparaba sus clases vigilado por las SS y en ocasiones fue atacado públicamente por otros juristas nazis rivales. Entre 1939 y 1941, en un último y desesperado intento por recuperar su influencia, propuso la teoría de lo que él llamaba *Grossraum* o esfera de influencia geográfica.<sup>3</sup> Aunque se apoyaba en el precedente de la doctrina Monroe y sostenía que con esta noción se podía preservar la paz en una época de democracia de masas y de guerra mecanizada, se trataba de un evidente intento de justificar las ambiciones imperialistas de Hitler para el Tercer Reich. (Más tarde Schmitt sostendría que había sido una tentativa de modificar y reconducir tales ambiciones.) Pero su pugna por salvar su reputación dentro del régimen fracasó, y mientras la guerra se volvía total, fue casi completamente olvidado. Perdió la mayoría de sus privilegios oficiales, aunque continuó enseñando en Berlín, bajo las bombas, hasta el fin de la guerra.

La reputación de Schmitt como «jurista de la corona» de Hitler lo puso entre los primeros en la lista de sospechosos que serían interrogados por las fuerzas aliadas ocupantes de la capital del Reich. Fue arrestado por los rusos, liberado, arrestado de nuevo por los estadounidenses, pasó dieciocho meses en un campo de internamiento y finalmente fue enviado a Nuremberg para ser interrogado. Arrogante, dijo a su in-

3. Günther Maschke ha editado un volumen en el que reúne los ensayos de Schmitt acerca del tema: *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker und Humblot, Berlín, 1995.

terrogador: «He bebido el bacilo nazi, pero no estoy infectado». En un lenguaje con reminiscencias de la autojustificación de Heidegger, Schmitt intentó persuadir al fiscal estadounidense de que se sentía superior a Hitler y de que había intentado imponer su propia interpretación del nacionalsocialismo. Cuando se lo interrogó sobre el Holocausto, recordó que «el cristianismo también provocó la muerte de millones de personas». Finalmente fue liberado y retornó a su ciudad natal. Nunca volvió a la docencia.

Hasta el día de su muerte, Schmitt se negó acerba y rotundamente a hacer un gesto de arrepentimiento por su colaboración. En los inmediatos años de la posguerra dedicó gran parte de sus energías a escribir cuadernos exculpatorios, algunos de los cuales se publicaron más tarde en Alemania bajo el título de *Glossarium*, en una lujosa edición con un punto de libro dorado y la firma de Schmitt en relieve en la cubierta.<sup>4</sup> La brutalidad de su lenguaje causó una gran impresión, incluso entre sus defensores. «Los judíos continúan siendo judíos —escribe Schmitt—, mientras que los comunistas pueden mejorar y cambiar. [...] El enemigo real es el judío asimilado.» «Mejor la enemistad de Hitler que la amistad de esos humanitarios emigrantes retornados.» «¿Qué es más indecente, unirse a Hitler en 1933 o escupir sobre él en 1945?» Incluso compuso un breve poema antisemita:

*Todo el mundo habla de élites,  
pero los hechos lo rechazan de plano:  
solo hay isra-élites  
en el gran espacio planetario.*

Después de la guerra, Schmitt asumió su destino de manera innoble, descargando su rencor en estos cuadernos de notas lacrimógenos y llenos de autocompasión. Pero, lejos de caer en el olvido, poco a poco su influencia fue haciéndose mayor. Mientras alimentaba el mito de

4. *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, edición a cargo de Eberhard Freiherr von Medem, Duncker und Humblot, Berlín, 1991.

haberse retirado a la «seguridad del silencio», durante los primeros años de la República Federal Alemana se transformó en un incansable autopromotor que inundó de cartas lisonjeras y libros autografiados a quien se acercara a su pensamiento. Diez años después de su confinamiento por parte de los Aliados, su casa de Plettenburg se convirtió en un lugar de peregrinación para todo aquel que quisiera debatir sobre política con el antiguo «jurista de la corona».

Aunque sin duda Schmitt poseía una enérgica personalidad, lo que restableció su reputación en Europa fue el redescubrimiento de sus libros. Raymond Aron, cuyas convicciones liberales están fuera de toda duda, conoció a Schmitt y mantuvo con él una correspondencia regular; además, en sus *Memorias* lo trata como un gran filósofo social, en la línea de Max Weber. Alexandre Kojève, el filósofo ruso cuyas lecturas de Hegel fueron una referencia para los más destacados intelectuales franceses del decenio de 1930, visitó Plettenburg treinta años más tarde y afirmó ante un colega: «Schmitt es el único hombre de Alemania con quien vale la pena hablar». Jacob Taubes, un influyente y enigmático profesor de teología judía en Nueva York, Jerusalén, París y Berlín, aseguraba que el antisemita Schmitt, junto con Heidegger, estaba entre los pensadores más relevantes de nuestro tiempo. El juicio de Taubes fue decisivo para reintroducir el trabajo de Schmitt entre los estudiantes alemanes durante los años setenta, cuando el radicalismo político se había hecho popular. Alentó así uno de los más curiosos fenómenos de la reciente historia intelectual europea: el «schmittianismo de izquierda».<sup>5</sup>

Durante los diez años anteriores a su muerte, este pensador se con-

5. Taubes defendió su asombrosa admiración por Schmitt en artículos y conferencias que se han publicado de manera póstuma en *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlín, 1987, y en *Die Politische Theologie des Paulus*, Fink, Munich, 1993, pp. 132-141. Un caso similar de atracción de contrarios se encuentra en las páginas de la revista política estadounidense Telos. Fundada en 1968 por estudiantes de izquierda y descrita como «An International Quarterly of Radical Theory», tras numerosas mutaciones se convirtió en «A Quarterly Journal of Post-Critical Thought», y se orientó hacia Schmitt a mediados de los años ochenta; hoy, gurús políticos de la nueva derecha europea como Gianfranco Miglio y Alain de Benoist publican en sus páginas.

virtió en uno de los intelectuales más intensamente discutidos de Alemania. Raramente pasaba un mes sin que apareciera un libro sobre él o una nueva edición de sus escritos. También se generalizó el interés por su vida. La ramplona biografía de Paul Noack se hizo lo suficientemente popular como para merecer una edición de bolsillo,<sup>6</sup> e incluso existe una publicación regular llamada *Schmittiana*, que publica cartas de Schmitt descubiertas recientemente, memorias, bibliografía y cotilleos. Puesto que ahora el pasado político de Schmitt es bien conocido, cabe someter a examen este intenso interés por él, interés que está aumentando, a juzgar por el gran número de traducciones y estudios que salen al mercado.

El alcance de los escritos políticos de Schmitt es abrumador y, al menos en inglés, muchos de sus trabajos más destacados están todavía por traducir, entre ellos, ensayos sobre historia de las ideas, geopolítica, formas de gobierno, la relación entre la Iglesia y el Estado y las relaciones internacionales, así como un impresionante tratado, *Teoría de la Constitución* (1928), que ahora va por su octava edición alemana y que se considera un clásico sobre este tema.

Sin embargo, la mejor introducción al pensamiento de Schmitt es *Der Begriff des Politischen*, un breve ensayo que Ernst Jünger describió en cierta ocasión como «una mina que estalla en silencio». Apareció como un artículo periodístico en 1927 y su autor lo amplió y corrigió numerosas veces y ahora ha sido editado en su traducción inglesa.<sup>7</sup> En este ensayo, Schmitt retoma la pregunta por la que todas las teorías políticas deben comenzar —¿Qué es la política?— y la reformula como ¿Qué es «lo político» (*das Politische*)? Al decir «lo político» no se refiere a una manera de vivir o a un conjunto de instituciones, sino al criterio para tomar determinado tipo de decisiones. En la moral encuentra uno de los criterios para distinguir el bien y el mal, del mismo modo que la estética articula la distinción entre la belleza y la fealdad. ¿Y cuál es el criterio más apropiado para la política? Schmitt responde en su caracterís-

6. *Carl Schmitt: Eine Biographie*, Propyläen, Berlín, 1993.

7. *The Concept of the Political*, traducción de George Schwab, University of Chicago Press, 1996. [Hay trad. cast.: *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1984.]

tico estilo oracular: «La distinción política específica a la que las acciones y los motivos políticos se pueden reducir es sencillamente la distinción entre amigos y enemigos».

En las obras de Schmitt es difícil encontrar alguna referencia a la naturaleza de la amistad, tema central en el pensamiento político clásico. No obstante, es fácil concluir que la amistad solo surge de las animosidades compartidas. El enemigo al que Schmitt se refiere es un enemigo público, no un enemigo privado; para él, una colectividad constituye un cuerpo político como tal únicamente cuando tiene enemigos. Si, como alemán, elijo Francia o Rusia para ser mis enemigos, no habrá rencor personal con respecto a un individuo francés o ruso, y su estética o moral personal serán para mí cuestiones totalmente indiferentes. La enemistad es una relación claramente definida que surgirá cuando, y solo cuando, yo reconozca que hay ciertos grupos «con algo existencialmente diferente y extraño» y que representan «al otro, al extranjero». Schmitt no usa el término «existencial» por casualidad: cree que definir al enemigo es el primer paso para definirse a uno mismo. «Dime quién es tu enemigo y te diré quién eres», escribió en su *Glossarium*, y luego, más brevemente: «Distingo ergo sum».

Si en el acto de distinguirse uno de sus enemigos está la esencia de la política, entonces la política implica la existencia de amenazas latentes y, en última instancia, la posibilidad de la guerra. El primero en ver la enemistad como parte natural del desarrollo de las relaciones humanas fue Thomas Hobbes, quien en el *Leviatán* concibió un orden político capaz de controlar la aparición de hostilidades. Hasta Hobbes, los pensadores políticos asociaban la guerra al fracaso de las políticas sanas; así pues, su tratado es la excepción que confirma la regla.

Pero Schmitt cree que cada excepción muestra que *todo* es potencialmente político, porque todo (moral, religión, economía, arte) puede, en casos extremos, convertirse en un instrumento político, en un encuentro con un enemigo, y transformarse en una fuente de conflictos. Incluso las naciones más liberales convertirían sus actividades del mercado libre en armas si sintieran que su supervivencia está en juego. La enemistad es un elemento esencial de la vida humana: «Toda la vida

de un ser humano es una lucha —escribió—, y simbólicamente cada ser humano es un combatiente». Un mundo sin guerra sería un mundo sin política; un mundo sin política sería un mundo sin enemistad; un mundo sin enemistad sería un mundo sin seres humanos.

Es importante señalar que Schmitt no llega a esta conclusión de forma inductiva, tras repasar el sangriento registro de la historia política. Plantea, en cambio, una hipótesis antropológica sobre la naturaleza humana con el fin de desvelar las verdaderas lecciones de la historia. Si aceptamos este supuesto, piensa Schmitt, deberemos concluir que cada grupo de seres humanos requiere una soberanía cuyo objetivo es decidir qué hacer en un caso extremo o excepcional, y, aún más importante, si entrar en una guerra o no, contra uno u otro enemigo. La decisión soberana de un Estado es exactamente esa: una decisión basada en un principio no universal, que no reconozca límites naturales. (Para Schmitt, la práctica de la antigua Roma de nombrar dictadores transitorios para romper de forma arbitraria el punto muerto de los enfrentamientos entre las clases sociales era la más pura expresión clásica de la necesidad de las decisiones soberanas.)

La doctrina de Schmitt tomó el nombre de «decisionismo». Su objeto era el liberalismo moderno, que concibe el Estado como una institución neutral, regida por la ley, comprometida en la promoción del entendimiento y la resolución de las diferencias entre los individuos o los grupos. Según Schmitt, el ideal liberal de una moral universal y de un orden pacífico en el mundo se desarrolla en explícita oposición a la enemistad natural entre los grupos humanos y a la soberanía de las tomas de decisiones arbitrarias. En la medida en que esos ideales no se basan en lo que Schmitt veía como elementos fundamentales de la política, afirmaba que no existe «una política liberal, sino una crítica liberal de la política».

Esta afirmación plantea un problema conceptual que Schmitt no fue capaz de resolver. A veces razona como si el liberalismo hubiese conseguido superar el estado natural de enemistad y como si eso fuese lamentable. Con frecuencia se lamenta de que la nuestra es una «época de neutralización y despolitización», y de que la saludable tensión de la vida

política se disuelve en el consumo privado, el entretenimiento público y la «discusión perpetua», todos ellos fenómenos que asocia al liberalismo. Sin embargo, también afirma que el liberalismo es política, pero lo es de un modo poco vigoroso. El punto débil de los gobiernos liberales —su pesado formalismo legal, su hipócrita «neutralidad», o sus vacilaciones entre el pacifismo militar y la cruzada moral— es el resultado de sus intentos de eludir la enemistad natural que define su propia existencia política. En cualquiera de los dos casos, el liberalismo sigue siendo, desde su punto de vista, despreciable.

Las voluminosas obras anteriores a la guerra sobre la política y la jurisprudencia, en las que descansa el prestigio de Schmitt, pueden identificarse como aplicaciones de los principios de enemistad política y de decisionismo soberano ya formulados en *El concepto de lo político*. En *Legalidad y legitimidad* (1932), sostiene que el caos político de la república de Weimar se originó en la falta de voluntad para enfrentarse a sus enemigos internos, a la extrema derecha y a la extrema izquierda. Criticó la Constitución de Weimar por permitir el pluralismo parlamentario y los procedimientos legales que generaban un debate interminable, sin haber previsto un modo adecuado de mantener la unidad y la legitimidad del régimen. En *La defensa de la Constitución* (1931) argumentaba además que ningún individuo o institución de Weimar se hacía responsable de defender la Constitución —y por ende la nación— de sus enemigos internos de la izquierda y la derecha más radicales. Esta opinión era compartida por muchos juristas de aquel momento.

Según Schmitt, el mayor problema del liberalismo es que teme más sus decisiones que a sus enemigos; pero, en la política, las decisiones soberanas son ineludibles, aun aquellas fundadas en principios democráticos. Una vez tomada como punto de partida la beligerante naturaleza humana, Schmitt intentó encontrar pruebas históricas de la permanente necesidad política de controlar arbitrariamente esa beligerancia. En su libro *La dictadura* (1921), una historia de las instituciones desde el Imperio romano hasta la «dictadura del proletariado» soviética, intenta restaurar sutilmente la legitimidad conceptual de la dictadura, afirmando que el rechazo a admitir la necesidad de dictadores moderados y tran-

sitorios permitió el nacimiento de las dictaduras absolutas. A este libro le siguió *La condición intelectual del parlamentarismo contemporáneo* (1923), un influyente análisis en el que afirma que las dictaduras transitorias, que cumplen el deseo de unir al pueblo de forma inmediata, son más consecuentes con las normas democráticas que el parlamentarismo liberal, que gobierna indirectamente a través de procedimientos y élites.<sup>8</sup> Hasta su tratado clásico *Teoría de la Constitución* depende de la afirmación de que las constituciones no son «absolutas», sino que sencillamente dan una forma concreta a la diferencia de un *Volk* (o «pueblo», un concepto que se vuelve inquietantemente vago en sus obras); por consiguiente, ello depende de una «decisión política previa» que brinde «existencia, integridad y seguridad» a sus miembros.

Las obras de Schmitt posteriores a la guerra, algo menos polémicas que las precedentes, son más ambiciosas. En *Nomos de la Tierra en el derecho de gentes* (1950) esboza una historia mítica de las relaciones internacionales basada en la relación de la enemistad humana con la conquista de la tierra, el mar y el aire. Schmitt ve que la simultánea disolución de la soberanía y la extensión de la enemistad entre las naciones tienen su origen en la creciente capacidad del hombre moderno para extender geográficamente su influencia por todo el mundo. En el siglo xx, el resultado de estas tendencias serían las guerras totales, entabladas por países contra enemigos absolutos, utilizando todos sus recursos y guiados por unos principios morales universales e incoercibles. En su *Teoría del partisano* (1963), Schmitt va más lejos en sus especulaciones y afirma que el nacimiento de la guerra de guerrillas y el terrorismo estuvo vinculado a este proceso histórico, de la misma manera que las guerras entre las naciones abren camino a las guerras civiles o las guerras de liberación nacional dan nacimiento a redes internacionales de

8. El título alemán de la obra, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, es virtualmente intraducible al inglés, donde se ha vertido como *The Crisis of Parliamentary Democracy*, traducción de Ellen Kennedy, MIT, 1985. El problema es que así se produce un claro malentendido, puesto que la idea de Schmitt es que el parlamentarismo no es democrático y, por consiguiente, carece de legitimidad.



partisanos o brigadistas. Pero el tono de sus últimos libros es frío y analítico y no expresa nostalgia, aunque sea evidente que sigue prefiriendo el viejo sistema de esferas de influencia gobernadas por soberanías enemigas entre sí que conducen guerras nacionales limitadas (lo que él llama un sistema de *Grossräume*).

En realidad, parte de la gran resonancia de su obra se debe a su estilo lapidario y directo, que está desprovisto de la peculiar farragosidad característica de la erudición alemana. Comparado con los barrocos trabajos de sus contemporáneos académicos (y de los nuestros), sus libros, en general breves, tienen una especial cualidad poética. No hay mejor prueba del talento literario de Schmitt que el hecho de que hoy continúe siendo muy leído —a pesar del conocimiento público de su antisemitismo y de su adhesión al nazismo— y que muchos en Alemania sigan encontrando en él una fuente de instrucción e incluso de inspiración.

Pero hay muchas otras razones para que las obras políticas de Schmitt sigan estudiándose en la actualidad. Una de ellas es que sus preocupaciones políticas (soberanía, unidad nacional, el peligro de ignorar la enemistad entre las naciones, la guerra, la estabilidad constitucional) han vuelto a ser otra vez temas centrales de la política europea. La otra razón de su renombre es que se cuenta entre los pocos teóricos políticos involucrado con cada una de las cuestiones que Alemania ha tratado en el siglo xx y el único de ellos que se mantuvo activo después de la guerra. La República Federal alumbró un número considerable de historiadores políticos, pero la filosofía política estaba dominada por el marxismo y la Escuela de Frankfurt, que hasta hace muy poco desdénaba el examen de cuestiones políticas tradicionales tales como la soberanía, el constitucionalismo y la autoafirmación nacional. Dentro de este vacío empezó a admitirse, tanto desde la izquierda como desde la derecha, la idea de que Schmitt era el pensador del que más se podía aprender con respecto a los problemas de «lo político».

Dentro de la literatura especializada y la prensa alemana, la óptica más popular para estudiar a Schmitt ha sido la conservadora, que incluso ha influido a historiadores muy respetados, como Reinhart Koselleck,

y a juristas como Ernst-Wolfgang Böckenförde. Públicamente, esta perspectiva se presenta como un correctivo realista más que como una alternativa al liberalismo. De Schmitt toma la convicción de que aquellas ideas en las que el liberalismo parece basarse (individualismo, derechos humanos, imperio de la ley) constituyen ficciones y que los fundamentos reales de la vida política nacional (unidad, liderazgo, autoridad, decisiones arbitrarias) son antiliberales. Aunque las ficciones liberales pueden ser nobles y hasta necesarias para conducir los asuntos más corrientes de un gobierno moderno, los estadistas y los teóricos políticos deben centrar su atención en las fuerzas reales que se ponen en movimiento en la política. Si intentan cultivar el liberalismo mientras olvidan las bases genuinas sobre las que se funda el orden político, el resultado es desastroso, especialmente en política exterior. Después de las dos guerras mundiales, los liberales occidentales han considerado la guerra como algo «impensable». Según la perspectiva de los conservadores admiradores de Schmitt, eso solo significa que la guerra ha devenido algo sobre lo que no se reflexiona, no algo menos frecuente o menos brutal. Todos los gobiernos liberales (incluida Alemania) tenderían a ayudar a sus amigos y a perjudicar a sus enemigos.

Desde el punto de vista de la izquierda, el estudio del caso Schmitt supone una cierta actitud de curiosidad respecto de su historia, pero también posee aristas más interesantes y radicales que las de los conservadores. En las entrevistas realizadas a Schmitt por el maoísta Joachim Schickel, o en los más recientes libros de la ensayista francesa Chantal Mouffe, hay una manifiesta voluntad de afirmar la oposición al liberalismo dentro de un espíritu muy cercano al de Schmitt.<sup>9</sup> Desde esta óptica se comienza con la afirmación de que las ideas liberales son ficciones; el próximo paso es sostener que esas ideas constituyen armas ideológicas de la clase dominante que arbitrariamente las han convertido en mentalidad compartida por todos. La «neutralidad» liberal (siempre entre irónicas comillas) en realidad sirve a los intereses de unas clases específicas y dota de estructu-

9. Joachim Schickel, *Gespräche mit Carl Schmitt*, Merve, Berlín, 1993, y Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, Londres, 1996.

ras a las fuentes de dominación, con la ayuda de instituciones como la escuela o la prensa, y a través de ideas represoras, como, notoriamente, la noción de tolerancia, que sería apenas la mascarada de una auténtica liberación. Según algunos izquierdistas europeos, aunque fuese de derecha, Schmitt era un demócrata radical, cuyo brutal realismo puede ayudar hoy a redescubrir «lo político» y a restaurar un sentimiento de legitimidad a través de la voluntad popular. Su crítica del parlamentarismo y del principio de neutralidad puede ser, desde el punto de vista de la izquierda, el desenmascaramiento de la dominación en las sociedades liberales; mientras que su abierta defensa de la distinción amigo/enemigo permitiría recordar que la política es, ante todo, lucha.<sup>10</sup>

A partir de los años setenta, la transición de Herbert Marcuse a Carl Schmitt, en parte mediatizada por las ideas de Michel Foucault respecto del poder y la dominación, fue relativamente fácil para un pequeño pero importante sector del pensamiento de izquierda en Alemania, Francia e Italia. Y este no fue un simple ejemplo de que «les extrêmes se touchent». El antiliberalismo de Schmitt ofreció un esperado sustituto para las teorías económicas e históricas del marxismo, que empezaban a caer en un creciente desprestigio. Aquellos tardíos escritos también trataban del fin del colonialismo, del auge de la guerra de guerrillas y de los peligros de la globalización económica, haciéndolo aún más atractivo para los librepensadores de la izquierda europea. No puede sorprender que muy poco tiempo después aquellos jóvenes revolucionarios, que una vez habían cortado caña de azúcar en los campos de Cuba, se encontraran peregrinando en tren hacia Plettenburg en el mismo compartimiento en el que viajaban sus adversarios conservadores.

10. En un artículo de 1982, el actual ministro de Asuntos Exteriores de Alemania, Joschka Fischer, explicaba en estos términos la atracción de la izquierda por Carl Schmitt: «Durante la revuelta de los estudiantes, tanto Ernst Jünger como Carl Schmitt ya se consideraban, dentro de la SDS [Unión de Estudiantes Socialistas Alemanes], como un tipo de intelectuales “incendiarios”, rodeados de un aura de obscenidad intelectual. Eran obviamente fascistas, pero se los leía con gran interés. Cuando más militante se hacía la revuelta, más se ponía en el centro la figura del “luchador” y más evidente se hacía el paralelismo».

A juzgar por los más recientes estudios sobre su pensamiento, Schmitt puede ser (dependiendo de la inclinación de cada uno) tanto un teórico político clásico dedicado a las bases de la política sin las ilusiones de la moral liberal, como alguien que denuncia de modo radical la hipocresía liberal e ideológica. Pero tales visiones de su herencia intelectual difícilmente hacen justicia a sus ambiciones más profundas, que no se agotaban en ser un mero comentarista de política contemporánea. No obstante, entre los que estudian y difunden a Schmitt hoy, cualesquiera que sean sus motivaciones partidarias, existe una evidente falta de rigor, una nula voluntad de sumergirse más profundamente en su universo moral. Incluso si se soslaya la manera en que Schmitt aplicaba sus doctrinas a las circunstancias políticas de su tiempo, es posible asombrarse ante la índole real de los fundamentos de su doctrina. ¿Qué persuade a Schmitt de que la enemistad humana es fundamental desde el punto de vista existencial? ¿Por qué está tan convencido de que el orden político se encuentra totalmente sometido a la decisión arbitraria de una soberanía a veces oculta? ¿Qué es lo que hizo tan desdeñable a sus ojos la sociedad liberal? El propio Schmitt defiende estas ideas cuando sostiene que hay que reducir los fenómenos políticos a sus principios básicos. Es lógico, por lo tanto, que analicemos sus propias nociones y motivaciones.

El primer crítico en iniciar ese tipo de análisis de la obra de Schmitt fue Leo Strauss, el filósofo político judeoalemán que más tarde haría una eminente carrera en la Universidad de Chicago. Aún muy joven, en 1932, Strauss publicó una reseña de *El concepto de lo político*, a la que Schmitt se referiría como uno de los trabajos más penetrantes que se hayan escrito sobre su propio ensayo.<sup>11</sup> En aquel tiempo, Strauss compartía muchas de las opiniones de Schmitt sobre los errores del libera-

11. En la traducción inglesa de la obra de Schmitt se incluye la reseña, así como en el libro de Heinrich Meier *Carl Schmitt and Leo Strauss*, sobre el que se vuelve más adelante. Schmitt se sintió tan impresionado por las observaciones de Strauss que recomendó al joven para una beca Rockefeller para investigar fuera de Alemania, lo cual hizo enormemente afortunado a Strauss, dados los acontecimientos posteriores.

lismo moderno, pero también era capaz de vislumbrar los errores de la causa emprendida en contra de ese programa. Hobbes, sostiene Strauss, aceptaba la natural beligerancia humana con el objetivo de controlarla, mientras que Schmitt, por su parte, ataca la tentativa del liberalismo de controlar la enemistad humana, que ve como natural y necesaria; puede decirse incluso que no ocultaba su deseo de intensificarla. De hecho, Strauss percibió que Schmitt no dirigía su enseñanza a los intelectuales liberales para hacerles comprender la «lógica de la política»; en realidad era un admirador del «poder animal» y defendía la enemistad política y el decisionismo. En palabras de Strauss, su polémica con Schmitt vino a «despejar el campo para la batalla de la decisión» entre la fe liberal y «la fe y el espíritu opuestos, el cual, según parece, no tiene nombre».

Aunque alberga dudas respecto de la calculada imagen de realista político que se había forjado Schmitt, Strauss no especula demasiado sobre el contenido de esa fe sin nombre. La tarea de definirla recayó en Heinrich Meier, un diligente erudito alemán que en 1988 escribió un libro densamente argumentado en el que afirma que Schmitt había reconocido la fuerza de las críticas de Strauss y que por ello había cambiado sustancialmente las ediciones posteriores de *El concepto de lo político*. El detectivesco trabajo de Meier, que se ha traducido al inglés con el título *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, describe al autor alemán como un «teólogo político» cuyas ambiciones fueron puestas al descubierto por el Strauss «filósofo político».<sup>12</sup>

Aunque Schmitt había publicado un breve estudio titulado *Teología política* en 1922, muchos especialistas consideraron la tesis de Meier extravagante y forzada; yo mismo he compartido esta opinión. Pero cuando apareció el *Glossarium* de Schmitt en 1991 y los lectores alemanes descubrieron la profusión de extrañas reflexiones teológicas, el libro de Meier recibió una inesperada confirmación. Desde entonces, todas las investigaciones sobre Schmitt parecen centrarse en los aspectos teológicos de su pensamiento. Así sucede con la mayoría de los ensayos del

12. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, 1995.

volumen editado por Bernd Wacker, que vincula a Schmitt con la crisis teológica y política alemana de principios de siglo, especialmente de los pensadores católicos y protestantes como Karl Barth, Friedrich Gogarten y Erik Peterson. En algún caso, como en el trabajo de Günther Meuter, tan voluminoso como poco acertado, puede decirse que se limita a confundir los problemas al hablar de una «crítica fundamentalista de la época» que sería, a su juicio, característica de Schmitt.<sup>13</sup>

En un lugar distante y diferente de todos ellos, sobresale *The Lesson of Carl Schmitt*,<sup>14</sup> otro estudio de Heinrich Meier que abarca todas sus obras, incluido su *Glossarium*. En esta obra Meier se muestra como un teológico lector «musical» de Schmitt (otro era Walter Benjamin), capaz de sentir los acordes profundamente religiosos que suenan bajo la superficie de una prosa atractiva. Con su trabajo, Meier ha obligado a realizar una segunda lectura de ciertos supuestos que subyacen en los escritos más conocidos de Schmitt y a reconsiderar algunos aspectos hasta ahora relegados.

Una de sus obras casi olvidadas pero más explícitamente teológicas fue el temprano *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), que no hace mucho se ha traducido al inglés.<sup>15</sup> Este trabajo es importante porque muestra que, bajo la superficie realista de Schmitt descansan firmes nociones sobre el orden político ideal y sobre el modo casi perfecto en que en otro tiempo la Iglesia católica encarnó ese orden. La gran virtud política de la Iglesia, escribió, es la de haberse considerado como una «complexio oppositorum», un complejo de opuestos doctrinales y sociales llevados a una unidad armónica. La Iglesia pone la necesidad de unidad por encima de todo, puesto que debe regir de modo autoriza-

13. Bernd Wacker, ed., *Die eigentlich katholische Verschärfung: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitt*, Fink, Munich, 1994; Günther Meuter, *Der Katechon: Zu Carl Schmitt fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Dunker und Humblot, Berlín, 1994. Más recientemente, véase también Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

14. Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1998.

15. *Roman Catholicism and Political Form*, traducción de G. L. Ulmen, Greenwood Press, 1996.

do sobre la sociedad y representarla ante Dios. Desarrollando las ideas de Max Weber, con el que se sentía profundamente en deuda, Schmitt argumentaba que la autoridad de la Iglesia, más que legalizada por reglas neutrales, estaba simbólicamente legitimada por lo ritual y se veía a sí misma como representante del cuerpo total de la fe y no de individuos particulares. Para Schmitt, la Iglesia había comprendido que el buen orden político está en peligro en la época moderna, amenazado por la idea del individualismo político y por el capitalismo que subordina los fines sociales al cálculo económico. Aunque no creía posible una recuperación de la autoridad por parte de la Iglesia en la Europa moderna, mantuvo una idea muy precisa (aunque ficticia) del mundo cristiano ideal que hemos perdido; esta fue permanentemente la norma desde la cual midió todo subsiguiente desarrollo político.

Esto no quiere decir que Schmitt fuera un pensador católico en un sentido tradicional. Aunque nació en el seno de una familia católica conservadora, sus especulaciones teóricas provenían tanto del moderno existencialismo como de las herejías premodernas que la Iglesia había suprimido siglos antes. El Dios de Schmitt no es el de santo Tomás, gobernando un mundo regido por un orden natural racional en el que los seres humanos encuentran su lugar, sino un Dios oculto que toma decisiones, un soberano que ha revelado, una vez y para siempre, las verdades divinas y cuya autoridad ofrece el único fundamento para todas esas verdades. Y la verdad esencial que Él nos reveló es que todo es asunto de política divina. En el breve y contundente *Teología política* (1922), Schmitt había escrito:

La política es el todo, y en consecuencia sabemos que cada decisión, incluso sobre algo apolítico, es de todas formas una decisión *política*. [...] Esto remite a la cuestión de si una teología en particular puede ser una teología política o no política.

Según Heinrich Meier, para Schmitt, la ecuación entre la política y la teología es una verdad revelada, inaccesible al escrutinio racional de la filosofía secular, que no puede albergar esperanzas de penetrar en el

misterio de la revelación. En un momento determinado, uno directamente debe decidir, tanto en la política como en la fe. El soberano decide las acciones políticas y nosotros debemos elegir entre Cristo o Barrabás. El problema de los liberales, comenta Schmitt de forma irónica, es que ellos se enfrentan a esta pregunta con una propuesta de aplazamiento o nombrando una comisión de investigación.

Si el decisionismo de Schmitt es difícil de explicar según las categorías de la teología ortodoxa, su principio de enemistad política es irreconciliable con su declarado cristianismo. Aunque se apele a la teoría del pecado original, cuando se escribe «toda teoría política genuina presupone que el hombre puede ser un demonio», la distinción entre amigo y enemigo está más cerca del gnóstico apetito de sangre de Joseph de Maistre que del Sermón de la Montaña. En varios pasajes, Schmitt habla de la creación del mundo como resultado de la lucha entre fuerzas de origen divino, y para él el enfrentamiento humano viene a ser una reproducción de esta lucha, deseada por un Dios que nos ha condenado a ser políticos. Caín estaba destinado a enfrentarse con Abel, Esaú con Jacob y la humanidad entera con Satanás, al que Dios dijo: «Pondré la enemistad entre tú y la mujer, y entre tu linaje y el suyo» (Génesis 3,15). En *El concepto de lo político* Schmitt encuentra el verdadero carácter de la enemistad política humana en un discurso de Oliver Cromwell, quien describe la España papista como «el enemigo natural, el enemigo providencial cuya enemistad fue puesta en él por Dios». Al comentar este pasaje, Meier señala que Schmitt parece creer que «el enemigo es parte del orden divino y que la guerra tiene el carácter de un juicio divino».

Vista de esa manera, la búsqueda liberal de la paz y la seguridad representa una rebelión contra Dios, y la serpiente que nos tentó a todos no es otro que Thomas Hobbes. Schmitt, que en ocasiones ha sido tomado erróneamente como un «hobbesiano», escribió en 1938 un estudio crítico sobre él, que ha sido publicado en inglés.<sup>16</sup> No es casual que esta sea la obra en la que Schmitt muestra más de sí mismo y la más

16. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, traducción de George Schwab y Erna Hilfstein, Greenwood Press, 1996.



antisemita, y Meier acierta al centrarse en ella. Como Schmitt, Hobbes veía al hombre como un ser beligerante y la religión como una fuente de unidad política y a la vez de conflicto. Pero lejos de aceptar el conflicto perpetuo como el precio a pagar por la unidad ofrecida por la política cristiana, Hobbes, según el análisis de Schmitt, concibe una política secular, dominada de modo mecánico por un «Dios mortal» que es la fuerza central de control de una religión civil; es decir, de una religión no cristiana. Al reemplazar al Dios verdadero por uno humano, alega Schmitt, Hobbes enseñó a la Europa cristiana cómo eludir la orden divina que reza «enfrentate con tu enemigo».

Según el razonamiento de Schmitt, los beneficiarios reales del liberalismo moderno no fueron los cobardes y los ateos, sino los judíos, quintaesencia del «extraño» doméstico. Esta fue la lección que aprendimos de Spinoza, el primer judío liberal, quien, siguiendo a Hobbes, predicó la tolerancia religiosa en el ámbito privado. Este principio, que llevó a los cristianos a bajar la guardia, permitió que los judíos encontrasen una vía para su «ansia de poder» a través de las logias masónicas, las sinagogas y los círculos literarios, que a su vez crearon el orden político y económico dominado hoy por los judíos. Según una antigua tradición cabalística, mientras los cristianos acatan la llamada de Dios a la batalla, «los judíos se quedan al margen y después comen la carne de esos muertos y viven de ellos». El liberalismo se limita a institucionalizar esta práctica.<sup>17</sup>

Así pues, el Estado liberal secular es el producto de una batalla entre el hombre y Dios, no entre las naciones y las clases. El hombre decidió que la enemistad entre los seres humanos que Dios imponía era demasiado cruel; que prefería la paz y la abundancia milagrosa procurada por los santos o por las decisiones de los gobernantes soberanos. Por eso la figura prototípica de la era moderna es el «romántico», nuevo tipo humano que Schmitt disecciona con agudeza en *Politische Romantik* (1919). Liberado de dioses y reglas, arropado por las comodidades de la

17. La relación de Schmitt con la «cuestión judía» ha sido tratada exhaustivamente por Rafael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

vida burguesa, el romántico es la corteza vacía de un hombre que revolotea de compromiso en compromiso según se presente la ocasión, dialogando con todas las creencias pero sin profesar ninguna.

Contra el romántico y su tolerante liberalismo se yergue una serie de modernos revolucionarios y de reaccionarios que continúan viendo la lucha política en términos apocalípticos de guerra religiosa. El lema del anarquista Bakunin, «Ni Dieu, ni maître», hizo que se ganara el respeto de Schmitt como «teólogo de la antiteología, dictador de lo antidictatorial», mientras también recibe sus elogios el contrarrevolucionario católico del siglo XIX Donoso Cortés, por percibir el componente satánico de la rebelión humana. Aunque en bandos opuestos en los grandes conflictos de las revoluciones burguesas de 1848, las dos figuras parecen entenderse: comprenden las decisiones a las que deben enfrentarse y las ejecutan sin vacilación.

Aquellos que exigen decisiones «existenciales» se las ingenian siempre para vivir en tiempos decisivos. Según muestra Meier en la penetrante conclusión de su estudio, Schmitt veía su propia obra como un baluarte contra las fuerzas de la historia moderna, que, en su opinión, habían entrado en crisis. «Soy un teólogo de la jurisprudencia», escribió en *Glossarium*. Era, agregó, fiel «a la verdadera profundización del catolicismo» contra el neutralismo, las estéticas decadentes, los abortistas, los partidarios de la incineración y los pacifistas. Los judíos no fueron un objetivo aleatorio de la ira de Schmitt, ni su antisemitismo fue un acto calculado para ganarse el favor de la jerarquía nazi.<sup>18</sup> En su

18. El primer valedor estadounidense de Schmitt, George Schwab, continúa sosteniendo una interpretación «estratégica» de las más innobles y antisemitas afirmaciones del pensador alemán, según leemos en el prólogo a su nueva traducción de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Aunque reconozca que Schmitt acusa claramente a los judíos de aprovecharse de la teoría de Hobbes, Schwab insiste en que el tan impugnado Schmitt logra neutralizar el veneno que reservaba a los judíos en su infame discurso ante el Juristentag de 1936 incluyendo también allí, en su ataque, a los presbiterianos, los católicos y las masones; a continuación observa que este libro de Schmitt está notablemente «exento de jerga nazi» (pp. xx-xxi). Para empeorar las cosas, Schwab relata con cierta ingenuidad que, en un comentario posterior, Schmitt le dijo

demonología, los judíos representaban al enemigo «providencial» al que hay que resistirse para «llevar a cabo la obra del Señor».

Que Schmitt considerara su apoyo a los nazis como un mero error táctico es totalmente consecuente con su teología política. Su idea romántica de las instituciones católicas, su admiración por Mussolini, su intento de rescatar una legitimidad democrática del legalismo del sistema de Weimar y su militancia a favor de Hitler, aunque no fuese sistemática, reflejan la voluntad de animar a todo aquel que esté dispuesto a presentar batalla contra la secularizada época liberal. A menudo se describe a sí mismo como *katechon*, el término griego que utiliza san Pablo cuando habla de las fuerzas que rechazan al Anticristo, hasta que se produzca el Segundo Advenimiento (2 Tesalonicenses 2,6). En cuanto a sus especulaciones sobre el nuevo «*nomos* de la Tierra», no refleja sino los anhelos mesiánicos de un envejecido pensador apocalíptico.

La manera en que Heinrich Meier aborda la obra de Schmitt es moralmente analítica sin ser moralizante, casi una hazaña a la vista del pasado de su objeto de estudio. Más que desacreditarlo de forma irreflexiva o expurgar su pensamiento, Meier quería entender quién era Schmitt. Y aunque ese rigor lo llevase a exagerar en demasía la importancia del propio Schmitt como pensador, Meier tuvo la ventaja de arrojar una luz indirecta sobre el importante fenómeno que representó el teórico alemán en el seno de la sociedad liberal.

Como cualquier otra doctrina política, el liberalismo propone diversos postulados sobre lo humano y lo divino que estaban, o deberían haber estado, abiertos a la reflexión desinteresada. Aquellos que se cuestionen estos supuestos están en su derecho, aunque sus argumentos siempre deberían estar bien articulados. Pero desde hace dos siglos, los de-

---

que ahora el problema judío se había resuelto, porque «por fin los judíos tenían un suelo que podían llamar propio», como si este agregado de antisemitismo de posguerra constituyera únicamente otra faceta de las conocidas posturas de Schmitt en materia de jurisprudencia liberal. Afortunadamente, la traducción inglesa es fiel al original y permite al lector crítico comprender estas afirmaciones de manera similar a como las comprende su propio autor.

fensores de las ideas liberales se han visto enfrentados a oponentes como Schmitt, oponentes convencidos de que la era moderna es en realidad un error cósmico que están dispuestos a corregir a costa de cualquier extremo, intelectual o político. Aunque pocos de los seguidores contemporáneos de Schmitt compartían su particular visión teológica, muchos participaban de su violento rechazo de la sociedad liberal y, como él, esperaban anhelantes la llegada de grandes cambios. Visto el poder de esas pasiones y el daño que causan, debemos ser escrupulosos al distinguir los críticos genuinamente filosóficos del liberalismo de aquellos que aplican la política de la desesperación teológica. Probablemente, quien trate de aprender algo de Carl Schmitt sin respetar esta distinción elemental no podrá aprender nada en absoluto.

## Walter Benjamin

En 1968, Hannah Arendt editó *Illuminations*, primera selección inglesa de los ensayos de Walter Benjamin.\* Hasta entonces, fuera de Alemania se sabía muy poco de su autor, excepto que había sido un crítico con gran talento y personalidad y que se había suicidado en 1940, huyendo de los nazis. Los ensayos seleccionados por Arendt reflejan sobre todo sus logros literarios; entre ellos, densas reflexiones sobre Kafka, Baudelaire, Proust, Brecht y Leskov, así como un encantador ensayo sobre el coleccionismo de libros. Solo los dos últimos, que tratan de la reproducción técnica de las obras de arte y la filosofía de la historia, dan alguna pista sobre el profundo calado filosófico de Benjamin.

Cuando apareció *Illuminaciones*, ya se había iniciado en Alemania un acalorado debate en torno al alcance de su obra. Theodor Adorno y su mujer, Gretel, habían sido los editores de la primera selección de las obras de Benjamin, a mediados de los años cincuenta. Esta edición, en dos volúmenes, había supuesto un intento de asegurar a este autor su lugar en el panteón de la Escuela de Frankfurt, que lo había publicado y apoyado en el decenio de 1930. Sin embargo, treinta años después, los Adorno habían de sufrir el ataque, en general poco escrupuloso, de los miembros de la nueva izquierda alemana, que los acusaban de haber atenuado el marxismo revolucionario de Benjamin al expurgar sus textos. Esta polémica política se intensificó en 1966, cuando Theodor Adorno y el historiador judío Gershom Scholem, uno de los más antiguos

\* La traducción castellana de las *Illuminaciones* consta de tres volúmenes, y fue publicada por Taurus, Madrid, 1971, 1972 y 1975. (*N. de la T.*)

amigos de Benjamin, editaron conjuntamente una selección de su correspondencia. Aunque se había declarado marxista desde el decenio de 1920 hasta su muerte, las cartas mostraban cómo, desde esos primeros días y hasta los últimos, la cuestión teológica lo había preocupado profundamente. Tal aspecto de su pensamiento aparece con claridad en la correspondencia con Scholem, quien preparó la mayor parte de este material. Lo que en Alemania había comenzado como una discusión sobre el legado de Benjamin se convirtió pronto en una significativa controversia sobre la relación entre las ideas políticas y las teológicas.

En 1994 se publicó *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, la edición inglesa de esta selección de cartas.<sup>1</sup> Aunque desde el punto de vista editorial el volumen dista mucho de ser lo esperable, brindaba al lector anglosajón una visión sustancial, casi decisiva, sobre el pensamiento de Benjamin. La imagen que habitualmente se tiene de

1. *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, edición y notas de Gershom Scholem y Theodor Adorno, traducción de Manfred Jacobson y Evelyn Jacobson, University of Chicago Press, 1994. Son muchos los problemas de esta edición, empezando por el hecho de que, debido a las restricciones establecidas en el contrato, la editorial no pudo agregar ningún tipo de aparato crítico, con lo cual dejaba en la oscuridad abundantes y oblicuas referencias de los correspondientes. Además, los editores de la traducción decidieron ofrecer muy poca información —en algunos casos incorrecta— acerca de la relación entre su versión y el original alemán. Una breve «Nota sobre las fuentes» extrañamente afirma que, «a pesar de ser la primera edición de 1966, apareció en 1978». (De hecho, la primera edición alemana data de 1966; la de 1978 era una edición revisada.) A continuación se dice que 33 de las 332 cartas se habían traducido en *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940* (Schoken, 1989). Sin embargo, este importante volumen es la traducción de un libro alemán de 1980 que reúne gran número de cartas de Scholem a Benjamin, milagrosamente preservadas en un archivo de Alemania del Este y descubiertas en 1977. Permanece así confusa la relación entre el volumen de Chicago y estos cuatro: dos ediciones alemanas de las cartas de Benjamin y las ediciones alemanas e inglesas de la correspondencia entre Scholem y Benjamin entre 1932 y 1940. Tampoco se informa de las nuevas ediciones alemanas de las cartas de Benjamin, una de las cuales ya ha aparecido traducida al inglés: *Theodor Adorno and Walter Benjamin: The Complete Correspondence, 1928-1940*, Harvard University Press, 1999.

su obra en el mundo angloamericano coincide en que, donde otros fallaron, él consiguió hacer el marxismo compatible con una crítica tan penetrante como imaginativa, que ofrece un ejemplo a seguir. En cambio, las cartas muestran un pensador teológicamente inspirado y políticamente inestable, cuyas preocupaciones mesiánicas se encuentran, de modo peligroso, próximas a la pasión política que devoró Europa durante gran parte del siglo xx.

Walter Benjamin nació en 1892, en el seno de una adinerada familia judía de Berlín. Su padre había acumulado una pequeña fortuna como subastador y comerciante de obras de arte, acrecentándola luego en el mundo de las finanzas. Benjamin escribió dos memorias de su juventud, «Crónica de Berlín» e «Infancia berlinesa», agrídulces reflexiones sobre su educación en el acomodado sector oeste de la ciudad, mezclado con recuerdos de paseos, de las frías relaciones con sus padres y de lujo disparatado. Benjamin era un niño enfermizo, por lo que sus padres lo enviaron dos años a un internado provincial. Uno de sus directores, Gustav Wyneken, era un conocido líder del Movimiento de la Juventud. Muy pronto, Benjamin comenzó a escribir para uno de los periódicos del movimiento, *Der Anfang*, y mantuvo relación con Wyneken y el movimiento pedagógico «nietzscheano» hasta la Primera Guerra Mundial

La correspondencia temprana de Benjamin contiene muchos comentarios sobre el movimiento, aunque el lector también asiste aquí a la progresiva toma de conciencia de su situación de judío en Alemania. Poco sabemos acerca de la postura de la familia de Benjamin con respecto al judaísmo, excepto que era liberal sin estar completamente asimilada. En las cartas se ve cómo, desde 1912, el joven Walter y otros muchos judíos alemanes se acercaron al movimiento sionista, atraídos por los primeros ensayos de Martin Buber. Pero a finales del mes de septiembre de ese año el joven Walter escribió una carta a su amigo Ludwig Strauss, en la que dice: «Veó tres formas sionistas de judaísmo: el sionismo palestino (una necesidad natural); el sionismo alemán, en su carácter escindido, y el sionismo cultural, que ve los valores judíos por doquier y trabaja por ellos.

Aquí estoy, y creo que aquí debo permanecer». Esta seguiría siendo su posición durante toda su vida.<sup>2</sup>

La actitud de Benjamin hacia el sionismo político reflejaba una profunda voluntad de evadirse de la enrarecida atmósfera de la época. Entre las sorpresas que guardan esas cartas está la ausencia de todo comentario político, incluso mientras daba comienzo la Primera Guerra Mundial, y que haga solo escuetas referencias durante los años siguientes. Por eso Benjamin aparece al principio como un «apolítico», casi como Thomas Mann y como muchos otros de su generación, que abandonaban las endeble instituciones de la Europa burguesa para experimentar estéticamente el irracionalismo de las «filosofías de vida» (*Lebensphilosophien*).

Sin embargo, a pesar de los intentos de ignorar la existencia de la guerra, la guerra irrumpió en la vida de Benjamin. En agosto de 1914, tal vez desesperados ante la catástrofe que se avecinaba, dos de sus mejores amigos se suicidaron juntos en el apartamento donde su círculo berlinés se solía reunir y no mucho después de que Wyneken publicara el manifiesto nacionalista «La juventud y la guerra», cuyos argumentos decidieron a Benjamin a alejarse de su antiguo maestro y del Movimiento de la Juventud. Obtuvo una exención del servicio militar en 1917, fingiendo un ataque de ciática, y ese mismo verano partió a un exilio voluntario en Suiza, junto a su esposa Dora, con quien se había casado en abril. Gershom Scholem, su nuevo amigo, que se había salvado del servicio militar simulando una enfermedad mental, llegó a Berna en 1918, y allí comenzaron ese intenso intercambio intelectual que tan provechoso se revelaría para ambos.

Scholem y Benjamin se habían encontrado por primera vez en 1915, aunque aquel recordaba haber visto a su amigo, que era mayor que él, dos años antes, mientras participaba en un debate público sobre el sio-

2. Esta carta, que no está incluida en la edición inglesa y que solo aparece de manera incompleta en los *Gesammelte Schriften*, se traduce del original depositado en Jerusalén y reproducido en Anson Rabinbach, «Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Boch and Modern German Messianism», *New German Critique* (invierno de 1985), p. 96.



nismo. Según cuenta Scholem en sus memorias, a pesar de las diferencias filosóficas y religiosas, se sintieron de inmediato interesados el uno por el otro. Además, Scholem había crecido en el centro del judaísmo liberal de Berlín, aunque en su juventud se había visto siempre abrumado por la dispersión de sus distintas tareas culturales. Hasta que en una Navidad recibió como regalo una foto de Theodor Herzl y se sintió tan incómodo que comenzó a estudiar hebreo y consiguió dominarlo con gran rapidez. En 1917 su familia lo echó de casa por haberse convertido al sionismo, y él decidió emprender el estudio de la historia de la Cábala.

Benjamin no compartía esta pasión y no sabía hebreo. Pero Scholem le contagió «la devoción por lo espiritual, similar a la del escriba que se ha retirado en busca de otro mundo, a la de aquel que ha partido en busca de su propia “escritura”». <sup>3</sup> Cuanto más estudiaba Scholem las tradiciones del misticismo judío y del mesianismo, más veía a Benjamin como un «teólogo extraviado en el reino de lo profano». <sup>4</sup>

La publicación en Alemania de la correspondencia de Benjamin atrajo por primera vez la atención hacia sus primeros escritos filosóficos, con su fuerte trasfondo teológico. Leídos con las cartas del mismo período, confirman la percepción de Scholem respecto del temperamento espiritual de su amigo. Uno de sus primeros escritos es un breve manuscrito de 1917-1918: *Sobre el programa de una filosofía futura*. Tanto Benjamin como Scholem habían comenzado sus estudios filosóficos leyendo a Kant, cuyo obra se estaba estudiando de nuevo en la Universidad de Marburgo. Como a los primeros románticos, les atraía y al tiempo repelía la rigurosa distinción de Kant entre el mundo fenoménico, abierto a la ciencia, y el mundo nouménico de los fines morales; les atraía la aceptación kantiana de una esfera metafísica más allá de la material, pero les repelía la estrechez del «ojo de aguja» que Kant interponía entre ambas. Benjamin tomó como desafío filosófico la superación de esta

3. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, Jewish Publication Society of America, 1981, p. 53.

4. Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken, 1976, p. 187.

distinción, dentro del marco que le brindaba el propio pensamiento kantiano, que denomina «la tarea central de la filosofía futura». Lo que necesita la filosofía, escribe allí, es la «fundación epistemológica de un concepto más alto de experiencia», lo que haría «de la experiencia religiosa algo lógicamente posible». Esta concepción teológica de la experiencia se repite en una carta a Scholem, de 1918, en la que Benjamin afirma que toda ética necesita bases metafísicas para poder entender «el contexto de orden divino absoluto cuya más alta esfera es la doctrina y cuya encarnación y primera causa es Dios».

Afirmaciones como esta, que expresan un vago deseo de reafirmar la experiencia religiosa en la estela de la Ilustración, son lugares comunes en la historia del romanticismo filosófico. Con frecuencia están relacionados con una visión criptoteológica del lenguaje, que Benjamin compartía con sus predecesores de los siglos XVIII y XIX, como Hamann, Jacobi, Schleiermacher, Novalis y Friedrich Schlegel. En 1916, escribió a Martin Buber:

Toda acción que deriva de una tendencia expansiva a tejer palabras entre sí parece terrible a mis ojos. [...] Puedo entender esa escritura como algo solo poético, profético, objetivo en términos de su efecto, pero en todos los casos solo como magia, es decir, como algo no mediatizado.

A Hugo von Hofmannsthal le comentaría tiempo después: «Toda verdad tiene su casa, su palacio ancestral, en el lenguaje».

Benjamin intentó desarrollar esta intuición sobre lenguaje y verdad en un ensayo de extrema complejidad, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres» (1916). En él rechaza la visión «burguesa» según la cual el lenguaje está basado en convenciones para optar por la visión mística que considera los nombres como esencias divinas que se han vuelto oscuras y confusas después de Babel. Sin embargo, Benjamin sostiene que, en la tarea de traducir un idioma humano a otro, el hombre puede comenzar a reconstruir lo «innombrado e inefable» del lenguaje de la naturaleza, que es un «residuo de la palabra creadora de Dios» y a partir del cual «se despliega con mayor claridad la palabra de Dios».

Benjamin era consciente de que transitaba por las sendas del roman-

ticismo, y durante los años posteriores se propuso enfrentarse a ello directamente. Lo hizo con tal profundidad en su primera disertación erudita, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* —la única de sus obras tradicionalmente académica—, que fue aceptada por la facultad de Berna en 1919. En ella argumenta que la crítica puede alcanzar una potencia tal que sea capaz de volverse más valiosa que la misma creación. Los románticos del siglo XIX valoraban la crítica porque idealizaban al poeta, al escritor, al pintor; Benjamin idealizaba al crítico como a un brujo que persigue verdades fuera de los objetos en donde han sido encriptadas.

«Mediante la obra filosófica de Kant —señala—, para la generación más joven el concepto de crítica tomó un sentido casi mágico. [...] Ser crítico significa poner el pensamiento muy por encima de toda restricción para que, a través de la percepción de la falsedad de tal restricción, el conocimiento de la verdad se eleve como por arte de magia.»<sup>5</sup>

Esta perspectiva tuvo evidentes consecuencias en la carrera de Benjamin. La desarrolló más adelante en su famoso ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, que comienza con la contundente aclaración de que lo que el lector tiene entre sus manos no es un «comentario», sino una crítica, que «busca la verdad contenida en una obra de arte». Este objetivo se expone más adelante como formulación mística:

Usando un paralelismo, si se concibe el desarrollo de la obra como una pira funeraria ardiendo, entonces el comentarista aparece ante ella como químico y el crítico como alquimista. Para el primero, madera y ceniza son único objeto de análisis; para el segundo solo la llama guarda un enigma: el enigma de lo que vive. Así, el crítico se pregunta por la verdad, cuya llama viva continúa ardiendo a costa de la densa madera del pasado y la ceniza ligera de la experiencia.

Para Benjamin, que aún no había cumplido treinta años, esta invocación de la alquimia puede haber sido solo un paralelismo, pero su amigo Scholem la tomó muy en serio.

5. «Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik», *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, Suhrkamp, Frankfurt, 1972-1989, p. 51.

Ambos compartían la misma insatisfacción respecto del pensamiento kantiano y de su relación con la desnaturalizada teología «liberal» que había crecido en su estela. Scholem, además, consideraba vacías y sofocantes las pacaterías burguesas de la cultura alemana bajo el reinado del káiser Guillermo. Pero, más que volver al romanticismo, Scholem comenzó a estudiar los textos de mística cabalística del judaísmo medieval, de los que esperaba obtener una perspectiva histórica para explicarse la insatisfacción espiritual de la experiencia degradada, para comprender cómo surge en la historia de la religión, y para entender las reacciones que así se suscitaron. Bajo este prisma veía Scholem los primeros escritos de Benjamin; y no hay duda de que era un prisma revelador.

Sus investigaciones le enseñaron también que el judaísmo había experimentado siempre una tensión entre la disciplina de la ley, que suponía la preparación para la redención, y un poderoso impulso mesiánico, que regularmente arremete contra toda disciplina y ambiciona un contacto inmediato con lo divino. Este impulso, apocalíptico y utópico, era antinómico. Rechazaba cualquier simple aproximación a la tradición o al progreso histórico; en cambio, creía en «la trascendencia de forzar una ruptura de la historia donde la misma historia perezca y se transforme en ruinas, golpeada por un destello de luz que resplandezca dentro de ella pero que provenga de una fuerza externa». Tradicionalmente, la ortodoxia judía había tratado de sofocar este impulso, llegando a rechazar o tergiversar su historia. Pero todos esos esfuerzos fracasaron, porque «el poder de la redención parece surgir dentro del aparato de relojería de la vida vivida a la luz de la revelación». La «brisa anárquica» del mesianismo estaba destinada a soplar sobre la casa de la ortodoxia siempre que las fuentes de vida de la religión hubiesen quedado encerradas en el sótano. «Es una profunda verdad —escribió Scholem— que una casa muy ordenada es algo peligroso.»<sup>6</sup>

Según su punto de vista, el judaísmo alemán de comienzos del siglo xx había sido una de estas casas. Hermann Cohen, la figura más importante de la escuela neokantiana, fue un prominente partidario de

6. *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken, 1971, pp. 10, 321, 21.

reinterpretar el judaísmo como un sistema ético, según él mismo lo desarrolló en obras como *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). En otros trabajos, Cohen afirmaba que en una sociedad liberal, como consideraba que debía ser la alemana, los judíos y los alemanes podían convivir en armonía. Toda una generación de jóvenes pensadores judíos se rebeló contra este consenso, algunos antes de la Primera Guerra Mundial y otros poco después. Scholem y Benjamin pertenecían a esta generación, así como Martin Buber, Kurt Rosenzweig, Franz Kafka, Ernst Bloch y Leo Strauss. En sus cartas, Scholem y Benjamin parecen ser conscientes de sus afinidades con estos autores, a quienes se refieren con frecuencia. Ambos se sintieron particularmente atraídos por *La estrella de la redención* de Rosenzweig (1921), que consideraban una notable crítica del kantismo y del judaísmo liberal, y por los cuentos de Kafka, donde se ofrecía, tal como Scholem afirmaría más tarde, «una afirmación intuitiva de lo místico, que se mueve sobre una fina línea entre la religión y el nihilismo».<sup>7</sup>

Esta «línea» es la cabalística, y al seguirla Scholem a lo largo de la historia judía, se siente cada vez más convencido de poder rastrear su huella en la generación de jóvenes judíos que buscaban la redención en un mundo profano. De toda esta generación, nadie lo atrajo ni sorprendió más que Benjamin. Detrás de sus lamentos ante la indignancia de la experiencia moderna o la frialdad de la razón, detrás de sus vitalistas celebraciones del arte y el lenguaje, Scholem escuchó las antiguas voces de lo que la tradición cabalística llamaba «maestros del alma sagrada». Esas almas, bendecidas con grandes poderes de percepción, eran capaces de reavivar culturas religiosas ya marchitas. Pero, como Scholem también sabía, eran vulnerables a la ilusión y la autodestrucción, especialmente en las condiciones de la secularización moderna; más vulnerables aún si se volcaban a la política.

El interés de Benjamin por este ámbito había nacido a finales de los años veinte, después de la Primera Guerra Mundial, cuando su vida

7. Carta inédita de 1937, traducida por David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, 1982<sup>3</sup>, p. 31.

personal comenzaba a ordenarse. En 1920, la situación económica alemana lo obligó a dejar Suiza, y de nuevo en Berlín rompió con su familia, que lo presionaba para que consiguiera un trabajo estable. En 1921 y para complicar más las cosas, Benjamin y su esposa Dora se enamoraron de otras personas: ella de un viejo compañero de colegio de su esposo, y él de la escultora Julia Cohn, hermana de otro amigo de la pareja. Acordaron una separación temporal y más tarde una reconciliación, en consideración a su pequeño hijo. Ninguno de los dos acuerdos prosperó y la pareja finalmente se divorció en 1930.

Aunque el estilo de vida de Benjamin cambió radicalmente durante este difícil período, sus primeras obras políticas muestran una evidente continuidad con las especulaciones teológicas de su etapa suiza. En 1929 publicó «Crítica de la violencia», un denso y no del todo logrado ensayo en torno a *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel, que se había convertido en texto clave para los pensadores radicales tanto de la derecha como de la izquierda. Benjamin, que criticaba a Sorel, aunque coincidía con él en que la vida burguesa y el parlamentarismo estaban basados en una violencia oficial ilegítima, proponía un tipo diferente de violencia «legal», regenerativa, que diera lugar a un nuevo orden social. Su «Fragmento teológico-político», escrito un año más tarde, no es demasiado explícito en cuanto a la violencia, aunque no deja de ser apocalíptico. Escribe allí que aunque «solo el Mesías mismo puede consumir toda historia», la historia no prepara para su llegada: el momento mesiánico llega sin anunciarse, «llevando la historia a una abrupta y quizá violenta detención». Luchar por el fin del mundo natural es, afirma Benjamin, «la tarea de la política del mundo, cuyo método podría ser llamado nihilismo».

Si después de estos ensayos Benjamin no hubiera escrito una palabra más sobre política, es probable que hoy lo incluyésemos dentro de los exponentes de esa difusa rama del vitalismo de comienzos del siglo xx que antes de la Primera Guerra Mundial llevó a muchos intelectuales europeos a ópticas y movimientos cercanos a la extrema derecha. En su juventud, se había inspirado en Ludwig Klages, el popular filósofo, más tarde antisemita, cuya obra más importante, *Der Geist als*

*Widersacher der Seele* (1929-1932), cuestionaba la tradición racionalista de la filosofía occidental por desvirtuar las fuentes vitalistas del conocimiento, de la voluntad y de la experiencia estética. Asimismo, Benjamin estudió cuidadosamente y escribió sobre las investigaciones de Jakob Bachofen, el etnólogo del siglo XIX cuyas teorías sobre los símbolos y los mitos paganos habían difundido Stefan George y su círculo, del que Klages fuera uno de los primeros miembros. La correspondencia de Benjamin muestra que durante toda su vida se sintió atraído por los pensadores de derecha que teorizaban sobre el mito, el erotismo, el poder, los sueños y la imaginación, aunque debe añadirse que mostró un rechazo paralelo hacia sus actitudes políticas, una vez que comprendió su alcance.

El concepto de Benjamin de la crítica como alquimia, su convicción de que la política es un asunto de nihilismo apocalíptico y su fascinación por el vitalismo de derechas dieron lugar al nacimiento de su obra más importante del decenio de 1920, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*.<sup>8</sup> En 1923, Benjamin se había mudado a Frankfurt para obtener el título de grado que le permitiese acceder a la enseñanza universitaria y ser reconocido, según él mismo escribiría más tarde, como «el más importante crítico de la literatura alemana». Fue una decisión desastrosa en casi todos los aspectos. Sus profesores eran contrarios a su tesis, cuyo asunto, los *Trauerspiele*, «dramas barrocos» del siglo XVII, no solo había sido considerado como un tema menor de la literatura alemana, sino que fue visto, en ese momento, como una rareza nimia. Por otra parte, Benjamin, al parecer decidido a quebrantar toda convención académica, practicó aquí el estilo más esotérico que cabe imaginar y la encabezó con un «prólogo epistemo-crítico» voluntaria y obstinadamente oscuro, donde resumía sus impresiones sobre Platón, el idealismo alemán, el romanticismo, la belleza, las obras de arte, el lenguaje y el simbolismo. El propio autor describe a Scholem estas páginas indigeribles como una exhibición de «impenitente *chutzpah*» solo comprensible para estudiosos de la

8. En inglés ha aparecido hace poco una versión no demasiado satisfactoria: *The Origin of German Tragic Drama*, Verso, 1999. [Hay trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.]

cábala. Finalmente, Benjamin retiró la tesis cuando se le advirtió que podría ser rechazada.

Si sus profesores hubieran seguido leyendo más allá de la introducción, quizá habrían descubierto que el libro constituía una investigación de indudable importancia, inspirada por la obra del historiador de arte Alois Riegl, sobre las dimensiones alegóricas de ese segmento olvidado de la literatura alemana. Para Benjamin, el período barroco se caracteriza por la agudización de una crisis histórica: se trata del momento en que los europeos toman conciencia, antes del surgimiento de la modernidad, del colapso del orden religioso medieval del mundo. Es el instante de asomarse al abismo, de advertir la absoluta separación entre el cielo y la tierra. «El futuro se vacía de todo lo que contenga el más mínimo aliento de este mundo», y el hombre barroco se siente transportado hacia una «catarata», hacia una «violencia catastrófica». Según Benjamin, los *Trauerspiele* eran alegorías de esta experiencia. Presentaban un mundo sin orden ni héroes, subyugado por la melancolía de los hombres de Estado, los tiranos, los mártires, atormentados por la culpa.

El propio Benjamin reconoce que las reflexiones políticas y teológicas desarrolladas en esta obra habían encontrado su inspiración en las ideas de Carl Schmitt, teórico derechista y más tarde funcionario del gobierno nazi, cuya *Teología política* acababa de publicarse en 1922.<sup>9</sup> Dos características de su obra atrajeron de forma evidente a Benjamin. Una es la aseveración de Schmitt de que «todos los conceptos trascendentes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». La otra es su afirmación de que todas las normas legales, según dice, parecen descansar, explícita o implícitamente, en una «decisión» soberana que o bien aplica generalmente reglas a las acciones del pueblo, o, en su defec-

9. Benjamin invoca el pensamiento de Schmitt en un currículum vitae que se ha traducido en Walter Benjamin, *Selected Writings*, vol. 2, Harvard University Press, pp. 77-79. Hay también una críptica alusión en una entrada de diario de 1930: «Schmitt/Acuerdo Odio Sospecha», *Gesammelte Schriften*, vol. II, 3, p. 1.372. La extensa literatura generada por esta relación se encuentra resumida y analizada por Horst Bredekamp en «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», *Critical Inquiry* (invierno de 1999), pp. 247-266.



to, proclama una «excepción» a aquellas. Se trata de la doctrina del decisionismo, que el propio autor resumió en un ensayo con la afirmación de que «soberano es quien decide acerca de la excepción». Así, en los *Trauerspiele*, donde príncipes, ministros, e incluso asesinos, son retratados en los momentos definitivos de su última decisión y destino, Benjamin vio la representación de la vida barroca tal como Schmitt imaginaba que debía ser toda la vida política: como un permanente «estado de emergencia».

Ninguna de estas ideas parece haber sorprendido a Scholem. En su ensayo de 1964 titulado «Walter Benjamin», observó:

Incluso en autores en los que la descripción del mundo muestra sus rasgos más reaccionarios, él oye el subterráneo rumor de la revolución, y en general es intensamente consciente de aquello que llama «la extraña interacción entre la teoría reaccionaria y la práctica revolucionaria». La secularización de la doctrina judía del apocalipsis es evidente a los ojos de todos y nadie niega su origen.<sup>10</sup>

Sin embargo, para sus amigos de izquierda este gusto por los escritores reaccionarios era un inquietante enigma.<sup>11</sup> Todavía en 1930, tiempo después de que se hubiese convertido al marxismo y trabajara en colaboración con Brecht, Benjamin dedicó un ejemplar de *El origen del drama barroco alemán* a Schmitt, proclamando que sus propias reflexiones sobre estética habían encontrado confirmación, una y otra vez, en la obra de aquel.<sup>12</sup> No es extraño que Benjamin tomase muy en serio a los autores de derecha; en el período de entreguerras todos, incluida la vanguardia, habían bebido de las mismas turbias aguas. Lo intrigante es su persistencia posterior en la búsqueda de lo teológico-político, cuando ya se había adentrado en el arduo e incómodo territorio del marxismo.

Los que lo conocían admiten que vivió una conversión (son sus

10. *On Jews and Judaism in Crisis*, p. 195.

11. Por ejemplo, en 1955, cuando prepararon la edición de obras escogidas de Benjamin, los Adorno suprimieron, sin dejar constancia de ello, las notas sobre Schmitt en los *Trauerspiele*. Ahora se encuentran repuestas en los *Gesammelte Schriften*.

12. *Gesammelte Schriften*, vol. I.3, p. 887.

propias palabras) al pasar de la especulación teológica al marxismo en el decenio de 1920, aunque ni ellos ni sus lectores posteriores han podido coincidir en qué significa «conversión». Podemos fechar este tránsito en el verano de 1924, que Benjamin pasó en Capri, en compañía del filósofo Ernst Bloch. Allí conoció a Asja Lacis, una comunista radical lituana que trabajaba con Bertolt Brecht en el teatro político y que, víctima de las purgas estalinistas, pasaría casi diez años en un campo de concentración en Kazajstán. Como se aprecia en la correspondencia, Benjamin se enamoró inmediatamente de Lacis. Durante su intermitente relación, a lo largo de los años siguientes, Benjamin se integró en los ambientes de izquierda, que hasta entonces no habían suscitado su interés. De inmediato, Scholem detectó el cambio en las cartas, que ahora contenían veladas referencias a Lacis. Tras regresar a Berlín, Benjamin trató de aliviar la inquietud de su amigo escribiéndole: «Espero que un día los signos del comunismo aparezcan ante ti con mayor claridad que como te llegaban desde Capri». Del mismo modo prometía explicarle «sus diversos puntos de contacto teóricos con el bolchevismo radical». Paralelamente se volcaba en el estudio de *Historia y conciencia de clase* de György Lukács; Lacis, además, le había presentado a Brecht, a quien comenzó a visitar en el verano y con el que estableció una relación que tuvo desafortunados efectos sobre su escritura.

Las autojustificaciones y explicaciones de Benjamin respecto de su giro al marxismo continuaron hasta mediados del decenio de 1930 y marcaron el punto álgido de su extraordinaria correspondencia con Scholem. En mayo de 1925 le confiaría que, si sus proyectos de publicación en curso no tenían éxito, «probablemente apure mi compromiso con la política marxista y me afilie al partido», aunque al mismo tiempo jugaba con la idea de aprender hebreo en lugar de afiliarse; poco después escribió a Martin Buber que estaba «desgarrado entre el activismo comunista y la cultura». En 1926 se trasladó a París para trabajar en la traducción de Proust, y de nuevo intentó explicar su nuevo pensamiento al desconcertado Scholem. En sus reflexiones había de todo menos certezas:

No admito que haya diferencia entre formas de observancia [políticas y religiosas] en términos de su ser quintaesencial. No obstante, tampoco admito que sea posible una mediación entre ellas. De lo que hablo aquí es de una identidad que se manifiesta solo en repentinos y paradójicos cambios de una forma de observancia a otra (independientemente de su dirección), con el imprescindible requisito previo de que cualquier acción sea acatada de modo implacable y radical. Precisamente por esta razón, la tarea no es decidir de una vez y para siempre, sino en cada momento. Pero *decidir*. [...] Si alguna vez me afilió al partido comunista (cosa que a su vez hago depender de un último giro del destino), mi posición, cuando se trate de las cosas más importantes, será la acción política radical y no lógica. No hay metas políticas que tengan sentido.

La unidad esencial de lo teológico y lo político, la «falta de sentido» de las metas políticas, el peso determinante del destino, la necesidad de una decisión radical, ilógica e independiente de su dirección: en unas pocas frases se resumen los temas fundamentales de sus primeros escritos políticos, solo que ahora los presenta de modo coincidente con el pensamiento marxista más que con las obras de Georges Sorel o Carl Schmitt. En las cartas de Benjamin, el marxismo aparece como un acto de «decisionismo», como un irracional acto de acatamiento.

Muchos compartían entonces esta atracción por el marxismo, pero la actitud de Benjamin sigue siendo un rompecabezas. Aunque en sus primeras obras había defendido la independencia del mundo espiritual respecto de la «degradada» experiencia moderna, ahora se llamaba a sí mismo materialista; después de criticar el progreso histórico basado en una vaga experiencia mesiánica, ahora se proclamaba marxista y apoyaba la política comunista. ¿Cómo era posible?

Gershom Scholem creyó tener la respuesta. Según escribió más adelante, en todos los pensadores y movimientos mesiánicos existe un peligroso impulso de «acelerar el final» para alcanzar aquí en la tierra lo que se nos promete solo para el cielo. La historia de la religión nos muestra que «en cada tentativa de cumplir ese impulso, se abre ante nosotros el abismo al que llevan cada una de estas manifestaciones *ad*

*absurdum*». Tales manifestaciones se pueden desarrollar en sorprendentes direcciones cuando quienes se ven atrapados en su ámbito buscan la realización del paraíso en la tierra. El mismo Scholem había estudiado el modo en que ciertas herejías cabalísticas del judaísmo habían predicado la doctrina de la «redención por el pecado» y reemplazado la doctrina de la Torá con una misteriosa anti-Torá que hacía de la gratificación material un camino hacia la salvación. «Alabado sea quien permite lo prohibido», dijo Sabbatai Sevi, un aspirante a Mesías, y lo prohibido era habitualmente profano por naturaleza.<sup>13</sup>

Al leer los escritos históricos de Scholem junto con sus cartas a Benjamin, podemos empezar a entender la profundidad de su reacción ante el último giro a la izquierda de su interlocutor. No solo el marxismo era una herejía materialista, sino que Scholem advertía que en su correspondencia las genuinas experiencias religiosas de lo sagrado se perderían al transformarse en profanas. Y quizá no solo eso: Benjamin daba la impresión de ser un hombre al borde del abismo, o, como observó en cierta ocasión un cristiano conocido suyo, «una persona que acaba de descender de una cruz y está a punto de subirse a otra». Scholem estaba en especial preocupado por el hecho de que su amigo finalmente se fuese a incorporar a la militancia comunista; temía, además, que esto no solo lo decepcionase, sino que, en la atmósfera política de Weimar, semejante decisión fuera peligrosa para su vida.

Scholem lo expuso con franqueza en una carta fechada en 1931:

Existe una desconcertante alienación y disyunción entre tu *verdadera* forma de pensar y tu *aparente* modo de hacerlo. Es decir, no llegas a tus experiencias interiores mediante la estricta aplicación del método materialista, sino de manera completamente independiente de él, o jugando con las ambigüedades o los fenómenos de interferencia de este método. [...] Podrías ser una figura muy significativa en la historia del

13. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 15, 25 y 75-77. Sobre este tema, véase el ensayo «Redemption through Sin» en ese mismo volumen, además de otros libros de Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, 1961<sup>5</sup>, y *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton University Press, 1973.

pensamiento crítico, el legítimo heredero de las más productivas y genuinas tradiciones de Hamann y Humboldt. Y, por otra parte, tus notorios intentos de aprovechar estos resultados en un marco en el que de repente aparezcan como previsible resultado de consideraciones materialistas introduce un elemento completamente ajeno del que cada lector inteligente puede distanciarse por sí mismo. [...] Me siento conternado, porque puedo decirme a mí mismo que este autoengaño solo es posible si lo deseas. Y más: solo es posible que dure mientras no se lo someta a un examen materialista. Estoy completamente seguro de que a tu escritura le ocurrirían cosas bastante deprimentes si se te antojase hacerla circular *dentro* del partido comunista. Parecería más que claro que la tuya no es la dialéctica materialista a cuyos procedimientos has intentado aproximarte y quedarías desenmascarado por tus colegas dialécticos como el típico burgués contrarrevolucionario. [...] Me temo que el coste altísimo de este error se volvería contra ti. [...] Desde luego, no serías el último, pero sin duda te convertirías en el *más incomprensible* sacrificio a la confusión entre religión y política.

Según se vería poco después, el temor de Scholem a que Benjamin se comprometiera en cuerpo y alma con el comunismo se mostró infundado. Su adhesión siguió limitada a una cuestión intelectual; ningún encuentro de los que mantuvo con la verdadera política comunista le resultó satisfactorio. En el otoño de 1926 realizó un breve viaje a Moscú para visitar a Asja Lacis y, según vemos en su diario, la incursión al corazón de la revolución fue un fiasco político y personal: Moscú estaba muy lejos de ser una utopía, él no hablaba ruso y Lacis tenía otros amantes. Benjamin llevaba un artículo sobre Goethe, encargado por la *Gran Enciclopedia Soviética*, y los editores lo rechazaron por heterodoxo y a la vez dogmático: «La expresión “lucha de clases” aparece diez veces en cada párrafo», le espetó un funcionario.

En la correspondencia con Scholem se advierte una patente frialdad durante el decenio que siguió a la aproximación de Benjamin al marxismo. Sin embargo, los amigos encontraron el pretexto para un acercamiento en el verano de 1934, cuando Benjamin envió a Scholem un bosquejo de su extraordinario ensayo sobre Kafka. Quizá sea en este

ensayo donde consiga combinar de modo más visible lo que él mismo llamaría tiempo después en una carta «la experiencia del moderno habitante de la ciudad» con la «experiencia mística». En él afirmaba que las historias de Kafka, consideradas generalmente como parábolas,

no son parábolas, aunque no por eso quieren ser valoradas por su simple literalidad; facilitan el ejercicio de la cita y pueden parafrasearse con el fin de aclarar su significado. Pero ¿contamos acaso con la doctrina que las parábolas de Kafka interpretan o que las posturas del personaje K. o los movimientos de sus animales iluminan? Esta doctrina no existe; todo lo que podemos decir es que aquí y allá se encuentran alusiones a ella. Kafka podría haber dicho que esas alusiones son *reliquias* que transmiten la doctrina, pero también podríamos pensar que son precursores dedicados a prepararla.

Scholem se declaró «un 98 por ciento satisfecho» con la interpretación de su amigo, que presentaba a Kafka «experimentando su camino hacia la redención» en el mundo moderno, pero sin conseguirlo porque encontraba vacía la tradición religiosa. De este fracaso da cuenta la frase de Kafka, cuando comenta a Max Brod que en este mundo hay una enorme carga de esperanza, «pero no para nosotros».

Este ensayo contribuyó en gran medida a confirmar la certidumbre de Scholem, expuesta primero en el tono de las cartas de comienzos de los años treinta y más tarde en sus memorias, respecto a que las ideas más importantes de Benjamin procedían de su conocimiento de unos temas teológicos que su peculiar materialismo volvía más confusos. También recibió una confirmación de Bertolt Brecht, con quien Benjamin había pasado el verano de 1934. Como se ve en su hasta entonces inédito «Conversaciones con Brecht», traducido en *Reflections*, Brecht, un materialista consecuente, se sintió desconcertado y desilusionado ante la reincidencia teológica perceptible en este ensayo. Fielmente, Benjamin tomó nota de las objeciones de Brecht, que afirmaba que Kafka era un «oscurantista», un «chico judío», una criatura «delgada y desconcertante» cuya profundidad mística estaba muy alejada de la «cruda reflexión»

que la época exigía. Brecht insistía en que cuando Benjamin celebraba el fracasado mesianismo de Kafka, lo que hacía era anunciar el «fascismo judío», ya que alimentaba el deseo burgués de líderes carismáticos.

Era obvio que Benjamin no estaba llamado a contribuir a la tarea intelectual del marxismo. Su adhesión, si es que se puede llamar así, se mantuvo siempre tan íntimamente entrelazada con sus originales preocupaciones teológicas que nunca le fue del todo posible desembarazarse de ellas. En una carta de 1931 a Max Rychner lo admite, aunque trata de defender su posición política:

Nunca he sido capaz de investigar y pensar en otro sentido que no sea teológico o, si lo prefiere, de acuerdo con las enseñanzas del Talmud sobre los cuarenta y cinco niveles de significado en cualquier pasaje de la Torá. Pues para mí el más trillado lugar común del comunismo posee más jerarquías de significado que la profundidad burguesa contemporánea, que únicamente tiene uno, el apologético.

Este tipo de formulaciones sitúan a Benjamin en una «tierra de nadie» intelectual, donde ni el teólogo Scholem ni el materialista Brecht consiguen alcanzarlo.

¿Era en realidad una tierra de nadie? Theodor Adorno no lo creía. Adorno es conocido en la actualidad como uno de los miembros más prestigiosos del Instituto de Investigaciones Sociales, conocido como Escuela de Frankfurt, donde se incorporó de manera oficial en el decenio de 1930. Esta institución acogía a los marxistas que buscaban una tercera vía entre el comunismo ortodoxo y el liberalismo burgués. Había conocido a Benjamin, que le llevaba algunos años, desde sus días de estudiante en Frankfurt, y sentía una profunda admiración por su trabajo. Aunque los puntos de contacto entre los intereses teológicos de Benjamin y Scholem le resultaban indiferentes, Adorno tomó el giro de Benjamin hacia el marxismo como un signo de que allí subyacía una secularización productiva de su pensamiento y de que juntos desarrollarían una nueva teoría que diera cuenta de la progresivamente reducida experiencia estética del período moderno. Ambos mantuvieron una

cordial relación hasta comienzos de los treinta, pero después de 1933 llegaron a intimar, sobre todo cuando Benjamin cambió Alemania por París, animado por Gretel Adorno.

Entre su conversión al comunismo y su exilio, Benjamin había obtenido cierto reconocimiento como crítico en Alemania. Se ganaba modestamente la vida colaborando con periódicos y con prestigiosas revistas como *Literarische Welt* o trabajando para programas de radio. Estas tareas le proporcionaron cierta independencia y la posibilidad de viajar con frecuencia por Europa. Pero cuando emigró en 1933, unas semanas después del incendio del Reichstag y poco antes de que Hitler asumiera el poder dictatorial, no contaba con nadie de confianza que lo apoyara. Durante un tiempo continuó escribiendo para la prensa alemana bajo distintos seudónimos, pero eso fue cada vez más difícil y sus encargos disminuyeron hasta desaparecer. Para conservar algo de sus ahorros pasó temporadas en Ibiza con algunos amigos y en Dinamarca con Brecht. Incluso se vio obligado a tragarse su orgullo y a volver una temporada junto a su primera esposa, Dora, que entonces regentaba una casa de huéspedes en San Remo. Los últimos siete años de su correspondencia ofrecen datos sobre los angustiosos e inútiles planes para salvar sus finanzas y sobre el modo en que cada oportunidad de mejorar su situación se veía frustrada.

Benjamin nunca hubiera sobrevivido a estos años de exilio sin la ayuda desinteresada de Adorno. En 1933, cuando el Instituto dejó Frankfurt para trasladarse primero a Ginebra y después a Nueva York, Adorno consiguió que Benjamin recibiera un modesto estipendio por sus colaboraciones en el periódico del Instituto, el *Zeitschrift für Sozialforschung*. Estos ingresos se vieron incrementados cuando Benjamin accedió a escribir un largo estudio sobre el siglo XIX en París. En 1927 había concebido la idea de adoptar el estilo narrativo de los surrealistas para evocar la vida del siglo XIX en París; entonces había comenzado modestamente *Das Passagen-Werk* o *Passagenarbeit* (el *Proyecto* u *Obra de los Pasajes*). Estaba inspirada en un ensueño de Aragon titulado *Le Paysan de Paris*, publicado el año anterior y que comenzaba con un imaginario y casi onírico *tour* por el Passage de l'Opéra. La primera mención de un ensayo sobre los pasajes parisienses se encuentra en 1928, en una



carta a Scholem, donde escribe que confía terminarlo en dos semanas. Para desazón de todos, el proyecto lo absorbería creativamente durante los siguientes trece años, y a su muerte quedó un caótico conjunto de notas, recortes, apuntes y ensayos fragmentarios, todo milagrosamente conservado durante la guerra en la Biblioteca Nacional de París gracias a Georges Bataille. Aunque actualmente existen traducciones parciales —en inglés unas cien páginas—, los lectores todavía deben recurrir a los últimos ensayos de Benjamin para comprender su objetivo.<sup>14</sup> En uno de los fragmentos más importantes de la obra, «Algunos temas en Baudelaire», Benjamin contrasta la breve experiencia moderna (*Erlebnis*) con la rica experiencia simbólica de la poesía (*Erfahrung*). Interpreta *Las flores del mal* como un reflejo de la desintegración del «aura» del mundo material, esas asociaciones simbólicas que alguna vez nos permitieron «volver la mirada» sobre los objetos sagrados. En «La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica» (1936) ya había analizado cómo las modernas fuerzas de producción sustraen las obras de arte de su aura, separándolas de las tradiciones humanas de donde han emergido. Pero *Das Passagen-Werk* trata de mostrar de manera más sutil el modo en que la burguesía del siglo XIX sustituyó el aura del mundo material por un mundo oniroide, una «fantasmagoría» que sutilmente refleja y a la vez repara las contradicciones de la sociedad capitalista. Sería la historia del engaño de las ilusiones burguesas.

Tal como fue concebida, esta obra debería haber permanecido muy próxima al estudio de los sueños, de los arquetipos y de la memoria colectiva emprendido por Klages y sus seguidores, que ya habían empleado el término «aura» en sus propios estudios. Pero muy pronto, bajo la influencia de Adorno, el proyecto adoptó un tono y unas proporciones grandiosas. En 1929, cuando los dos hombres discutieron el proyecto, Adorno lo consideró un modelo de su nueva teoría crítica, «la piedra basal de la *prima philosophia* que nos ha sido dada». Animó a su colega a ampliarlo y a relacionarlo de manera más rigurosa con la noción marxista de fetichismo de la mercancía. Más adelante, Benjamin describiría este encuentro como el

14. *Gesammelte Schriften*, vol.V.

fin de su «ingenuidad de rapsoda». De inmediato comenzó a estudiar a Marx, cuyo obra solo conocía indirectamente, a través de Lukács. A comienzos de 1930 escribió a Scholem que *Das Passagen-Werk* era «el teatro de todos mis conflictos y mis ideas».

Se convirtió en el teatro de la desilusión. En 1935, como respuesta al apoyo del Instituto, Benjamin presentó obedientemente un claro y organizado esquema de la obra en proceso, «París, capital del siglo XIX», esquema que se tradujo en *Reflections*. En él perfilaba meticulosamente un nuevo tipo de historia social, capaz de abarcar arquitectura, costumbres, vestimenta, diseño interior, literatura, fotografía, urbanismo y mucho más. Inspirado por una cita de Michelet, «Cada época sueña la siguiente», Benjamin proponía que mediante esta nueva historia aprendiésemos a «reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas, antes de que se hubieran derrumbado». Este ensayo ha tenido entre los historiadores contemporáneos una gran influencia, que en la actualidad se expresa, según las líneas abiertas por Benjamin, en una producción abrumadora, aunque en ocasiones de dudosa entidad, acerca del inconsciente colectivo decimonónico.

Acceder, no obstante, al abundante material de *Das Passagen-Werk* es una experiencia deprimente. Más que un estudio sobre la ruina de la vida burguesa parece una descripción de las ruinas de la producción de los últimos años de un intelectual. Los treinta y seis apartados de citas y aforismos —sobre moda, hastío, construcción en acero, prostitución, bolsa de valores, historia de las sectas y otras cosas— son a veces reveladores y divertidos, pero en general resultan repetitivos e incluso aburridos.

Parte de la responsabilidad del naufragio de esta obra puede adjudicarse a Adorno, que en una serie de extensas cartas presionó a Benjamin para que replantease el proyecto una y otra vez. Las cartas también dejan claro que Adorno creía honestamente que estaba salvando de sí mismo a su amigo. Puesto que suponía que *Das Passagen-Werk* constituía un modelo potencial de teoría crítica sobre la cultura burguesa, Adorno se inquietaba al ver cómo, en manos de Benjamin, este modelo oscilaba entre un misticismo vitalista y un marxismo ingenuo. Adorno rechazó el esquema de 1935 por «no dialéctico», señalando que Benja-

min permanecía «bajo el hechizo de la psicología burguesa». La carta está plagada de enrevesadas objeciones: «La conciencia de clase de Haussmann inaugura la explosión de la fantasmagoría precisamente mediante la perfección banal del carácter de la mercancía en la autoconsciencia hegeliana». Un mes más tarde, Benjamin respondió con una carta autoinculpatoria (dirigida a Gretel, no a Theodor), en la que coincidía con muchas de las críticas y prometía hacerlo mejor la próxima vez.

Durante los cuatro años siguientes, en compensación por los pagos mensuales que recibía del Instituto, Benjamin escribió de forma regular para el *Zeitschrift*, a menudo sobre temas que no eran de su interés. Mientras, *Das Passagen-Werk* crecía sin control, aun cuando la situación personal de su autor se hacía cada vez más precaria. En 1938, mientras Europa se preparaba para la guerra, Benjamin envió un gigantesco manuscrito sobre Baudelaire, un modelo en miniatura de *Das Passagen*, solo para encontrar las mismas objeciones expuestas en 1935. «Permítame expresarme de la manera más simple y hegeliana posible», comienza Adorno, sin el menor indicio de ironía. Lamentaba que Benjamin hubiese establecido una relación demasiado directa entre los impuestos sobre el vino y el poema de Baudelaire sobre el vino, relación que Adorno describe como un «movimiento abrupto y hasta casual». Después añade, sin ninguna concesión, que «la determinación materialista de las características culturales solo es posible cuando se piensa a través de la mediación del *proceso total* [social]». Benjamin quedó desolado; tras otro abundante intercambio de correspondencia, la versión revisada del ensayo se publicó finalmente en 1939 con el título de «Sobre algunos temas en Baudelaire».

Aunque colaborarían más tarde con Adorno en la publicación de la obra de Benjamin, tanto Scholem como Hannah Arendt lamentaron siempre los vínculos de su amigo con la Escuela de Frankfurt. Ambos agradecían abiertamente al Instituto la ayuda económica brindada a Benjamin, pero ninguno de los dos creía que la teoría crítica marxista fuese una empresa significativa, o al menos que lo verdaderamente importante de la obra de Benjamin pudiese describirse en esos términos. Y aunque Benjamin apreciaba a Adorno, en sus cartas se trasluce la frus-

tración respecto de las condiciones editoriales que le imponían Adorno y Horkheimer, exacerbada sin duda por el hecho de que su relación con el Instituto estuviese basada en obligaciones financieras.

Nunca sabremos si el pensamiento de Benjamin se hubiese desarrollado más en la dirección de Adorno, satisfaciendo la última esperanza de este en la fundación de una nueva estética dialéctica y secular. En el otoño de 1939, Benjamin fue confinado, como alemán, en un campo francés para extranjeros, mientras comenzaba el período denominado *drôle de guerre*. Pasó el año siguiente en Francia, buscando desesperadamente un visado para Estados Unidos mientras rechazaba las súplicas de su primera esposa de que se reuniera con ella en Inglaterra. En mayo de 1940, los alemanes invadieron el norte de Francia y en junio Benjamin huyó, primero a Lourdes y después a Marsella. En agosto, gracias a la ayuda de Horkheimer, obtuvo el visado, pero no encontró pasaje en algún barco que saliese desde el puerto de Marsella. A comienzos de septiembre, desde la pequeña localidad mediterránea de Banyuls, cruzó a pie los Pirineos junto a un grupo de refugiados y llegó al pueblo español de Portbou. Pero la guardia española de frontera le anunció que, al carecer de visado de entrada a España, sería devuelto a Francia a la mañana siguiente. Esa misma noche, en el hotel de Portbou, tomó una sobredosis de morfina y murió. Al día siguiente, el grupo sobreviviente consiguió seguir su viaje por España para alcanzar Portugal y desde allí embarcar hacia Estados Unidos.

Varios meses después del suicidio de Benjamin, Hannah Arendt escapó de Francia a España. Cuando pasó por Portbou, se detuvo a visitar la tumba de su amigo, pero no encontró rastro alguno de ella. En su equipaje, sin embargo, ella sí llevaba algo de él. Se trataba de un ensayo breve, una especie de pliego de últimas voluntades y un testamento intelectual titulado «Tesis de filosofía de la historia», que Benjamin le había entregado antes de su intento de huida. En él expresaba su deseo de que el manuscrito no fuese publicado, pero, al recibirlo, Adorno decidió que era demasiado importante para quedar en manos privadas. Fue impreso por el Instituto en copia mimeografiada por primera vez en 1942, como un homenaje a su autor, y desde entonces se ha convertido en una de sus obras más polémicas.

Las «Tesis» reflejan su apocalíptica visión de la política europea de finales de los años treinta y su desengaño ante la traición comunista que significó el pacto entre Hitler y Stalin. Benjamin había guardado un silencio obcecado e irresponsable con respecto a los juicios de Moscú, y a lo largo del decenio no había sido capaz de criticar públicamente a Stalin, ni siquiera cuando Asja Lacis fue enviada al gulag. Pero el pacto de Stalin con el diablo defraudó toda esperanza que Benjamin hubiera albergado sobre la misión redentora del comunismo. En los años veinte había jugado con las ideas de violencia divina, decisionismo radical y nihilismo político. A comienzos de los treinta aún idealizaba el frenesí de lo que llamaba «carácter destructivo». Pero ahora se acercaba el apocalipsis real y su violencia satánica, no el Mesías.

En un nivel más profundo, las «Tesis» representan el último y dramático encuentro entre la metafísica teológica de Benjamin y el materialismo histórico. El ensayo comienza con una imagen de la filosofía de la historia vista como un juego de ajedrez, en el que un muñeco llamado materialismo histórico solo puede ganar «si consigue los servicios de la teología, que hoy está marchita y debería estar fuera de nuestra perspectiva». ¿Y qué puede aprender el materialismo de la teología? Esencialmente, que la idea de progreso histórico es una ilusión, que la historia no es sino una serie de catástrofes en las que se apilan escombros sobre escombros que se elevan hacia los cielos. Los miembros de la clase trabajadora han sido corrompidos por la idea de progreso, que les hizo cerrar los ojos a las regresivas consecuencias sociales que acompañaban la progresiva dominación del mundo natural. Se han adormecido hasta el punto de cerrar los ojos ante el «estado de emergencia» causado por las crecientes fuerzas del fascismo, y no han podido responder a ellas. El materialismo puede ahora apartarse con «monástica disciplina» de esta fe en el progreso histórico continuo reemplazándola por una visión de la historia más cercana a la del judaísmo tradicional, que predicaba que «cada segundo de tiempo es la puerta estrecha a través de la cual el Mesías podría entrar». Como Scholem señalaría más tarde, en este hermético texto nada, salvo el término en sí mismo, queda de materialismo histórico.

La visión de Benjamin como «teólogo extraviado en el reino de lo profano» que defendía Scholem fue durante años un obstáculo insuperable para los marxistas y los seguidores de la teoría crítica, ansiosos de apropiarse del legado de este peculiar pensador para sus propios fines. Recientemente, en la medida en que en Alemania ha crecido el interés por su perdida cultura judía, se va abandonando la reticencia a reconocer los elementos teológicos de su obra. Un vago consenso se ha instaurado en la crítica alemana, que coincide en subrayar el efecto que la secularización de Benjamin tuvo en su peculiar desgarramiento entre lo sagrado y lo profano, entre lo metafísico y lo material. Como resultado de este conflicto fundamental en su pensamiento, Benjamin aparece ahora como una parte importante de la tradición filosófica alemana, que se ha debatido entre estos principios desde Kant.

No obstante, a pesar de este consenso, no se aprecia del todo hasta qué punto la perspectiva de Scholem tiene cosas que enseñarnos. Más allá de sus ilusiones sobre las incumplidas intenciones de su amigo de aprender hebreo o de emigrar a Palestina, acertó al ver en Benjamin la moderna encarnación del tipo de pensador que no puede ser entendido fuera de las distinciones religiosas tradicionales. Para los materialistas genuinos no puede haber tensión real entre lo divino y lo profano, sino solo entre ilusión e ilustración. Pero para quienes practican algún refinamiento teológico, esta tensión continuará existiendo, al menos en la medida en que busquemos un camino en el mundo de la caída. Se puede hacer frente a esto viviendo una vida dentro de la ley y la tradición, o se puede tratar de abolir del todo aquella tensión. Entre quienes optan por la abolición, algunos se retiran a un misticismo fuera del mundo o al esoterismo, mientras que otros se arrojan por completo al mundo con la esperanza de redimirlo con una nueva ley, un nuevo evangelio o un nuevo orden social. Quedan, por último, los que coquetean de forma promiscua con ambas posibilidades, como Benjamin, y así continúan siendo un acertijo para sí mismos y para todo aquel que se cruce con ellos.

## Alexandre Kojève

En *Humo*, la novela de Turgueniev, hay un celebrado pasaje en el que Potugin, un crítico cosmopolita, adversario de los esclavófilos, narra su visita a la Exposición Universal del Palacio de Cristal del Londres victoriano. Se siente avergonzado, aunque escasamente sorprendido, al no encontrar ni un solo invento ruso expuesto allí. El problema son los intelectuales rusos, que se entregan a sistemas universales de economía política, pero no quieren rebajarse a las sencillas tareas de ingeniería de las máquinas lavadoras de su época. «Se creen por encima de eso», dice Potugin furioso. «Únicamente somos capaces de recoger por ahí algún zapato viejo, arrojado a la basura hace años por Saint-Simon o Fourier, encasquetárnoslo y convertirlo en una reliquia sagrada.»

Uno se imagina qué hubiera pensado Sozont Ivanitch Potugin de Alexander Vladimirovitch Kojevnikov, el aristócrata ruso que se convertiría en uno de los estadistas y filósofos de la política más prestigiosos del siglo xx en Francia. «Kojève», como prefería que lo llamasen, se parecía a sus compatriotas en un aspecto importante: dedicó toda su vida intelectual a la recuperación y explicación de la entonces desprestigiada filosofía de G. W. F. Hegel. Aunque, a diferencia de ellos, se lanzó individualmente al complejo mundo de los asuntos mundanos más prácticos: a pesar de ser ciudadano ruso, fue arquitecto de la reconstrucción europea de posguerra y reputado asesor de ministros y presidentes franceses. Es difícil citar otro pensador europeo del último siglo que haya desempeñado un papel de tal relevancia en la conformación de la política europea, o en un hombre de Estado que tuviese similares ambiciones filosóficas.

Durante los años treinta, los intentos franceses de subrayar la importancia de Kojève solo podían basarse en unas conferencias dictadas ante un puñado de fieles oyentes y editadas por Raymond Queneau en 1947. Pero desde la muerte de Kojève, en 1968, sus admiradores continúan dando a conocer manuscritos que había dejado sin publicar. En la actualidad su obra ha alcanzado un peso considerable y se le ha dedicado una biografía importante.<sup>1</sup> Mientras que desde hace trece años sus conferencias sobre Hegel circulan traducidas (abreviadas) al inglés, su pensamiento no había despertado hasta ahora gran interés en el mundo anglo-norteamericano, que relegaba a Kojève a miembro de la categoría de los exóticos e inexplicables entusiasmos característicos de los franceses.

En el último decenio esto ha ido cambiando. La discutida obra de Francis Fukuyama *El último hombre y el fin de la historia* (1992) difundió las ideas de Kojève sobre la política y la historia modernas ante una audiencia más amplia, aunque no necesariamente más perspicaz, y el creciente interés acerca de la globalización ha aumentado, en estos años, su actualidad. No obstante, desde el punto de vista filosófico ha sido más importante la traducción de la correspondencia de Kojève con el filósofo Leo Strauss, publicada junto a una nueva edición de la ya clásica confrontación entre estos dos pensadores con respecto al tema de la tiranía.<sup>2</sup> Si se los considera en su conjunto, estos materiales permiten juzgar el pensamiento de Kojève de primera mano y de forma más comprensiva.

Kojève nació en 1902 en el seno de una familia acomodada y bien relacionada de Moscú, y pasó los primeros quince años de su vida dentro del lujoso reducto del exclusivo barrio de Arbat, en esa ciudad. Frecuentó un ambiente privilegiado en lo social y refinado en lo cultural. Era sobrino de Vasili Kandinsky y toda su familia se movía en los círculos

1. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Grasset, París, 1990.

2. Leo Strauss y Alexandre Kojève, *On Tyranny*, edición revisada y ampliada a cargo de Victor Gourevitch y Michael S. Roth, University of California Press, 2000.



de la *intelligentsia* rusa más elevada. No se sabe mucho más sobre sus primeros años, ya que Kojève siempre fue reticente a hablar de esa época y su biografía no lleva a cabo investigaciones especiales respecto de este período. La Revolución de octubre acabó con el mundo de los Kojevnikov, que se encontraron sometidos a las privaciones comunes a todos los de su clase: pérdida de sus propiedades, criminales delaciones de sus vecinos, listas negras en el trabajo o en los centros educativos. El propio Alexandre fue arrestado en su juventud por la temible Cheka por vender jabón en el mercado negro, y escapó a la ejecución de milagro. Fue liberado gracias a la ayuda de influyentes amigos de la familia, pero la experiencia lo marcó de un modo sorprendente, ya que, como relataría con posterioridad, dejó la prisión convertido en un comunista convencido, aunque sin coincidencias con los métodos bolcheviques. En una entrevista concedida poco antes de su muerte, Kojève comentaba su huida de Rusia explicando que, aunque era comunista, preveía que la implantación del comunismo significaría «treinta años terribles». Cuando finalmente le impidieron proseguir sus estudios, decidió cruzar la frontera polaca junto a un amigo, en enero de 1920. Tenía entonces diecisiete años.

Tras pasar un breve período en una prisión polaca acusado de espía, Kojève llegó finalmente a Alemania, donde vendió las joyas de la familia, introducidas de contrabando, para pagar sus estudios de filosofía y religión. Pero en 1926 se estableció finalmente en París, al aceptar una invitación de su amigo Alexandre Koyré, el reputado historiador de la filosofía y la ciencia, que había emigrado de Rusia antes de la Revolución, siendo aún muy joven, y que enseñaba en la *École Pratique des Hautes Études*. Ambos se habían encontrado unos años antes en Heidelberg, en las más curiosas circunstancias. Parece que Kojève era un cínico seductor y había causado un escándalo escapándose con la cuñada de Koyré —con quien se casaría de inmediato para divorciarse poco después—, y la familia había enviado a este para conseguir que la jovencita volviera al hogar. Pero al regreso de su primer encuentro con Kojève, Koyré, muy impresionado, dijo tímidamente a su esposa: «Ella está en lo cierto, él es mucho mejor que mi hermano». Una vez en París,

Koyré introdujo a Kojève en los círculos intelectuales y académicos de la capital, lo invitó a dictar conferencias y después consiguió que publicase artículos y reseñas en revistas, sobre todo cuando necesitaba efectivo. (La pequeña fortuna de Kojève, invertida en acciones de la fábrica de queso que usaba el eslogan «La vache qui rit», quebró en la crisis bursátil de 1929.)

Desde entonces, su vida tuvo dos facetas, extrañamente yuxtapuestas: la de filósofo solitario y la de funcionario de elevado nivel. Su primera «vida», la más conocida hasta ahora, comienza con su célebre seminario sobre Hegel, que definió de modo enormemente significativo el paisaje intelectual de Francia durante el siglo xx. El seminario comenzó en 1933, cuando Koyré, que había aceptado un trabajo temporal en Egipto, preguntó a Kojève sobre la posibilidad de reemplazarlo en su curso de filosofía de la religión de Hegel en la École Pratique. Kojève, que más tarde confesaría haber leído varias veces a Hegel sin haber entendido ni una palabra, decidió emprender otro asalto de la *Fenomenología del espíritu*. Esta vez ocurrió algo.

La *Fenomenología del espíritu* intenta ofrecer un panorama completo y filosóficamente convincente de cómo la mente humana (o el espíritu, *Geist*) puede, mediante la reflexión sobre su propia elaboración, pasar de un simple estado de conciencia de las cosas en el mundo al llamado «conocimiento absoluto», en el que finalmente la mente reposa, tras haber agotado, mediante el movimiento dialéctico, todo entendimiento parcial o inadecuado de sí misma. Un peldaño de este desarrollo escalonado es el momento de «autoconciencia», cuando la mente toma conciencia de sí misma como fuerza activa y cuya captación lleva a una bifurcación entre simple conciencia y autoconciencia reflexiva. De manera alegórica, Hegel describe este momento como una lucha entre dos personajes: un amo (*Herr*) que representa la conciencia que gobierna y exige ser reconocida por su esclavo (*Knecht*), que representa la nueva autoconciencia. Según Hegel, la relación entre el amo y el esclavo es necesariamente conflictiva porque el deseo de reconocimiento por parte de sus semejantes está en la naturaleza de la mente autoconsciente; se trata de un deseo predominante. Pero, al principio, ni amos ni esclavos

entienden este deseo y sus implicaciones: el maestro pide reconocimiento, pero se lo niega a su sirviente, cuyo reconocimiento no puede entonces aceptar; el sirviente siente esta desigualdad y lucha, aunque no sabe para qué, puesto que no es capaz de reconocerse a sí mismo. Finalmente, el esclavo vence en la lucha, lo que de forma no alegórica significa que la mente autoconsciente ha aprendido a reconocerse a sí misma y a otras mentes semejantes por lo que son.

Muchos estudiosos de Hegel consideran que la dialéctica del amo y del esclavo ocupa un pequeño pero importante lugar en la arquitectura de su *Fenomenología*. Sin embargo, Kojève estaba convencido no solo de que esta era una instancia decisiva del texto (y por extensión de toda la obra de Hegel), sino también que podía extender el análisis de la consciencia al de la historia, cuya lógica finalmente revela. Su argumento tiene tanto de marxista como de heideggeriano, pero a la vez le es completamente propio. En las conferencias del decenio de 1930, publicadas con el título de *Introduction à la lecture de Hegel*, sostiene, a lo largo de los años y con toda meticulosidad, el descubrimiento hegeliano: la lucha del ser humano por el reconocimiento es el motor de cualquier historia.<sup>3</sup> Esta pugna se desarrolla en los individuos, en las clases y en las naciones; tanto en lo religioso como en lo intelectual, cuando se proyectan servilmente nociones trascendentales sobre lo divino o el Bien para dominar a los hombres, y a continuación se derriban esos ídolos en la urgencia del desarrollo de la autoafirmación. Pero todas estas escaramuzas solo son parte de la lucha humana global, que conduce a un mismo objetivo: la satisfacción de nuestro deseo de reconocimiento en la igualdad.

Kojève no afirmaba ser original en estas consideraciones: era consciente de que los hegelianos de izquierda y derecha del siglo XIX habían desarrollado muchas de esas nociones. Repetidamente defendió la corrección del pensamiento de Hegel, pero a la vez señaló que sus implicaciones solo podían ser entendidas a la luz de la historia posterior,

3. *Introduction à la lecture de Hegel*, editado por Raymond Queneau, Gallimard, París, 1947. Hay una traducción abreviada de esta obra a cargo de Allan Bloom, *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, 1969.

que es lo que los hegelianos trataban de hacer. Su única ventaja era haber vivido después de ellos y haber tenido el privilegio de ver cómo y por qué la historia confirmaría a Hegel, además de comprender sus consecuencias en el futuro. La más evidente, que la historia había terminado: desde la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, la historia moderna no ha sido más que un escenario donde hacen su aparición las derivaciones de esos últimos hechos históricamente genuinos. Con la Revolución francesa se estableció la idea de reconocimiento mutuo y desapareció del pensamiento humano la distinción entre amo y esclavo. Con el desarrollo posnapoleónico del Estado moderno y de la economía, los seres humanos han alcanzado la última frontera, donde se preparan para alcanzar la igualdad y para convertirse en ciudadanos y consumidores satisfechos, en lo que Kojève llamaba «un Estado homogéneo y universal», y hoy denominamos «comunidad internacional» o «economía global». Todos los acontecimientos políticos de los últimos dos siglos —guerras, conquistas, revoluciones, golpes de Estado, tratados y masacres— se orientaban hacia este único objetivo. «La Revolución china —señaló secamente Kojève a un entrevistador— no es nada más que la introducción del código napoleónico en China.»

Durante seis años, un pequeño pero enormemente influyente grupo de iniciados se postraron rendidamente a sus pies mientras él les explicaba línea a línea la *Fenomenología*, hasta entonces no traducida al francés. En su audiencia se contaban Raymond Aron, Eric Weil, Maurice Merleau-Ponty, André Breton, Georges Bataille, Raymond Queneau y Jacques Lacan. (Sartre, que podría haber aprendido cosas de Kojève, no asistió.) Muchos de aquellos que estudiaron con este treintañero hegeliano ruso no han dejado de reconocer su importancia y proclamar estentóreamente su lealtad al maestro, más allá de sus propios derroteros intelectuales posteriores. Roger Caillois insistió en su «extraordinaria impronta intelectual sobre toda una generación». Según Bataille, cada encuentro con él lo dejaba «roto, aplastado, entre la espada y la pared, sin aliento y diez veces muerto». En sus memorias, Raymond Aron sitúa a su amigo Kojève entre los tres más grandes pensadores que haya conocido.

La «primera vida» de Kojève cambió abruptamente en 1939, cuando se acabaron las conferencias sobre la *Fenomenología*, y, al mismo tiempo, los alemanes invadieron Checoslovaquia. La ironía era evidente, sobre todo para Kojève, que bromearía sobre la coincidencia años más tarde. Pasó la guerra en Marsella, donde se le impidió seguir hasta Estados Unidos, y después de la liberación volvió a París. Allí, casi por azar, comenzó su «segunda vida». Se encontraba sin trabajo ni perspectivas cuando dos de sus alumnos de perfil menos filosófico le propusieron formar parte del gobierno como consejero en la oficina de relaciones económicas internacionales del Ministerio de Hacienda. Estos estudiantes, Robert Marjolin y Olivier Wormser, muy pronto estarían entre las figuras más relevantes de la administración y la diplomacia de la Francia de la posguerra. Kojève aceptó el puesto y hasta su muerte, en 1968, fue un respetado consejero del Estado. Los testimonios de Marjolin, Wormser, del antiguo primer ministro Raymond Barre y del ex presidente Valéry Giscard d'Estaing confirman la relevancia de su trabajo. En este lapso, Kojève desapareció por completo de la escena intelectual de París. Había tenido un breve período de actividad productiva al final de la guerra, cuando publicó varios artículos de opinión en los primeros números de la revista *Critique*, dirigida por Georges Bataille. En 1947 autorizó a Raymond Queneau para que editara sus apuntes de las conferencias sobre Hegel, convertidas en *Introduction à la lecture de Hegel*. Pero aparte de ocasionales reseñas bibliográficas perversamente irónicas, Kojève permaneció en silencio. En 1976, cuando los líderes de la rebelión estudiantil de Berlín de 1967 le pidieron consejo revolucionario, les respondió: «Estudien griego».

El mérito de la biografía de Dominique Auffret es haber revelado algo sobre esta «segunda vida» y establecido su relación con la primera. Resulta especialmente útil para contextualizar los siempre ambiguos comentarios de Kojève, confirmados por muchos amigos y alumnos, según los cuales era «un comunista de estricta observancia» y «la conciencia de Stalin». Debería recordarse que cuando exponía su interpretación sobre Hegel, en los años treinta, muchos intelectuales europeos se mostraban convencidos de que la democracia y el capitalismo esta-

ban acabados y que serían derrotados o por el comunismo o por el fascismo. Esta no era su opinión. Kojève estaba persuadido de que el mundo desarrollado se movía, por oleadas, hacia una sociedad burocrática organizada racionalmente y sin distinciones de clase. Para él era un mero detalle si el fin se alcanzaba a través del capitalismo industrial impulsado por Estados Unidos (que denominaba «alternativa de la derecha hegeliana») o el socialismo de Estado de la Unión Soviética (o «alternativa de la izquierda hegeliana»). En los dos casos, la distinción amo/esclavo desaparecería al surgir un próspero Estado universal en el que se daría satisfacción a nuestra secular ansia de reconocimiento.

Es evidente que en los años treinta Kojève pensaba que los rusos llevaban ventaja en esta pugna, y no ocultaba su satisfacción. Pero durante lo que más tarde se llamaría «guerra fría» básicamente mantuvo una refinada neutralidad filosófica. Después de la Segunda Guerra Mundial ya había aplicado su talento a la protección de la autonomía europea, y en especial de la francesa, contra cualquier dominación oriental u occidental, en el interregno histórico antes del previsible establecimiento de un Estado universal. Hoy se puede ver más claramente su estrategia gracias al reciente descubrimiento de un manuscrito titulado «Esquisse d'une doctrine de la politique française»,<sup>4</sup> escrito en 1945, y que permaneció inédito en vida de Kojève. En el manuscrito se intenta describir el entorno de la Francia de posguerra y sentar las bases de una posible estrategia internacional basada en su lectura de la historia mundial. La guerra misma es tratada como un no acontecimiento, una mera continuación de la batalla entre la izquierda hegeliana y la derecha que comienza en Jena y que indudablemente culmina en el homogéneo Estado universal. La específica localización de Europa, afirma, hizo que se encontrara entre dos incómodos prototipos de ese Estado: la Unión Soviética y Estados Unidos. La estrategia de Kojève consistía en crear una tercera fuerza, una Europa unificada, en lo que él llamó nuevo «Imperio latino», dentro del cual Francia sería «primus inter pares». Con ese objetivo sugiere la creación de nuevas formas de unión política y eco-

4. «Esquisse d'une doctrine de la politique française», *La Règle du jeu*, mayo de 1990.

nómica entre las naciones latinas (excluidas Alemania e Inglaterra) y el cierre de filas con las colonias europeas que por entonces estaban a punto de independizarse.

Aunque en 1945 muchas de estas ideas estaban en el aire, se trata de un documento casi visionario. Auffret sugiere que alguna versión del mismo le fue decisiva a su autor tanto para obtener su puesto como funcionario del gobierno como para asegurar su posterior influencia sobre sus superiores. Mediante la recopilación de los testimonios de numerosos funcionarios de alto rango y su comparación con los memorandos oficiales de Kojève, Auffret muestra de modo solvente que las ideas del maestro ruso fueron una de las más importantes fuentes de la política francesa respecto a Europa y el tercer mundo durante casi veinte años. (Su papel fue fundamental en la formación de la Comunidad Económica Europea y en los acuerdos anteriores a la firma del GATT.) Pero la impresión más profunda que deja esta compleja biografía es que la «segunda vida» de Kojève era una extensión natural de la primera y que, una vez asumido que la empresa napoleónica dio comienzo al «fin de la historia», Kojève decidió cooperar abiertamente a hacerla realidad a través de la unión de los europeos y la ayuda al desarrollo del tercer mundo.<sup>5</sup>

En principio, esto suena verosímil. Lamentablemente, el enfoque de Auffret sobre la vertiente política del «fin de la historia» de Hegel-Kojève, ensombrece la segunda parte de esa doctrina, «el fin de la filosofía». Esta visión, que Kojève continuará desarrollando después de la guerra y de forma privada, merece sin duda un especial escrutinio, ya que es un hecho conocido que dedicaba los fines de semana a escribir y se decía que estaba trabajando entonces en una actualización de la *Enciclopedia* de Hegel, basada en el descubrimiento de que la historia de

5. Últimamente han aparecido informes que revelan que Kojève puede haber sido toda su vida un espía ruso. Un informe secreto de los servicios de información franceses, datado en 1982-1983 y dado a conocer hace muy poco, lo incluye dentro de una lista de relevantes funcionarios franceses con conexiones con el KGB, aunque no ofrece ninguna prueba al respecto. Véase «La DST avait identifié plusieurs agents du KGB parmi lesquels le philosophe Alexandre Kojève», *Le Monde*, 16 de septiembre de 1999.

la filosofía estaba dando lugar a la «sabiduría» hegeliana. De todo ello, extraído de la mitad del manuscrito, se ha publicado un único volumen, aparecido poco antes de su muerte: la primera parte de un hermético *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, que pareció, en su momento, un fracaso.<sup>6</sup> Pero la aparición de la introducción a *Mise à jour du «Système du Savoir» Hégélien* (titulado *Le Concept, le Temps et le Discours*) ha venido a completar, post mórtem, la publicación de este libro inacabado.<sup>7</sup> Leído junto con su correspondencia con Leo Strauss, el libro esclarece su afirmación acerca de la «muerte de la filosofía» y sus implicaciones políticas.

Kojève afirmaba que había descubierto sus «penchants philosophiques» en 1917, a los quince años, cuando comenzó un cuaderno de notas filosóficas que conservó hasta su muerte. Aunque Auffret no tuvo acceso directo a este material «ruso», es fascinante la parte seleccionada y traducida por Nina Ivanoff, la apoderada y ex compañera de Kojève. Revela a una joven alma rusa sedienta de sabiduría y atraída por la mística. En su juventud, Kojève ya pensaba en la posible unión de la filosofía occidental y las religiones orientales (el budismo en particular) y, con ese fin, durante su estancia en Alemania comenzó a desarrollar una sincrética «filosofía de lo in-existant». Uno de los pasajes más extraños de estas notas refleja esa búsqueda de lo sincrético, en la transcripción de un diálogo imaginario entre los retratos de Descartes y Buda, en una biblioteca de Varsovia, en 1920.

A partir de entonces, Kojève pasó años estudiando filosofía, lenguas orientales y religión en Heidelberg, donde completó una tesis dirigida por Karl Jaspers sobre el pensador ruso Vladimir Soloviov, uno de los pensadores más influyentes de la segunda mitad del XIX, que ha sido descrito de muchas maneras: como poeta, filósofo, místico, panteísta, antropodeísta, teósofo. En sus obras intenta dar una interpretación cristiana del «Absoluto» de Schelling, incorporando el idealismo alemán a

6. El *Essai* fue publicado por Gallimard en tres volúmenes entre 1968 y 1973.

7. *Le Concept, le Temps et le Discours: Introduction au Système du Savoir*, Gallimard, París, 1990.



la teología rusa, a través del concepto de «humanidad divina». Pero su notoriedad obedecía a que había proclamado haber tenido tres encuentros místicos con la encarnación femenina de la sabiduría (*sofia*): en una iglesia rusa, en el British Museum y en el desierto de Egipto. (Estos encuentros pueden haber servido de modelo para los diálogos de Kojève entre Buda y Descartes.)

Hay que lamentar que Auffret no haya examinado de forma directa las obras del propio Soloviov, ya que su lectura contribuye a iluminar la senda de Kojève en su retorno a Hegel. Por ejemplo, en *Confesiones sobre la humanidad divina* (1877-1880) ya se encuentran las ideas de Kojève sobre la unión de Oriente y Occidente, del hombre capaz de combinar la divinidad y la nada, de la humanidad que alcanza el saber absoluto en la historia y de la necesidad de un Estado universal. El camino hacia Hegel y Schelling a través de Soloviov y Kojève, para finalmente volver a los dos primeros, puede parecer circular. Pero lo que Kojève llevó claramente hacia Hegel fue esta experiencia con la mística cristiana y oriental y su estudio sobre Soloviov. Tal como Kojève afirma en su tesis, tanto el cristianismo como Soloviov estaban seguros de todo, salvo de la existencia de un Dios externo. La verdad antropológica fundamental del cristianismo fue el descubrimiento de la primera caída del hombre respecto de la *sofia* y la posibilidad de recuperarla en la historia, que está representada por la Encarnación. El teísmo de la cristiandad llevó la Encarnación al centro de la historia, para rezar a continuación por la imposible Resurrección. Hegel corrigió este error colocando la Encarnación en el comienzo del fin de la historia.

Más adelante, Kojève juzgó que sus estudios religiosos podrían haber sido un error y retornó a la filosofía al advertir que «algo había pasado en Grecia veinticuatro siglos antes y esa es la fuente y la llave de todo». Es lógico que este retorno de la teología a la Grecia antigua resulte familiar, ya que Kojève se encontró a sí mismo transitando un camino casi idéntico al de Heidegger. Podríamos entender que su deuda con Heidegger estaba superada por su lectura de Hegel, pero la publicación de *Le Concept, le Temps et le Discours* aclara ese punto al explicar cómo, según Kojève, Heidegger y Marx antes que él intentaron, sin conseguir-

lo, romper con el sistema hegeliano. Afirma así que una vez que este sistema es claramente comprendido, se hace evidente que la lucha de clases de Marx y el heideggeriano encuentro con la muerte como experiencia primordial quedan inmediatamente incorporados dentro del sistema, es decir, que las posiciones marxistas y heideggerianas son absorbidas y superadas por el mismo Hegel, en su búsqueda del conocimiento absoluto. La conclusión de Kojève fue que la búsqueda pagana del saber, que comenzó con los filósofos griegos, ha llegado a su final en la «circularidad» lógica de la *Enciclopedia* de Hegel, y toda filosofía posterior depende de una comprensión parcial de este sistema. Hegel era el sabio que Kojève buscaba.

A lo largo del siglo xx, el «fin de la filosofía» ha sido anunciado por muchos pensadores, en general desde el escepticismo, tanto lingüístico como epistemológico, respecto de la posibilidad real de una comprensión racional de la experiencia. De los pensadores del siglo xx, Kojève fue el único que anunció la extinción de la filosofía en nombre de la filosofía: si la filosofía es el amor al saber, quizá debamos aprobar su consumación. Este momento llegó con Hegel. No es fácil establecer qué entendieron los franceses de la doctrina de Kojève. Tras la guerra, abandonaron a Hegel primero en nombre del marxismo y más tarde en el del estructuralismo, mientras Kojève se refugiaba en las entrañas de la burocracia francesa. Leo Strauss, el judío alemán cuyo pensamiento político ha tenido gran influencia en los círculos intelectuales conservadores de Estados Unidos, ahora se presenta como el único pensador interesado en las extensas reflexiones privadas de Kojève acerca del «fin de la filosofía». Gracias a los esfuerzos de Victor Gourevitch (antiguo discípulo de Strauss) y del historiador Michael S. Roth, la correspondencia entre Kojève y Strauss acerca de este problema se ha conocido por fin y actualmente se publica como apéndice de su clásico estudio *On Tyranny*.

Strauss y Kojève se conocieron hacia 1920 en Berlín, cuando ambos cursaban estudios de religión. A comienzos del decenio de 1930 siguieron reuniéndose en París, y más tarde, cuando Strauss se trasladó a Inglaterra y después a Estados Unidos, mantuvieron una regular relación epistolar.

Las primeras cartas abundan en conmovedores detalles que muestran a dos jóvenes intentando adaptarse a ambientes intelectuales que les son ajenos. Kojève adoraba París y la vida mundana, y aunque observaba con cierta ironía a los intelectuales franceses, disfrutaba enormemente de su conversación. Strauss prefería el modo de ser y los desayunos ingleses, ponía a Jane Austen por encima de Dostoievski y ridiculizaba a los profesores o intelectuales que no conseguían estar a la altura de su rango filosófico. En una carta crítica a Kojève a raíz de un encuentro en París: «Me sentí muy disgustado por la compañía en la que te encontré». Objetaba con frecuencia la amistad de Kojève con Eric Weil, cuyo libro sobre Hegel llamaba «Prolegómeno a todo futuro *Chutzpa*». Kojève muestra en cambio un espíritu más generoso y sus ironías generalmente van dirigidas contra sí mismo. Al hacer referencia a una conferencia dictada en 1962 ante un auditorio repleto, afirma sentirse como «un famoso contorsionista» y resuelve, en adelante, hacer caso a las advertencias de Strauss y dirigirse solo a «unos pocos», aunque solo tras publicar su ensayo de dos mil páginas sobre la *Enciclopedia* de Hegel.

El respeto filosófico entre uno y otro era ilimitado. Tras leer la *Introduction à la lecture de Hegel*, Strauss presenta la obra de su amigo como el más brillante ejemplo del pensamiento moderno desde *Ser y tiempo* de Heidegger, y añade incluso que carece de la «cobarde vaguedad» de este último. Kojève le devuelve el favor en *Le Concept, le Temps et le Discours* al afirmar que «si no hubiese conocido a Strauss, nunca hubiera sabido qué es el platonismo. Y sin saber eso, imposible saber qué es la filosofía».

Este respeto filosófico mutuo surgía, paradójicamente, de una convicción compartida acerca de que la filosofía de Occidente había alcanzado su culminación y debía ser minuciosamente reconcebida. Tanto Hegel como Kojève pensaban que la historia de la filosofía, en su relación dinámica con la historia de la realidad social y política, había sido llevada a su final en un equilibrado movimiento dialéctico en el que cada una iba dando forma a la otra. Cuando Hegel, según se cuenta, vio a Napoleón a caballo en Jena, entendió su significación para la historia del mundo y en ese momento la filosofía alcanzó su fin. Ahora, y coinci-

diendo con Kojève, el cometido es volver del reino de las ideas desencarnadas y ocuparse de la más mundana tarea de ayudar a edificar el Estado homogéneo universal. La historia de la filosofía ha concluido; la época de la sabiduría hegeliana aplicada políticamente al devenir de las cosas está sobre nosotros. En un artículo escrito en 1946, Kojève describe su propia vocación de la siguiente manera:

Cualquier interpretación de Hegel, si resulta algo más que un parloteo ocioso, consiste únicamente en un programa de lucha y trabajo (uno de esos programas es el marxismo). Esto significa que el trabajo del intérprete de Hegel es un trabajo de propaganda política. [...] Porque podría ser que el futuro del mundo y por lo tanto el sentido del presente y la significación del pasado dependan, en última instancia, de cómo se interpreten sus obras en la actualidad.

Strauss sacó conclusiones diferentes de lo que él interpretaba también como el agotamiento de la filosofía en el siglo xx. Según su perspectiva, la lección de Heidegger al poner su filosofía al servicio de Hitler fue que el pensamiento moderno en su conjunto había perdido su rumbo con relación a la política y que esa relación necesitaba ser pensada de nuevo a la luz de la filosofía política clásica que los pensadores modernos habían abandonado. Ya a comienzos de 1935, Strauss escribió a Kojève sobre su búsqueda de «una liberación radical de los prejuicios modernos», es decir, del prejuicio de que la modernidad ha progresado respecto del mundo clásico y es superior a este. Durante el resto de su vida intelectual, Strauss se dedicó a analizar la fuente y los modos de operar de esos prejuicios con el objetivo de restaurar el estudio del pensamiento clásico, de modo que la «querrela entre antiguos y modernos» pudiera revisarse más claramente a la luz de sus implicaciones políticas.

Kojève y Strauss convinieron en que la elección entre la antigua filosofía y el moderno «saber» podría tener un profundo efecto sobre cómo pensamos y vivimos políticamente. Comenzaron a trabajar sobre esta cuestión en el decenio de 1930, pero solo después de la Segunda

Guerra Mundial este debate se centró por completo, sobre todo tras la publicación de la *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève y *On Tyranny* de Strauss, que es, además, una traducción y un meticuloso comentario sobre *Hierón*, un diálogo de Jenofonte. A primera vista, este breve estudio, publicado por primera vez en 1948, parece únicamente un trabajo erudito sobre una obra olvidada. Pero Kojève, quien desde Francia le dedicó una extensa reseña, entendió de inmediato la relación entre ese viejo debate y la experiencia política de la Europa del siglo xx. Para Strauss, lo más llamativo de estas experiencias no era el surgimiento de las diversas tiranías —la tiranía es un problema asociado a la vida política—, sino que muchos filósofos e intelectuales hayan fallado en reconocerlas como tales. Lo que *Hierón* enseña, según Strauss, es que los filósofos deben ser conscientes de los peligros de la tiranía, que constituye una amenaza tanto para la decencia política como para la vida filosófica. Deben entender lo suficiente de la política como para defender una posición autónoma, sin caer en el error de pensar que la filosofía puede moldear el mundo político y ceñirlo a sus propias ideas. La tensión entre la filosofía y la política (la política incluso en sus formas más tiránicas) puede ser controlada pero nunca abolida, y debe continuar siendo una preocupación fundamental para los filósofos. Cualquier intento de abandonarla, ya retirándose al proverbial jardín, ya poniéndose al servicio de la autoridad política, podría significar el fin de la reflexión filosófica.

En su reseña, Kojève objeta que el propio Strauss es víctima de un prejuicio, un viejo prejuicio contra la tiranía que no puede comprender, en ese momento, el modo en que los regímenes totalitarios modernos (él piensa en la Unión Soviética) podrían adelantar el trabajo de la historia y preparar el camino hacia un futuro mejor. En un plano más profundo, acusa también a Strauss de basarse en una vieja e ilusoria concepción de la filosofía como desinteresada reflexión del individuo en busca de lo eternamente verdadero, bello y bueno. Una vez que los filósofos modernos advirtieron que no existen ideas eternas y que las ideas solo surgen de la lucha de la historia humana, comprendieron que debían participar activamente en la historia, trayendo a la existencia las

verdades futuras latentes en el presente. Por lo tanto, filósofos y tiranos se necesitan para completar el trabajo de la historia: los tiranos, para que les sean dichas qué mentiras potenciales laten en el presente; los filósofos, para que los más valientes de entre ellos las desnuden. Este vínculo, según Kojève, es un tipo de «relación razonable» que solo comprenderán los más maduros de ambas partes. En cuanto a la obra, solo puede juzgarla la historia.

Strauss respondió a este desafío mostrando su profunda comprensión de la apuesta de Kojève. Strauss se pregunta cómo puede Kojève pensar que, solo en virtud de su ideología, el régimen de Stalin difiere moralmente de las tiranías antiguas. Más aún, ¿cómo puede Kojève estar tan seguro de la sabiduría de su saber? «La filosofía —afirma Strauss— no es más que el genuino conocimiento de los problemas, es decir, de los problemas fundamentales y globales.» En ocasiones, hay algo profundamente no filosófico, incluso inhumano, en la forma de pensar de Kojève: una necesidad de detener la inacabable búsqueda del conocimiento, sumada a la mesiánica espera del día en que cese la lucha humana y que todos estemos satisfechos. «El estado en el cual el hombre es llamado a sentirse razonablemente satisfecho —afirma Strauss— es aquel en que las bases de la humanidad se apagan, o en el que el hombre pierde su humanidad. Es el estado del “último hombre” de Nietzsche.»

Kojève se mostró más que dispuesto a aceptar esta caracterización de su posición. Tenía muy presente a Nietzsche en su lectura de Hegel. Probablemente por eso había traducido con agudeza al francés el término alemán *Knecht* (sirviente), como *esclave* (esclavo). Para Kojève, la victoria de los esclavos sobre sus amos, en el curso de la historia, significaría el triunfo de lo que Nietzsche llamaba «moral de esclavo», que vuelve equivalentes todos los méritos y frustra el esfuerzo humano en nombre de la igualdad y la paz. En 1950 escribió a Strauss: «Quizá en el estado final no existan ya “seres humanos” en nuestro sentido histórico de ser humano. El autómatas sano está satisfecho (deportes, erotismo, arte, etc.) y el enfermo es encerrado. [...] El tirano se convierte en un administrador, un engranaje en la máquina formada por autómatas y para autómatas».

Kojève era famoso por su sentido del humor, y aquí, como en muchas otras cartas y entrevistas, no podemos estar del todo seguros de su seriedad. Pero debajo de su ironía y su rectitud, Strauss veía en su interlocutor algo que lo horrorizaba, aunque a la vez hacía a su amigo merecedor de su respeto intelectual. Para Kojève, la perspectiva de la deshumanización del hombre a causa del abandono de la búsqueda del saber o de la perfección moral no era ni un deseo utópico ni tampoco expresaba el terror de un espacio distópico. Era una posibilidad que la historia había hecho más probable y con la que había que contar. Durante la guerra fría, su neutralidad entre el capitalismo de las democracias liberales y las dictaduras del socialismo estatalista estaba anclada en una profunda indiferencia con respecto a la posible deshumanización de sus congéneres, cuyos sufrimientos solo le concernían en la medida en que la pugna por el reconocimiento acababa en un triunfo susceptible de comprobarse en cambios históricos. El destino de los perdedores no tenía relevancia para él. Por fortuna, Kojève nunca ocupó ese puesto oficial que le hubiera permitido probar su audacia en este aspecto. Pero su ejemplo nos sirve para comprender mejor la experiencia histórica de aquellos hombres, rusos o no, que han considerado las ideas como objetos sagrados y que buscaron en ellas inspiración para reformar la sociedad a su semejanza.





## Michel Foucault

La obra de Michel Foucault no deja a nadie indiferente. Hoy, casi dos decenios después de su muerte, sigue siendo imposible discutir desapasionadamente sus ideas y libros. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué los escritos y declaraciones de aquel pensador tan reservado como hermético suscita sentimientos tan intensos, incluso tras convertirse en una suerte de monumento en el paisaje de la vida intelectual del siglo xx?

Una razón, quizá la más importante, es que para muchos de sus admirados lectores Foucault siempre fue más que el autor de sus libros. Para la generación que creció en los decenios de 1960 y 1970 fue además ejemplo de lo que supone llevar una vida intelectual y política coherente. Esta situación no debió de haberle disgustado. Durante toda su vida Foucault reivindicó ser discípulo de Nietzsche, lo cual puede significar muchas cosas, pero para él parecía implicar, sobre todo, que la actividad intelectual debe ser consecuencia de lo que uno es o trata de ser, y que esta vinculación no supone una debilidad. Como afirmó Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

De forma gradual se me ha hecho claro en qué ha consistido hasta ahora cada gran filosofía: por una parte, en una confesión personal de su autor y una especie de memoria inconsciente e involuntaria; por otra, en que las intenciones morales (o inmORALES) de cualquier filosofía constituyen el verdadero germen de vida de donde crece toda la planta.

En la lectura de un escritor nietzscheano como Foucault, estamos obligados a aplicar el propio dictamen de Nietzsche y juzgar la obra no

como algo independiente del carácter y las convicciones morales del autor, sino junto con todo ello. «En el filósofo —continúa Nietzsche— no hay en absoluto nada impersonal; su moral es el testigo decidido y decisivo de *quién* es él.» Por lo tanto, la pregunta que debemos hacernos al leer a cualquier filósofo, y especialmente a quien haya digerido esta idea de Nietzsche, es: ¿a qué moral apunta todo esto y él en particular?

A James Miller hay que concederle el mérito de que su provocativo estudio biográfico sobre Foucault plantee esta genuina pregunta nietzscheana sobre su objeto de estudio.<sup>1</sup> Al tomar la vida, obra y muerte de Foucault como conjunto y también como parte de la misma búsqueda de realización del ideal nietzscheano de una síntesis explícita entre vida y obra, Miller consigue el más agudo y contundente retrato del pensador que sea posible imaginar. La historia que narra es a un tiempo reconfortante, conmovedora y aterradora. Se nos presenta a un espíritu noble e independiente que persiguió tenazmente la felicidad según él la entendía, para llegar después al proceso por el cual la obsesión intelectual con la «transgresión» culminó en una peligrosa danza macabra, en medio de un insensato e infructuoso recorrido por la política de su época, un recorrido que hace evidentes e importantes preguntas sobre lo que ocurre cuando alguien se toma en serio la doctrina de Nietzsche sobre el autoengendramiento de la voluntad y la usa como guía para sus compromisos políticos. Miller ha escrito un libro de gran importancia, un *Ecce Homo* posmoderno que permite juzgar tanto al hombre Foucault como a la visión política que la moral de Nietzsche le inspiró.

Paul-Michel Foucault nació en Poitiers en 1926. Su familia provenía de la burguesía católica acomodada y esperaba que él siguiese la carrera

1. *The Passion of Michel Foucault*, Simon and Schuster, 1993. Los detalles biográficos básicos de esta obra se basan en un libro anterior del periodista francés Didier Eribon, *Michel Foucault*, que tradujo Betsey Wing, Harvard University Press, 1991. En Jerrold Seigel, «Avoiding the Subject: A Foucauldian Alternative», *Journal of the History of Ideas*, 1990, pp. 273-299, se encontrará un análisis ligeramente distinto pero muy sugerente acerca de la relación entre vida y obra en el caso de Foucault.

de su padre, un médico del que Foucault heredó su primer nombre de pila. Pero la guerra arruinó sus planes. Tras ser testigo directo de la vergüenza de la ocupación y de la hipocresía de Vichy, en 1945 Foucault dejó la provincia y se trasladó a París, donde vivió hasta su muerte. (Más tarde, para distanciarse de su padre, haría desaparecer el «Paul» de su nombre.) Miller, que tiene muy poco nuevo que decir sobre la familia de Foucault, convierte la llegada al París recién liberado en el comienzo de la historia. Fue allí donde el joven estudiante descubrió la filosofía bajo la tutela de Jean Hyppolite, un reputado seguidor de Hegel que enseñaba en una de las escuelas preparatorias de la École Normale Supérieure. Estas instituciones eran importantes correas de transmisión de las corrientes filosóficas francesas, dentro de las cuales Hyppolite representaba el hegelianismo de los años treinta. Al provenir, no obstante, de la época posterior a la ocupación nazi, Foucault y muchos de sus contemporáneos encontraban imposible suscribir el existencialismo humanista que se había desarrollado entonces y cuya figura más representativa era Jean-Paul Sartre. Aunque vagamente atraídos por el marxismo y por el partido comunista francés, esta generación volvió la espalda a la de Sartre e Hyppolite y empezó a interesarse por los pensadores considerados más radicales —sobre todo Nietzsche y Heidegger—, aunque también por los escritores de vanguardia y los surrealistas, cuyo desprecio hacia la vida burguesa había adoptado formas más estéticas y psicológicas que sociales.

No es del todo nueva la historia de esta generación de intelectuales franceses, con su confuso compromiso con el marxismo a finales del decenio que siguió a la Segunda Guerra Mundial y el auge del estructuralismo y del supuesto postestructuralismo. Pero, en el marco de esos primeros años, Miller insiste en analizar de qué manera podría relacionarse semejante proceso con las experiencias más profundas de Foucault de ese período, ya que parece haber sido muy infeliz en la École Normale y, a pesar de su conocida inteligencia, era universalmente despreciado y no tenía amigos. Se declaró discípulo del marqués de Sade y se entretenía con reproducciones de las aterradoras pinturas de la guerra de Goya. Miller cuenta que en una ocasión persiguió a un condiscípulo por la escuela con una daga; en otra, un profesor lo encontró en el

suelo de un aula sin camisa y con heridas de hojas de afeitar por todo el pecho. En 1948 siguió a esto un intento de suicidio más serio, tras lo cual lo ingresaron en una clínica psiquiátrica, donde (como a Louis Althusser, su por entonces nuevo maestro) se le alojó en una habitación privada de la escuela de enfermería.

Con delicadeza, pero de forma convincente, Miller llega a la conclusión de que la fuente del sufrimiento de Foucault era su homosexualidad «mal vécue». Por supuesto, para un joven francés de esa época no había otra posibilidad que vivir la homosexualidad en la sombra, experimentando vergüenza, turbación, ironía y odio por sí mismo, lo cual endurecía su vida de modo inevitable. Miller considera estos efectos como múltiples e indirectos. Aunque Foucault quizá se veía a sí mismo como un marginado social a causa de su homosexualidad, lo que guió su derrotero intelectual no fue la homosexualidad como tal, sino la idea de la transgresión de las fronteras sociales. Miller probablemente está en lo cierto, y sus reflexiones sirven para considerar dos temas separados pero a la vez estrechamente relacionados en la vida de Foucault. El primero, que debe en gran medida su fuerza a la combinación de Marx y Nietzsche, fue el análisis histórico del modo en que en la sociedad moderna se han desarrollado las distinciones existentes entre ley y crimen, salud y enfermedad, orden y desorden, natural y perverso, lo que permitió el despliegue de una crítica moral (menos explícita) de estas distinciones como arbitrarias y dudosas. El segundo tema fue el descubrimiento por parte de Foucault de las figuras del surrealismo y la vanguardia tales como Georges Bataille, Antonin Artaud y Maurice Blanchot, cuya influencia en esa generación es poco comprendida fuera de Francia. En ellos, Foucault descubrió la posibilidad de explorar personalmente aquello que se encuentra más allá de las fronteras de las prácticas burguesas más comunes, en la búsqueda de lo que denominó «experiencias límite»: erotismo, drogas, locura, sadomasoquismo e incluso suicidio.

Este es el punto más original del trabajo de Miller. Entrevistó a un gran número de personas que habían compartido las dionisiacas exploraciones de Foucault en esos terrenos, o al menos podían relatarlas de manera creíble, y revisó sus escritos a la luz de estos hechos, descubrien-

do en ellos muchas más referencias a esas experiencias que las conocidas hasta entonces. Mediante un recorrido de ida y vuelta entre su vida y su trabajo, Miller consigue identificar la doble búsqueda de Foucault: la perspectiva de la sociedad moderna desde la mirada parcial del nietzscheano que ve la voluntad de poder en todas partes y la de travesía de las fronteras de la experiencia que esta sociedad y su moral han mantenido apartada de nosotros. Con excepción de los tres años en que fue miembro del partido comunista francés y de un primerizo libro de psicología con resonancias pavlovianas, Foucault se mantuvo apartado del marxismo y el estalinismo del decenio de 1950. Más tarde atribuyó esta separación a una lectura veraniega de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche. A partir de ese momento, señaló, su vida tomó otro rumbo, renovado «bajo el sol de la gran búsqueda de Nietzsche».

Si acaso, Miller podría haber insistido más en el carácter apolítico o incluso antipolítico de la primera orientación de Foucault, que podría brindar un contraste más preciso a su postura política posterior, por la cual es seguramente más conocido fuera de Francia. A aquellos que lo conocieron a través de sus obras y compromisos de finales del decenio de 1960 y principios del de 1970 siempre les ha resultado desconcertante la posterior retirada de Foucault desde la militancia hacia los oscuros textos clásicos sobre la moral y la sexualidad, y por ello ha producido una desinformada subliteratura destinada a investigar la necesidad dialéctica de sus notorios «giros». En general, Miller sigue este esquema de progresión. Aun así, si se revisa la obra foucaultina en el contexto de la política francesa después de leer *The Passion of Michel Foucault*, emerge un cuadro bien diferente. Foucault aparece como un moralista nietzscheano esencialmente privado, que empieza y termina su carrera tratando de orientarse entre la sociedad y sus propias pulsiones. El Foucault político emerge como excepción, como producto de una desafortunada coyuntura histórica.

Inicialmente, el distanciamiento de Foucault de la política francesa fue geográfico. Afectado por la ruptura de su primera relación sexual seria e invadido por un creciente sentimiento de ostracismo respecto de la sociedad francesa, aceptó de forma repentina un trabajo como pro-

fesor en Suecia en 1955, llevado por la errónea impresión de que los suecos tenían una mentalidad más abierta que los franceses. Se encontró muy aislado, pero utilizó la soledad para comenzar su tesis, que se convertiría en su obra más importante: *Historia de la locura en la época clásica* (1961). Soportó tres años de tedio en Upsala, hasta que en 1958 aceptó un cargo cultural en Polonia. Allí recibió un duro recordatorio de su posición, cuando la policía polaca difundió su condición de homosexual en un caso de chantaje, lo cual le obligó a dejar el país de inmediato. Después de permanecer dos años en Hamburgo, volvió a Francia en 1960.

Tampoco se convirtió en un *engagé* al llegar a su país. La primera vez que atrajo la atención pública fue como especialista, en 1961, cuando se publicó su tesis. Al igual que su autor, el libro tenía dos facetas que suscitaron el interés de los lectores franceses más sutiles. En su faceta histórica, se trata de una fábula que reaparece en muchos de sus trabajos posteriores: en cierto momento del siglo XVIII, los europeos comienzan a distinguir diversas «prácticas» y a catalogarlas rígidamente en diferentes categorías, aceptando algunas y reprimiendo otras. En el caso de la locura, esto supuso moverse desde una visión trágica o cómica del fenómeno hacia el miedo ante la *déraison* como amenaza respecto de la *raison* moderna. Además, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la locura (*folie*) se naturalizó como concepto médico, en relación con el cual se concibieron diversas terapias. Según Foucault, en estos derroteros se perdió el respeto premoderno por la *déraison*, que, en su carácter de poder demiúrgico, revela cosas que la *raison* prefiere ignorar. Hubo que esperar al marqués de Sade, Nietzsche y Artaud para devolver a la *déraison* su verdadero rango psicológico.

Esta obra impresionó profundamente al tribunal académico de Foucault. A diferencia de sus últimos discípulos, el tribunal insistió en su carácter «mítico» y «alegórico» de la obra, señalando que no era un trabajo convencional de historia que pudiera tomarse solo como tal. Como todos los libros de Foucault, se basa en muy poca documentación de archivo, aunque se exprese en el registro magistral de la historia mundial. Su estilo debe más a Hegel y a la historia francesa de la cien-

cia (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem) que al sagaz Nietzsche que Foucault deseaba imitar. Sin embargo, como trabajo de imaginación y como prolegómeno de la historia de la locura, es un libro extraordinariamente rico.

Puesto que los lectores franceses son poco exigentes con respecto a la separación estricta entre la historia y la filosofía, se mostraron muy receptivos al mensaje extrahistórico (o sea, moral) de esta obra. Para ellos constituyó un anuncio de las incursiones personales en una esfera de experiencias que la era moderna reprimía abiertamente al mantener una separación clara entre el cuerpo y la mente y entre las pasiones mentales y su pura facultad de razonar. ¿Cuáles son esas experiencias? Una es la locura: «¿Qué es este poder que condena a la *folie* a todos aquellos que afrontan el desafío de la *dérailson*?». Otra es la violencia sexual: «A través de Sade y Goya, el mundo occidental descubrió la posibilidad de superar la razón mediante la violencia». Aquellos que conocían a Foucault vieron en esta obra un ejercicio autobiográfico, una guía Baedeker a las regiones psicológicas y sexuales que su autor ya había visitado.

La reputación de Foucault como un académico apolítico continuó aumentando a comienzos del decenio de 1960. En 1963 publicó *El nacimiento de la clínica* y un menos conocido estudio sobre el escritor surrealista Raymond Roussel, cuyas obsesiones con el sadomasoquismo homosexual, las drogas y el suicidio Foucault compartía. A estos siguió *Las palabras y las cosas* (1966), un denso estudio sobre las «ciencias humanas» cuyo éxito sorprendió incluso a su autor. El libro sigue manteniendo su interés, desde la inicial y enigmática interpretación de *Las meninas* de Velázquez hasta la profecía final acerca de la desaparición del hombre, un rastro en la arena. Retóricamente, su triunfo tiene que ver con una especie de *surenchère* intelectual: si la biología es una ciencia nueva, entonces también lo es la idea de «vida»; si las ciencias humanas fueron inventadas, entonces también el «hombre» es una invención, y así sucesivamente. Como la *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas* viene a señalar un alejamiento respecto del humanismo ilustrado (que, según Foucault, difundía una visión mítica y opresiva de mentes, cuerpos y sociedades en perfecto orden) en dirección a Nietzs-

che, Sade y los surrealistas, que promovían una suerte de anarquía moral y psicológica. Pero con el público francés del momento ocupado en entender las diferentes variantes del estructuralismo, el libro se convirtió instantáneamente en un *best seller*, a pesar de la discreta insistencia de su autor en que él no era un estructuralista.

La reacción de Foucault a la publicidad fue reveladora. Dejó Francia otra vez y aceptó una plaza en Túnez para estar más cerca de su joven amante, que se convertiría en la pareja de toda su vida. La pregunta es qué habría pasado si se hubiese quedado allí, lejos de los cantos de sirena parisienses. ¿Podría haberse convertido en un Paul Bowles francés, escribiendo libros exquisitos sobre sus experiencias con las drogas y el sexo en las costas africanas? Nunca lo sabremos. Foucault regresó precipitadamente a París en mayo de 1968, al conocer los primeros «acontecimientos», y allí comenzó un rumbo político que no acabaría hasta una década más tarde.

No es difícil de imaginar qué veía, o creía ver Foucault, en el mayo del 68. Hasta entonces, sus exploraciones nietzscheanas se habían limitado a la Bibliothèque Nationale o a las habitaciones cerradas. Pero los sucesos de mayo convencieron a muchos de que una generación nueva había borrado la línea divisoria entre la normalidad burguesa y las experiencias extremas y de que estaba gestándose un nuevo tipo de sociedad en la que la clase trabajadora podría unirse con las «masas no proletarias» (mujeres, presos, homosexuales, pacientes psiquiátricos) para crear una nueva y descentrada organización social. Foucault compartió esta ilusión durante un tiempo y contribuyó a difundirla, sustituyendo sus precauciones académicas por la retórica antiintelectual del propagandista. «No luchamos para “despertar conciencias” —declaró en 1972 en una entrevista concedida a Gilles Deleuze—, sino para minar el poder, para tomar el poder.» Y añadió:

En los movimientos recientes [mayo del 68], los intelectuales descubrieron que las masas no los necesitaban para acceder al saber: ellas *saben* perfectamente bien, sin ilusión; saben mejor que los intelectuales y son totalmente capaces de expresarse. Pero existe un sistema de poder que bloquea, prohíbe e invalida ese discurso.



Este es el lenguaje del nuevo Foucault político, a quien se vio entonces firmando manifiestos, marchando en manifestaciones y lanzando piedras a la policía. Y es también el estilo del Foucault gurú, reverenciado actualmente en los campus universitarios estadounidenses como si de una momia se tratase y donde sus engañosas y contradictorias entrevistas de ese período son aún hoy fuente de consulta de la relación entre *pouvoir* y *savoir*, *discours* y *pratique* o *corps* y *corps*.

En Francia se entendía que Foucault no era un marxista estricto como Althusser, que se consideraba a sí mismo discípulo de Nietzsche, pero se suponía que compartía las convicciones pacifistas y libertarias de la izquierda radical que abrazaba. Miller duda de la posición política de Foucault durante el decenio posterior al 68 y ofrece en su lugar la convincente imagen de un hombre cuya atracción morbosa por las «experiencias límite» subyacía en su compromiso político de esa época. Mientras muchos de la generación más joven reivindicaban las drogas, las comunas y la experimentación sexual como medios para escapar de las garras del «poder», Foucault las celebraba como ejercicios de dominio del yo y de los otros, dirigidos contra «todo lo que en la civilización occidental restrinja la voluntad de poder». Lo que se extendía más allá de los límites de la sociedad burguesa no era solo poder, era algo más. Así, en 1971, durante un debate televisado con Noam Chomsky, pudo declarar con cierta frivolidad:

El proletariado no libra guerras contra la clase dirigente porque considere que una guerra pueda ser justa. El proletariado hace la guerra a la clase dirigente porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder. Cuando lo haga, es muy posible que ejerza una violencia, dictatorial y hasta sangrienta forma de poder contra las clases sobre las que ha triunfado. No veo qué objeción se puede hacer a esto.

No era un asunto frívolo hablar del poder y la muerte como él lo hizo en el sangriento comienzo del decenio de 1970 en Europa. La Gauche Prolétarienne de tendencia maoísta, a la que Foucault estaba afiliado, sufrió una escisión a comienzos del decenio de 1970, a causa de

la disparidad de opiniones en torno a si seguir o no el ejemplo de los terroristas italianos y alemanes y empezar a matar gente. Su líder, Benny Lévy, pensaba que, al convocar tribunales populares para juzgar a «los enemigos del pueblo», tomaba la posición más radical. Pero Foucault, que en aquel entonces era profesor del Collège de France, lo superó en un célebre debate en el que presentó toda formalidad judicial como una trampa de la burguesía planeada para disuadir al pueblo de la venganza. «Hay que empezar con la justicia popular —dijo—, con actos de justicia por el pueblo, y después preguntarse qué lugar puede tener un tribunal en todo esto.» Y por si no quedaba demasiado claro, añadió que la tarea del Estado debía ser «educar a las masas mismas, para que lleguen a decir “de hecho, no podemos matar a este hombre” o “de hecho, debemos matarlo”».

Los lectores de Miller que busquen una visión sencilla de Foucault se sentirán desazonados ante el retrato de este nietzscheano irresponsable que mezcla sus oscuras obsesiones personales con la política de la época. Pero Miller está en lo cierto al insistir en este punto y mostrar los libros más influyentes de Foucault de aquella época, en especial *Vigilar y castigar* (1975), como proyectiles cargados de violencia y sadomasoquismo. Es difícil saber qué hacer con este libro, que Foucault escribió a raíz de su trabajo con un grupo radical de reforma de las prisiones. El argumento de fondo (que el control que ejerce la sociedad moderna es peor porque se ejerce de manera invisible y no violenta) no era del todo nuevo para una generación convencida de que vivía en el reino de la «tolerancia represiva». Sin embargo, Foucault la desarrolló sin ninguno de los matices que caracterizaba sus primeros escritos. Desde las primeras páginas, en las que describe los horripilantes detalles del desollamiento y descuartizamiento del fallido regicida Damiens,\* hay en esta obra un regodeo en la sangre y la crueldad que contrasta con la demoníaca descripción del modo en que trabajan las frías y eficientes instituciones de la vida moderna. La fábula que aquí se cuenta explica cómo el control social, que se solía ejercer de manera directa y brutal,

\* Robert-François Damiens intentó asesinar al rey francés Luis XV. (*N. de la T.*)

no se moderó hasta el siglo XIX, en que se volvió más perverso e insidioso, indirecto, y sobre todo psicológico, como muestra la disciplina de los colegios, las prisiones o los hospitales. Este nuevo tipo de control es peor que el anterior, no porque sostenga y perpetúe el poder (el poder está en todas partes) ni porque lo apoye un grupo más que otro (algo inevitable), sino porque actúa en los secretos meandros del alma, en lugar de dejar en el cuerpo una marca que todos puedan ver.

*Vigilar y castigar*, quizá la obra menos lograda de Foucault, ha sido en Estados Unidos la más influyente gracias a sus alusiones al «poder oculto» que con tanta justeza reflejan el estilo paranoico de la política estadounidense. Miller la toma muy seriamente. No obstante, en Francia la recepción fue muy diferente. A pesar de que al aparecer en 1975 se publicaron extensas y respetuosas reseñas, un año antes se había conocido una obra sobre la prisión moderna llamada a adquirir mayor resonancia: *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitzsin. El contraste entre ambos no puede ser más claro, y neutralizó cualquier efecto que Foucault hubiese imaginado para su propio trabajo. Ante el impresionante relato de la tortura física y mental de la cual era responsable un régimen que todavía los grandes intelectuales franceses consideraban como la vanguardia del progreso social, era difícil seguir afirmando que las aulas occidentales eran prisiones. Poco después, desde Camboya y Vietnam empezaron a llegar los refugiados que huían en barco, y casi de inmediato los principales pensadores franceses se declararon contrarios a toda cuestión que tuviese relación con el marxismo. Si antes las acerbas bromas de Foucault sobre el dolor y la crueldad provocaban nerviosos estremecimientos, ahora ya nadie reía.

El rápido cambio político en la escena intelectual francesa a mediados de los setenta tuvo en Foucault profundas consecuencias, más profundas de lo que Miller deja adivinar. La razón es que Foucault nunca fue un líder, sino más bien lo que los franceses llaman un *suiviste*: siempre siguió las modas parisienses (confesadamente exclusivistas), desde su devaneo con el estalinismo en los años cincuenta hasta su militancia con la Gauche Prolétarienne en los setenta. Cuando la dirección cambió, se encontró desorientado, y no únicamente desde el punto de vista polí-

tico, sino intelectual. Pareció entonces verdaderamente confundido. En 1977, cuando el antes maoísta André Glucksman publicó *Les Mâtres-à-Penser*, un ataque abierto a las tentaciones totalitarias de los filósofos modernos, Foucault le dedicó una elogiosísima reseña, a pesar de que las críticas de Glucksman incluían su propia obra. En sus cursos del Collège de France se apartaba en muchas ocasiones del estudio de la marginación social para abordar los temas más tradicionales de la filosofía política, animando a sus estudiantes a leer a los autores de la derecha libertaria como Friedrich A. Hayek y Ludwig von Mises. Estaba presente en las manifestaciones a favor de los refugiados o el movimiento polaco de Solidaridad; pero cuando comenzó la revolución iraní en 1978 atendió otra vez los cantos de sirena de la «experiencia límite» en la política, una de cuyas consecuencias arrasaría Irán y sometería a su gente al dictado de una tiranía clerical de estrechas miras. Hizo incluso dos visitas a este país en el otoño de 1978 como corresponsal de un periódico italiano, celebrando la «intoxicación» revolucionaria y la expresión violenta de la «voluntad» colectiva y saludando la «espiritualidad política» de sus líderes, que, en su opinión, reflejaba una «saludable religión de combate y sacrificio».

Este cambio en la obra y las actividades de Foucault podría describirse como meramente oportunista, dada la actual preocupación gala en torno al liberalismo y los derechos humanos; hoy muchos en Francia sostienen esta opinión. Pero quizá Miller tenga razón cuando observa que en realidad Foucault estaba volviendo a su propia búsqueda moral privada. El catalizador parece haber sido California, que Foucault empezó a visitar a comienzos de los setenta y donde descubrió la subcultura homosexual sadomasoquista. Era como si las fantasías transgresoras de Sade se hubiesen convertido de repente, para él, en realidades sociales: «Estos hombres viven para el sexo ocasional y las drogas. ¡Increíble!». Abandonando la ilusión de transformación de la sociedad moderna como un todo, Foucault se volvió ahora hacia una sociedad más pequeña de hombres de mentes afines que compartían sus gustos, fuera de los límites de la respetabilidad burguesa. Y dentro de su producción intelectual, retornó una vez más al soterrado tema de sus primeros libros: la moral sexual.

Miller intenta, y parcialmente consigue, interpretar el sentido de los últimos años de la vida de Foucault afrontando sus exploraciones sexuales, tanto de pensamiento como de acción, como si estuviesen profundamente relacionadas. Aunque encuentra cierta dificultad en lidiar con las actuaciones concretas donde se patentizaron estas búsquedas de Foucault, se convierte en un eficiente guía para seguir estos mismos derroteros en sus escritos. Con esta ayuda es fácil integrar en el esquema de sus primeras investigaciones morales e históricas el último y menos entendido de sus proyectos, su *Historia de la sexualidad* (tres volúmenes, 1976-1984). El primer tomo de esta obra que no llegó a completarse comparte el tono de su contemporánea *Vigilar y castigar*, lleno de suspicaces especulaciones en torno a la «construcción» social de la identidad sexual, la «normalización» de la conducta en las ciencias decimonónicas, etc. Pero las dos últimas entregas, que aparecerían casi en vísperas de la muerte de su autor, son mucho más íntimas y muy distintas de toda su obra anterior. Para empezar, tratan de la sexualidad en la Antigüedad, no en la Europa del siglo XIX, y explícitamente abordan la moral individual, un problema que Foucault había evitado cuidadosamente hasta ese momento.

El cambio en el tono y en la orientación se aprecia con claridad en la introducción a «El uso de los placeres» en el segundo tomo. Las obras anteriores de Foucault podían dar la impresión, aunque nunca de manera explícita, de que no existe el sujeto moral como tal, de que lo que pensamos en términos de libertad subjetiva no es sino un efecto del lenguaje y del poder. Ahora, en cambio, se detiene en la explicación de la trayectoria desde su primera investigación de la idea de sexualidad en el siglo XIX hacia la historia del deseo sexual y después hacia los modos en que la actividad sexual ha estado regida por los códigos morales en Occidente, para finalmente llegar al análisis de la forma en que los individuos se moldean en la aceptación, el rechazo, la reinterpretación, la modificación y la transmisión de esos códigos. Desde el estudio de la disciplina y el castigo impuesto al individuo se ha desplazado hacia la posibilidad de la libertad y la resistencia, en lo que de manera algo abstrusa denomina la «hermenéutica del yo» y la «estética de la existen-

cia» que se han originado en la Antigüedad. Foucault nunca critica ni se retracta de sus perspectivas anteriores sobre la sofocante ubicuidad del poder social o la disciplina, pero ahora acepta que, ante esas fuerzas, los individuos se las ingenian para mantener su posibilidad de desarrollo como seres morales. Así pues, la ética podía seguir siendo una cuestión real, aunque concebida por Foucault como una actividad estética más que racional.

Esta interpretación estética de la moral se remonta a Nietzsche, cuando afirma, en *El nacimiento de la tragedia*, que «tanto el mundo como la existencia solo pueden alcanzar eterna justificación como fenómeno estético». Pero, como Miller nos ayuda a ver en su libro, Foucault se sentía atraído por dos diferentes ideales estético-morales en sus últimos años. Por un lado, en sus investigaciones había empezado a incorporar la moderación que percibía en la cultura helenística, que denominó «cuidado del yo» o «economía del placer». Por otro lado, en su vida privada, Foucault permaneció anclado al peligro del exceso sexual. Miller no intenta dirimir una cuestión abierta: ¿comprendió él que estas «experiencias límite» tenían lugar en medio de una epidemia? Nos recuerda en cambio cuán lenta fue, a principios de los años ochenta, la aceptación general del sida. Más aún: los momentos más impresionantes del libro de Miller son aquellos en los que relata el profundo escepticismo de Foucault respecto de las crecientes pruebas científicas acerca del sida: «Je n'y crois pas», le dijo a un amigo en San Francisco, para a continuación quejarse del activismo gay que, al pedir ayuda científica, volvía a reforzar el «poder médico». En el otoño de 1983, cuando ya había sufrido una crisis y menos de un año antes de su propia muerte, todavía podía vérselo en bares y saunas. Se burlaba del «sexo seguro» y muchos dicen haberle oído exclamar: «Morir por el amor de los muchachos. ¿Hay acaso algo más bello?».

Miller interpreta estas afirmaciones como pruebas de la atracción de Foucault por el suicidio, aunque estas afirmaciones podrían tomarse, de manera verosímil, como expresiones de que su desconfianza con respecto a los «discursos» de la enfermedad y la «mirada» médica lo habían hecho insensible a cualquier diferencia entre un hecho biológico y su

interpretación social. Es fácil autoconvencerse de una cierta invencibilidad si se cree que cualquier «discurso» acerca de la enfermedad es una construcción del poder social, y que estéticamente es posible inventar un «contradiscurso». Pero Foucault no era invencible. Miller encuentra meramente «irónico» que el filósofo muriese de sida bajo supervisión médica en la misma institución que él había estudiado en *Historia de la locura en la época clásica*. Y el término «irónico» probablemente quede, puesto que en inglés carecemos de un equivalente adecuado de la palabra griega *Hybris*.\*

¿Era esta la moral hacia la cual se orientaba el pensamiento y la vida de Foucault en el momento de su muerte? La pregunta de Nietzsche acosa la biografía del filósofo y Miller no deja de plantearla, aunque su respuesta es ciertamente cuestionable: existiría «cierta dignidad» en la obsesión de Foucault por las «experiencias límite». Sin embargo, si aceptamos que existe coherencia entre su vida y su pensamiento, debemos recordarnos constantemente que para él siempre existió un objeto, un solo objeto: Michel Foucault. Todavía hoy se lo recuerda por su compromiso político; muchos lo leen hoy, en la universidad, dentro de las propias investigaciones, como programa político coherente, comprometido, progresista e incluso políticamente humanista. Pero su vida y sus obras muestran con tanta claridad como cada uno de nosotros desee ver qué sucede cuando un pensador estrictamente privado, intoxicado por el ejemplo de Nietzsche y en lucha con sus demonios interiores, los proyecta hacia la esfera de la política sin tener el menor interés en ella ni aceptar la más mínima responsabilidad. Se puede elegir seguirlo en ese viaje interior o en la consecución de un derrotero propio, pero es peligroso y absurdo pensar que esos ejercicios espirituales pueden revelar algo acerca del mundo político que compartimos y dentro del que vivimos. La comprensión de este último ámbito exigiría un especie de autodisciplina del todo diferente.

\* Y también en castellano, que se traduce como desmesura, exceso, furia, aquello que está más allá de los límites. (*N. de la T.*)





## Jacques Derrida

La historia de la filosofía francesa de los tres decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial podría resumirse en una sola frase: la política dictaba y la filosofía escribía. Tras la Liberación, y sobre todo gracias al ejemplo de Jean-Paul Sartre, el manto del intelectual *dreyfusard* pasó del escritor al filósofo, del que ahora se esperaba el pronunciamiento respecto de los sucesos del día. Esa evolución difuminó los límites entre la investigación filosófica, la filosofía política y el compromiso político; estas líneas se han reestablecido, en Francia, de manera muy lenta. Como subraya Vincent Descombes en un breve estudio sobre este período, *Modern French Philosophy* (1980): «En Francia, tomar una posición política es una prueba decisiva y continúa siéndolo; es lo que puede revelar el último sentido de la filosofía». Paradójicamente, la politización de la filosofía también supuso la casi extinción de la filosofía política, entendida como una reflexión informada y sistemática sobre un terreno reconocible llamado política. Si todo es político, entonces, estrictamente, nada lo es. Es muy sorprendente que, durante la posguerra, Francia haya alumbrado un solo pensador político notable: Raymond Aron.

La lista de filósofos franceses de peso que mantuvieron su obra alejada de las pasiones políticas del momento es breve, aunque contenga algunas figuras de trascendente importancia. Hay que pensar en Emmanuel Lévinas, el filósofo moral judío, en el ensayista y misántropo E. M. Cioran y en el padre de la deconstrucción, Jacques Derrida. Esta afirmación acerca de Derrida quizá sorprenda a los lectores estadounidenses, conociendo la atmósfera ideológicamente cargada que rodeó la recepción de su obra en el otro lado del Atlántico, pero se trata de una afir-

mación cierta, o al menos lo fue hasta tiempos muy recientes. A diferencia de muchos de sus condiscípulos de la *École Normale Supérieure* durante los años cincuenta, Derrida se mantuvo a distancia del estalinista partido comunista francés (PCF) y más tarde adoptó una actitud escéptica ante los sucesos de mayo del 68 y el breve período de histeria maoísta en Europa. Durante el decenio siguiente, mientras Michel Foucault se convertía en la gran esperanza blanca de la izquierda después del 68, Derrida seguía frustrando todo intento de leer algún programa político explícito en la deconstrucción. Declaraba ser de izquierdas, pero rehusaba explicarse y dejaba para los pensadores más ortodoxos la pregunta de si la deconstrucción representa algo más que «pesimismo libertario», como señalara el crítico marxista Terry Eagleton.

Cuando, en 1980, la estrella de Derrida comenzó a declinar en su país, ya brillaba en el mundo de habla inglesa, donde las preguntas acerca de sus compromisos políticos comenzaban a oírse otra vez. Esto debe de haber sido complicado para él en muchos aspectos. El pensamiento de Derrida es extremadamente francés en temas y retórica; es difícil de entender fuera de las prolongadas controversias parisienses acerca de los legados del estructuralismo y el heideggerianismo. No obstante, en Estados Unidos sus ideas se introdujeron en la crítica literaria y ahora circulan en el entorno siempre extraño del posmodernismo académico, una constelación de disciplinas efímeras y estructuradas libremente, como estudios culturales, estudios feministas, estudios de gays y lesbianas, estudios de las ciencias y teoría poscolonial. Aunque difícil de definir, podría decirse que el posmodernismo académico es cuando menos sincrético, lo cual hace arduo entenderlo e incluso describirlo. Toma prestados conceptos de (las traducciones al inglés) de las obras de Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Julia Kristeva y, como si esto fuera poco, también encuentra inspiración en Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y otras figuras de la Escuela de Frankfurt. Dada la imposibilidad de poner un orden lógico a ideas tan disímiles como estas, el posmodernismo se presenta extenso en gestos y corto en argumentos. El denominador común es la convicción de que al promover a pensadores tan diversos de alguna manera se contribuye a unos fines

políticos emancipadores, que permanecen siempre convenientemente indefinidos.

En Estados Unidos, Derrida es considerado un clásico del canon posmoderno, aunque todavía en 1990 se negaba a explicar las implicaciones políticas de la deconstrucción. De vez en cuando algún libro anuncia haber descifrado el código y descubierto las afinidades secretas entre la deconstrucción y el marxismo o el feminismo. La Esfinge se limita a sonreír. Pero ahora, por fin, Jacques Derrida ha hablado, y lo ha hecho publicando no menos de seis títulos sobre temas políticos a lo largo de los últimos diez años. Algunos son panfletos y entrevistas, pero tres de ellos (un libro sobre Marx, otro sobre la amistad y la política, y un tercero sobre el derecho) son tratados sustanciales. Sigue siendo materia de especulación por qué eligió tal momento para hacer su debut político. En Francia sus reflexiones no parecen estar en consonancia con los tiempos, y al parecer los seis libros fueron recibidos con cierto desconcierto al aparecer allí. Pero en Estados Unidos, donde Derrida dedica parte de su tiempo a la enseñanza, y dada la notable influencia del posmodernismo, sus intervenciones no podían ser más oportunas. Ofrecen abundante material para reflexionar sobre las implicaciones políticas reales de la deconstrucción y para preguntarse si los lectores estadounidenses lo han entendido de modo certero.

Hacia el 4 de noviembre de 1956, la naturaleza de la filosofía francesa cambió. Al menos este es el modo en que se cuenta la historia. En el decenio que siguió a la Liberación, la presencia hegemónica en la filosofía francesa fue Jean-Paul Sartre y la cuestión dominante fue el comunismo. *El ser y la nada* (1943) le valió la reputación de existencialista durante la ocupación nazi, y su célebre conferencia de 1945, «El existencialismo es un humanismo», ofreció un humanismo asertivo a una extensa audiencia europea al terminar la guerra. Pero pocos años después de haberse pronunciado a favor de la absoluta libertad humana, Sartre se convirtió en un obediente compañero de viaje. En su infame «Los comunistas y la paz», que comenzó a ser publicado por entregas a partir de 1952, no tomó en consideración las informaciones acerca del gulag y, tras un viaje a la Unión Soviética en 1954, declaró en una en-

trevista: «En la URSS la libertad de crítica es total». Así, tras haber exaltado la capacidad específicamente humana de la libre elección, Sartre anunció, diez años después, que el marxismo era el horizonte insuperable de nuestro tiempo.

Pero también en 1956 (según se cuenta), el mito de la Unión Soviética se hizo añicos en Francia, a causa del informe secreto de Kruschchev de febrero en el XX Congreso del partido en Moscú y de la represión del alzamiento en Hungría. Esto precipitó el final de muchas ilusiones: sobre Sartre, sobre el comunismo, sobre la historia, sobre la filosofía y sobre el término «humanismo». Asimismo, abrió una brecha entre los pensadores franceses que crecieron en el decenio de 1930, que habían visto la guerra como adultos, y los jóvenes estudiantes, que se sentían alejados de esas experiencias e intentaban escapar de la sofocante atmósfera de la guerra fría. Por lo tanto, los jóvenes abandonaron el último giro del compromiso político «existencial» impulsado por Sartre y se volvieron hacia una nueva ciencia social llamada estructuralismo. Y (aquí acaba la historia) tras este giro intentaron desarrollar una nueva aproximación a la filosofía, encabezados por quienes eran sus figuras más representativas, Michel Foucault y Jacques Derrida.

El problema es que, si se acepta esta versión de la historia, se exagera sobremanera el grado en que los intelectuales franceses abandonaron sus ilusiones sobre el comunismo en 1956. En cambio, puede aceptarse que realmente fue importante el papel desempeñado por el estructuralismo en el cambio de los términos en que se discutían los temas políticos. El término «estructuralismo» fue acuñado por el antropólogo Claude Lévi-Strauss para describir el método de aplicación de los modelos de la estructura lingüística al estudio de la sociedad en su conjunto, y en particular de sus mitos y costumbres. Aunque afirmaba haberse inspirado en Marx, Lévi-Strauss entendía que el marxismo debía ser una ciencia social y no una guía para la acción política.

El compromiso de Sartre con el humanismo marxista descansaba sobre tres presupuestos básicos: que los movimientos de la historia deben entenderse racionalmente; que están determinados por relaciones de clase, y que la responsabilidad individual debe estar al servicio de la

emancipación de la humanidad, a través del apoyo de las fuerzas progresistas de clase. En cambio, Lévi-Strauss estableció dos principios muy diferentes para leer a Marx: uno, a la luz de la tradición sociológica francesa (en especial los trabajos de Émile Durkheim); y el otro, a la luz de su propio trabajo de campo. Para él, las sociedades son estructuras de relaciones relativamente estables entre sus elementos, que se desarrollan sin ningún patrón histórico racional; entre estos elementos, las determinaciones de clase no poseen una relevancia especial. Sobre las responsabilidades existenciales del hombre, Lévi-Strauss no tenía nada que decir. Se trataba de un silencio significativo. Si las sociedades fuesen estructuras estables cuyas metamorfosis son imprevisibles, entonces apenas hay espacio para que el hombre construya a través de la acción su futuro político. Como señalaría Lévi-Strauss en su obra maestra, *Tristes trópicos* (1955): «El mundo comenzó sin la raza humana y terminará sin ella».

Aún hoy resulta difícil entender cómo esta austera doctrina sedujo a los jóvenes atrapados en la atmósfera de la guerra fría de los años cincuenta. Ayuda a entender cuán profundamente atacó Lévi-Strauss este definitorio mito de la política francesa de la modernidad, que reza más o menos así: a partir de la Tercera República se desarrolló en Francia un frágil consenso acerca de la previa Declaración de los Derechos del Hombre de 1789: se convino en que transmitía verdades universales sobre la condición humana con las que Francia no había dudado en bendecir al resto del mundo. Pero tras las dos guerras mundiales, la ocupación nazi y la colaboración del gobierno de Vichy, el mito del universalismo en un solo país terminó resultándole absurdo a los jóvenes franceses. El estructuralismo de Lévi-Strauss arrojaba dudas acerca de la universalidad de cualquier política de derechos o valores, además de desconfiar acerca del «hombre» que las reclama. Pero, como señala Lévi-Strauss, ¿no eran estos conceptos una simple máscara para el etnocentrismo, el colonialismo y el genocidio de Occidente? ¿No estaba Sartre contaminado por estas ideas? Mientras que el marxismo hablaba del lugar de cada nación en el curso general de la historia, el estructuralismo señalaba la autonomía de cada cultura. El marxismo predicaba la revolución y la liberación para todos los pueblos; el estructuralismo se

refería a las diferencias culturales y a la necesidad de respetarlas. En el París de los años cincuenta, el estructuralismo mesurado de Lévi-Strauss se percibió como más radicalmente democrático y menos ingenuo que el humanismo comprometido de Sartre.

Además, la preocupación estructuralista por «la diferencia» y «el Otro» tuvo un fuerte efecto político en el decenio de la descolonización y la guerra de Argelia. Las obras más importantes de Lévi-Strauss se publicaron durante el derrumbe del imperio colonial francés y contribuyeron de manera decisiva a fijar el modo en que el fenómeno sería comprendido por los intelectuales franceses. Sartre estaba demasiado comprometido en la política anticolonial y veía en las revoluciones del tercer mundo el nacimiento de un «hombre nuevo», tal como escribió en el prefacio de *Los condenados de la tierra* (1961), de Frantz Fanon. Lévi-Strauss no entró nunca en polémicas con respecto a la descolonización o la guerra de Argelia. Sin embargo, sus elegantes textos obran una transformación en sus lectores, llevados sutilmente a sentirse avergonzados de ser europeos. Con un refinamiento retórico aprendido de Rousseau, evoca la belleza, la dignidad y la irreductible extrañeza de las culturas del tercer mundo que intentan preservar sus diferencias. Y aunque tal vez nunca lo haya deseado, su obra pronto sirvió para alimentar, en la nueva izquierda nacida en los años sesenta, la sospecha de que todas esas ideas universales para las que Europa reclamaba adhesión —razón, ciencia, progreso, democracia liberal— eran herramientas culturales específicas diseñadas para sustraer al Otro no europeo la conciencia de su diferencia.

Como François Dosse muestra en su reciente y útil estudio sobre el estructuralismo, el movimiento tuvo un impacto duradero en la política y el pensamiento franceses, aunque sus doctrinas fueran rápidamente malentendidas y erróneamente aplicadas por la siguiente generación.<sup>1</sup>

1. François Dosse, *History of Structuralism*, 2 vols., University of Minnesota Press, 1997. Esta generación siguiente es en general denominada «postestructuralista» en el mundo anglosajón, para hacer patente su ruptura con el programa científico del estructuralismo original. No obstante, el término no se usa en francés, y Dosse emplea «estructuralismo» para referirse al conjunto del movimiento. Lo sigue en esto.

Para Lévi-Strauss, el estructuralismo era un método para estudiar las diferencias entre las culturas, en la esperanza de alcanzar algún día una comprensión verdaderamente universal de la naturaleza humana. Para los militantes del «tercermundismo» que el antropólogo inspiró y que la guerra de Argelia había radicalizado, este relativismo científico degeneró en un nuevo primitivismo que neutralizaba cualquier crítica a los abusos cometidos dentro de las culturas foráneas. (Por no mencionar los crímenes del totalitarismo comunista, excusados ahora como testimonio de las diferencias culturales más que como excesos del estalinismo.) Hacia finales de los sesenta, los hijos del estructuralismo terminaron por olvidar el escepticismo de Lévi-Strauss respecto al mito revolucionario francés y comenzaron a promover al Otro como un *sans culotte* honorario. Todo lo marginal dentro de las sociedades occidentales ahora podía justificarse e incluso celebrarse filosóficamente. Algunos siguieron a Michel Foucault en su semblanza del desarrollo de la civilización europea como un proceso de marginación de los inadaptados (enfermos mentales, sexualidades desviadas, contestatarios políticos), que son clasificados y vigilados mediante la cooperación del saber y el poder «sociales». Otros se volcaron en la psicología, buscando a ese Otro reprimido en la libido o en el inconsciente.

A mediados del decenio de 1970, la idea estructuralista, que era un método científico marcado por el pesimismo cultural y político, se había transformado en un movimiento de liberación antiteológica que celebraba la diferencia allí donde la detectaba. En cierto aspecto, poco parecía haber cambiado desde 1956. Los intelectuales franceses seguían pensándose a sí mismos dentro del modelo *dreyfusard* y los filósofos continuaban escribiendo manifiestos políticos apenas velados. Pero la experiencia estructuralista había cambiado los términos en los que se concebía el compromiso político desde el punto de vista filosófico. Ya no era posible recurrir racionalmente a la historia, como había hecho Sartre, para justificar la acción política. Y no está claro que se pueda apelar a la razón por encima de todo, puesto que el lenguaje y la estructura social pesan de manera abrumadora. Ya no es posible hablar del hombre sin poner el término entre comillas. El «hombre» se considera

ahora un lugar, un punto donde ocurren o se entrecruzan diferentes fuerzas sociales, culturales, económicas, lingüísticas y psicológicas. Como escribe Michel Foucault en el último capítulo de *Las palabras y las cosas* (1966), el hombre es una invención reciente que puede desaparecer, como una cara dibujada en la arena.

Es seguro que Lévi-Strauss no se refería a esto cuando hablaba de creaciones humanas duraderas, pero la suerte estaba echada. No estaba del todo claro el significado de este antihumanismo radical para la política. Si el «hombre» era una construcción del lenguaje y de las fuerzas sociales, ¿qué haría entonces el *homo politicus* para razonar sobre sus acciones y justificarlas? Más allá de la opinión que se tenga sobre el compromiso político de Sartre, en cualquiera de sus reflexiones políticas hay una respuesta a esta pregunta. En el estructuralismo no.

François Dosse describe la doctrina de la deconstrucción de Jacques Derrida como «ultraestructuralismo». Se trata de un cuadro bastante acertado, pero no cuenta la historia completa. Al menos, en Francia la novedad de la deconstrucción residió en abordar los temas del estructuralismo —la diferencia, el Otro— con los conceptos y las categorías filosóficas de Martin Heidegger. Las primeras obras de Derrida reavivan una *querelle* acerca de la naturaleza del humanismo, que había enfrentado a Heidegger con Sartre a finales de los años cuarenta y que tenía además numerosas implicaciones políticas. Derrida se alinea con Heidegger, a quien solo critica por no haber ido lo suficientemente lejos. Hay que tener en cuenta esta decisión a favor de Heidegger para poder rastrear los problemas políticos de la deconstrucción.

La disputa Sartre-Heidegger fue consecuencia de la conferencia del primero sobre el humanismo, que Heidegger interpretó como una parodia de su propia posición intelectual. Sartre se había apropiado del léxico heideggeriano de angustia, autenticidad, existencia y decisión para defender, en palabras de Francis Ponge, que «el hombre es el futuro del hombre», es decir, que el desarrollo humano autónomo puede constituir el objetivo último de nuestros esfuerzos y sustituir otros fines trascendentes. En una extensa y justificadamente célebre «Carta sobre el humanismo» (1946), Heidegger respondió que su cometido había sido



cuestionar el concepto de hombre y quizá liberarnos de él. Ya desde Platón, escribió, la filosofía occidental había expuesto, sin haberlas sometido a examen, suposiciones metafísicas sobre la esencia del hombre, que enmascaran la cuestión fundamental del Ser y colocan al hombre en el centro de la creación. Todos los males de la vida moderna (ciencia, tecnología, capitalismo, comunismo) pueden rastrearse hasta llegar a la primera «antropologización» del Ser. Esta ha sido una pesada carga que solo desaparecerá desmantelando (*Destruction*) la tradición metafísica. Solo así el hombre puede aprender que no es el señor del Ser, sino más bien su «pastor».

La deconstrucción fue concebida sobre el concepto de *Destruction* de Heidegger, aunque Derrida no tenía la intención de convertir al hombre en pastor de nada. En 1968, en una extraordinaria conferencia sobre «Los fines del hombre», Derrida señala que al ungir al hombre como «pastor del Ser», Heidegger se había vuelto hacia el humanismo como «por atracción magnética». Después proclama que la tradición metafísica solo podrá ser superada si se «deconstruye» el lenguaje mismo de la filosofía, un lenguaje en el que incluso Heidegger había quedado prisionero. En la raíz de la tradición metafísica se halla una noción ingenua del lenguaje como medio transparente. Se trata, en palabras de Derrida, del «logocentrismo». El término griego *logos* quiere decir palabra o lenguaje, pero también puede significar razón o principio, una ecuación entre discurso e intencionalidad, que Derrida considera muy cuestionable. Lo que se necesita es un descentramiento radical de esas jerarquías implícitas latentes en el lenguaje que nos impulsan a situar la oralidad por encima de la escritura, el autor por encima del lector y el significado por encima del significante. Así pues, la deconstrucción aparece como un prolegómeno de la filosofía tal como fue concebida tradicionalmente o incluso como su sustituto. Debe convertirse en una actividad que incorpore las aporías y paradojas latentes en cualquier texto filosófico, para hacerlas emerger sin forzarlas a adquirir consistencia. El final del logocentrismo significaría el fin de muchos otros y nocivos «centrismos»: androcentrismo, falocentrismo, falologocentrismo, carnofalocentrismo, y un largo etcétera. (Todos estos términos aparecen en las obras de Derrida.)

Es imposible superar la agudeza de los ataques de Derrida, extraordinario exponente de la inteligencia del *normalien* francés, contra sus modelos intelectuales. Acusa tanto a los estructuralistas como a Heidegger de no haber ahondado en sus reflexiones fundamentales. Los estructuralistas desestabilizaron nuestra imagen del hombre, colocándolo en un entramado de relaciones sociales y lingüísticas, para después aceptar que este entramado de relaciones tiene un centro estable. La ceguera de Heidegger ante su propio lenguaje lo llevó de la *Destruktion* de la metafísica a la promoción del hombre como «pastor del Ser». La contribución de Derrida, si este es el término correcto, será haber comprendido que, al profundizar en el antihumanismo latente en estas dos tradiciones intelectuales, podía presentarlas como caminos compatibles para la impugnación del logocentrismo.

Pero una vez llegado a este punto, Derrida se vio obligado a seguir los mismos principios lingüísticos descubiertos en su sistemática crítica del logocentrismo, en especial la ardua doctrina que afirma que si todo texto contiene ambigüedades y es susceptible de diversas lecturas (*la différence*), hay que descartar cualquier tipo de interpretación exhaustiva (*la différence*). Esto plantea una pregunta evidente: ¿con qué instrumentos podemos entender las propuestas de la deconstrucción? Más de un crítico ha señalado la irresoluble paradoja presente cuando se usa el lenguaje para afirmar que el lenguaje no puede realizar afirmaciones que no sean ambiguas. Para Derrida resolver estas paradojas no es importante. Como ha afirmado en repetidas ocasiones, más que como una doctrina filosófica, concibe la deconstrucción como una «práctica» orientada a arrojar sospechas sobre la totalidad de la tradición filosófica y despojarla de su confianza en sí misma.

Aquellos que hayan asistido a sus conferencias habrán percibido que es más un actor que un lógico. Su estilo extravagante —en el que usa asociaciones libres, rimas y combinaciones rítmicas, juegos de palabras y digresiones disparatadas— no es solo una pose vacía, aunque tenga mucho de eso. Refleja lo que él llama una «estrategia comunicativa» pensada para combatir el logocentrismo. Tal como dice en una entrevista con ocasión de la publicación de *Moscou aller-retour*:

Lo que intento hacer con la neutralización de la comunicación, las tesis y la estabilidad de los contenidos, a través de una microestructura de significación, es provocar, no solo en el lector sino en uno mismo, un nuevo temblor o un nuevo shock corporal que abra un nuevo espacio para la experiencia. Esto puede explicar la reacción de no pocos lectores cuando dicen que, en definitiva, no se entiende nada, que no se puede sacar una conclusión, que es demasiado sofisticado, que no sabemos si usted está a favor o en contra de Nietzsche, o dónde se sitúa en la cuestión de la mujer...<sup>2</sup>

Esto puede explicar la reacción de esos lectores que sospechan que la neutralización de la comunicación significaría la neutralización de todos los elementos de juicio (lógico, científico, estético, moral, político) y que dejaría estos terrenos del pensamiento sometidos a los vientos del capricho y las tendencias predominantes. Derrida consideraba que esas preocupaciones eran infantiles; por otra parte, en la atmósfera de los sesenta y setenta se formulaban muy pocas preguntas. Pero los años ochenta fueron tiempos difíciles para la deconstrucción. En 1987, Víctor Fariás, un escritor chileno, publicó un trabajo superficial sobre el compromiso de Martin Heidegger con el movimiento nazi y las raíces de tal movimiento en la filosofía del propio Heidegger. A pesar de que el libro no contiene grandes revelaciones, en Francia y Alemania vino a confirmar la sospecha de que, en la medida en que la filosofía de los sesenta y los setenta era también heideggeriana, se podría afirmar que era políticamente irresponsable. De inmediato, Jacques Derrida rechazó esta vinculación.<sup>3</sup>

Pero ese mismo año se supo que el desaparecido Paul de Man, destacado defensor de la deconstrucción, amigo personal de Derrida y profesor de Yale, había publicado artículos de corte colaboracionista y antisemita en dos periódicos belgas a principios del decenio de 1940.

2. *Moscou aller-retour*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1995, p. 146.

3. Véanse Thomas Sheehan, «A Normal Nazi», *The New York Review of Books*, 14 de enero de 1993, así como las cartas de Derrida, Richard Wolin y otros en *The New York Review of Books*, 11 de febrero, 4 y 25 de marzo de 1993.

Si Derrida y sus jóvenes discípulos estadounidenses los hubiesen considerado como errores de juventud en lugar de forzar la interpretación de los pasajes más ofensivos negando su evidente significado, no hubieran dado la impresión de que la deconstrucción supone no tener que pedir nunca perdón.<sup>4</sup> Ahora parece que el problema allí planteado era un asunto de relaciones públicas, y que las cuestiones políticas que se quedaron tan alegremente en suspenso exigen hoy una respuesta.

¿Cómo es posible? Las radicales interpretaciones derrideanas del estructuralismo y el heideggerismo volvieron inutilizable el lenguaje político tradicional y nada parece poder sustituirlo. Los sujetos tradicionales de la filosofía política —los seres humanos individuales y las naciones— se definieron como artificios del lenguaje y, como tales, peligrosos. El objeto de la filosofía política —una esfera diferente a la de la acción política— fue visto como parte de un sistema general de relaciones carente de centro. Y en cuanto al método de la filosofía política —una investigación racional que lleva a unos fines prácticos—, Derrida logró establecer con éxito una actitud de sospecha ante su logocentrismo. Si se sigue la deconstrucción de modo intelectualmente coherente, eso supone guardar silencio en los asuntos políticos. Y si el silencio se volviese insoportable, eso podría requerir una reconsideración seria de los dogmas tradicionales del estructuralismo y el heideggerianismo. Michel Foucault comenzó esta reconsideración diez años antes de su muerte. Jacques Derrida no lo ha hecho nunca.

Todo lo que se puede deducir del modo en que Derrida concibe las relaciones estrictamente políticas está contenido en *Políticas de la amistad*, el único de sus libros que lleva el término «política» en el título.<sup>5</sup> Se basa en un seminario dictado en París entre 1988 y 1989, en el momento en que Europa veía tambalearse sus cimientos a causa del acelerado colapso del bloque oriental. Casualmente asistí a ese semina-

4. Un panorama completo, con todas sus referencias, se encuentra en Louis Menand, «The Politics of Deconstruction», *The New York Review of Books*, 21 de noviembre de 1991.

5. *Políticas de la amistad*, Gedisa, Barcelona, 1998.

rio y, como muchos de los participantes que conocí, tuve dificultades para entender hacia qué apuntaba Derrida. Cada sesión comenzaba con la misma cita de Montaigne —«O mes amis, il n'y a nul ami» («Oh, amigos míos, no hay amigo alguno»)—, para derivar después hacia una errática exposición sobre sus posibles fuentes y significados. El texto publicado está revisado y brinda un panorama más claro que el que Derrida tenía en mente.

Su objetivo era mostrar que el pensamiento político de toda la tradición occidental ha sido distorsionado por el «*peccatum originarium*» de esa filosofía, el concepto de identidad. Puesto que nuestra tradición metafísica enseña que el hombre es idéntico a sí mismo y posee una personalidad coherente y libre de diferencias internas, tendemos a buscar nuestras identidades a través de la pertenencia a grupos homogéneos e indiferenciados, como familias, amistades, clases o naciones. Por lo tanto, desde Aristóteles hasta la Revolución francesa la concepción de la buena república conlleva necesariamente la presuposición de la *fraternité*, que se idealiza al convertirla en algo similar a un lazo de sangre que une a los individuos. Pero la fraternidad natural no existe, afirma Derrida, de la misma manera que no existe la maternidad natural [*sic*]. Todas esas categorías naturales, así como los conceptos derivados de comunidad, cultura, nación y fronteras, dependen del lenguaje y, por lo tanto, son convenciones. El problema de estas convenciones no es solo que enmascaren las diferencias dentro de entidades presumiblemente idénticas. El problema es que también se establecen jerarquías: entre hermanos y hermanas, ciudadanos y extranjeros y, finalmente, entre amigos y enemigos. En el capítulo más argumentado del libro, Derrida examina la concepción de la política de Carl Schmitt, que describe la relación política como un vínculo de esencial hostilidad entre amigos y enemigos. Derrida no ve a Schmitt como un simple apologista del nazismo sediento de enfrentamientos, sino como a un profundo pensador que hizo explícitas las suposiciones implícitas en toda la filosofía política de Occidente.

Desde este punto de vista, todas las ideologías políticas occidentales —fascismo, conservadurismo, liberalismo, socialismo, comunismo—

parecen igualmente inaceptables. Esta es la implicación lógica del ataque de Derrida al logocentrismo, y en ocasiones parece aceptarla. En *Espectros de Marx* y *L'Autre cap* denuncia, de manera tan histérica como poco original, el nuevo consenso liberal que ve desarrollarse en Occidente desde 1989 con la «Nueva Internacional» del capitalismo global y los conglomerados de los medios de comunicación, dispuestos a establecer su hegemonía en el mundo mediante «una forma de guerra sin precedentes». <sup>6</sup> Es menos crítico con el marxismo (por razones que examinaremos), aunque efectivamente afirma que el comunismo se volvió totalitario en el intento de llevar a cabo el programa escatológico trazado por el propio Marx, cuyo problema no fue realizar una crítica de su propia ideología y permaneció dentro de la tradición logocéntrica. Esto explica el gulag, los genocidios y el terror que la Unión Soviética puso en marcha en su nombre. «Si tuviera tiempo —dijo Derrida a sus estupefactos entrevistadores rusos en *Moscou aller-retour*—, les podría demostrar que Stalin era “logocentrista”», aunque admitió que «eso necesitaría un largo desarrollo».

Y probablemente podría haberlo hecho. Significaría mostrar que la verdadera fuente de la tiranía no son los déspotas, ni las armas, ni las crueles instituciones. La tiranía comienza en el *lenguaje* de la tiranía, que en última instancia deriva de la filosofía. Si, tal como afirma en *Políticas de la amistad*, se puede transformar o «neutralizar» el lenguaje, también se puede transformar la política. En cuanto a qué podría acarrear eso, Derrida se muestra absolutamente imparcial. Se pregunta retóricamente si «seguiría teniendo sentido hablar de democracia cuando ya no se hablara de país, nación, Estado o ciudadano». Y también si a partir del abandono del humanismo occidental se debería abjurar del concepto de derechos humanos, humanitarismo e incluso de crímenes contra la humanidad.

¿Qué queda entonces? Si la deconstrucción arroja dudas sobre todos los principios políticos de la tradición filosófica de Occidente

6. *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993 [hay trad. cast.: *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995]; *L'Autre cap*, Galilée, París, 1995.

—Derrida menciona la propiedad, la intencionalidad, la voluntad, la libertad, la conciencia, el autoconocimiento, el sujeto, el yo, la persona y la comunidad—, ¿es posible todavía emitir juicios sobre la política? ¿Puede uno distinguir entre el bien y el mal, entre la justicia y la injusticia? ¿O es que estos términos también están tan contaminados de logocentrismo que deben abandonarse? ¿Es realmente posible que la deconstrucción nos condene al silencio respecto de los asuntos políticos, o puede encontrar una vía lingüística para escapar de la trampa del lenguaje?

Hay que disculpar a los lectores de las primeras obras de Derrida que asumieran su convicción de que no había modo de escapar al lenguaje y que, por lo tanto, ninguno de nuestros conceptos se sustraería a la labor de zapa de la deconstrucción. Su mayor logro fue haber establecido esta dura verdad, la única que él no cuestiona. Pero en los noventa Jacques Derrida cambió sustancialmente de criterio. Concluyó que existía un concepto, y quizá solo uno, capaz de resistir la corrosión de la deconstrucción, y ese concepto es la «justicia».

En el otoño de 1989, Derrida fue invitado a dirigir un simposio en Nueva York sobre el tema «La deconstrucción y la posibilidad de justicia». Su conferencia —ampliada y corregida— se ha publicado en una edición francesa junto a un ensayo sobre Walter Benjamin.<sup>7</sup> El objetivo de Derrida es demostrar que, aunque la deconstrucción puede y debería ser aplicada al derecho, no puede y no debe ser tomada para desvalorizar la idea de justicia. Según su perspectiva, el problema del derecho es que se funda y promulga sobre la base de la autoridad y, por lo tanto (asegura Derrida con su acostumbrada exageración), reposa en la violencia. La ley está condicionada por las fuerzas políticas y económicas, cambia según los cálculos y compromisos y en consecuencia difiere de un lugar a otro. Complica, además, las cosas que la ley esté escrita y que sus textos deban ser interpretados.

Por supuesto, nada de esto es nuevo. En general, la tradición del pensamiento acerca de la ley, empezando por la filosofía griega y siguien-

7. *Force de loi*, Éditions Galilée, París, 1994. La conferencia original apareció en Drucilla Cornell *et. al.*, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, 1992.

do por el derecho romano, las leyes canónicas y el constitucionalismo moderno, se basa en que las leyes son procedimientos convencionales. El único punto en discusión reside en si existe o no una ley o derecho superior que sea el rasero de las leyes convencionales de una nación y, de ser así, si se fundamenta en la naturaleza, la razón o la revelación. Tal distinción entre la ley y el derecho es el principio fundacional de la jurisprudencia europea —no anglosajona—, que diferencia meticulosamente entre *loi/droit*, *Gesetz/Recht*, *legge/diritto*, y así sucesivamente. Derrida funde *loi* y *droit* por la simple razón de que reconoce que ni la naturaleza ni la razón son normas absolutas. Para él, ambas están atrapadas en la estructura del lenguaje y por eso deben ser deconstruidas.

En la actualidad, sin embargo, afirma otra cosa: existe un concepto llamado justicia que se erige «fuera y más allá de la ley». Y si a la justicia no se puede llegar ni a través de la naturaleza ni a través de la razón, solo queda un medio de acceso posible a su significado: la revelación. Derrida evita cuidadosamente este término, pero a eso se refiere sin duda. En *Force de loi* habla de una «idea de justicia» como una «experiencia de lo imposible», algo que existe más allá de la experiencia y que no se puede articular. Y lo que no puede ser articulado no puede ser deconstruido; solo puede experimentarse de manera mística. Así lo formula:

Si hay deconstrucción de cualquier supuesto determinante de una justicia presente, opera desde una «idea de justicia» infinita e infinitamente irreductible. Es irreductible porque se debe al Otro, se debe al Otro antes de cualquier contrato, puesto que esta idea ha llegado, la llegada misma del Otro como singularidad siempre Otra. Inasequible a todo escepticismo [...] esta idea de «justicia» se presenta indestructible. [...] Se puede reconocer su locura e incluso acusarla de ella. Y quizá otro tipo de mística. La deconstrucción está loca acerca de esta justicia, loca por el deseo de justicia.

Y también en *Espectros de Marx*:

Lo que permanece irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece indeconstruible como posibilidad misma de la deconstrucción



es, quizá, una cierta experiencia de la promesa de emancipación; quizá es la formalidad del mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso algo mesiánico sin mesianismo, una idea de justicia que distinguimos de la ley y de los derechos humanos, y una idea de democracia que distinguimos de su concepto actual y de sus determinaciones también actuales.

No hay justicia en ningún lugar del mundo. Sin embargo, tal como lo plantea Derrida, existe «una idea infinita de justicia», que no puede penetrar nuestro mundo ni tampoco lo hace. Pero esta necesaria ausencia de justicia no nos libera de la obligación de esperar su llegada, porque el Mesías puede hacerlo en cualquier momento y a través de cualquier puerta. Por eso debemos aprender a esperar, a diferir la gratificación de nuestro deseo de justicia. ¿Y qué mejor que la deconstrucción para prepararse en la espera? Si la deconstrucción cuestiona la afirmación de que cualquier ley o institución puede encarnar la justicia absoluta, lo hace en nombre de la justicia, una justicia cuyo nombre o definición la deconstrucción rechaza, una «justicia infinita que puede adoptar un aspecto “místico”». Lo cual nos lleva, sin sorpresas, a la conclusión de que «deconstrucción es justicia».

Sócrates equiparaba la justicia y la filosofía, sobre la base de que solo la filosofía podía ver las cosas tal como son y, por consiguiente, juzgarlas fielmente. Jacques Derrida, mezclando todo lo que tiene a su disposición, equipara la justicia y la deconstrucción, en la convicción de que solo deshaciendo el discurso racional sobre la justicia se puede preparar su llegada como Mesías.

¿Hasta qué punto debe tomarse esto seriamente? Siempre es difícil saberlo cuando se trata de este autor. En libros recientes toma libremente las ideas del mesianismo moderno de Emmanuel Lévinas y Walter Benjamin. Independientemente del modo en que se aborden estos autores, ambos muestran un respeto casi exagerado por conceptos teológicos como «promesa», «pacto», «Mesías» o «anticipación» y nunca los utilizan de manera arrogante e irreflexiva. El giro de Derrida hacia ellos en sus nuevos escritos políticos muestra todos los signos de la desesperación

intelectual. Es evidente su deseo de que la deconstrucción sirva a algún programa político y dé esperanzas a la actualmente desalentada izquierda. También quiere modificar la impresión de que su pensamiento, como ocurrió con el de Heidegger, lleva inevitablemente a una «resolución» ciega. Tal como subrayaba hace poco: «Mi esperanza, como hombre de izquierda, es que algún elemento de la deconstrucción haya servido (o continúe haciéndolo, en especial en Estados Unidos) para politizar o repolitizar la izquierda, sobre todo en relación con posiciones que no sean simplemente académicas».<sup>8</sup> No obstante, la lógica de los propios argumentos filosóficos de Derrida es más fuerte que él mismo. De hecho, no le es posible encontrar un camino que ilumine la naturaleza de la justicia frente a las exigencias políticas de la izquierda, si no se somete él mismo a la deconstrucción que tan alegremente propone a otros. Salvo, por supuesto, que sitúe la «idea de justicia», en un mesiánico y eterno «más allá» imposible de ser alcanzado a través del razonamiento y que suponga que lectores indulgentes e ideológicamente afines no le formulen demasiadas preguntas.

Pero, tanto en la izquierda como en la derecha, la política no es una cuestión de expectación pasiva, sino que quiere realizarse en la acción. Y si la idea de justicia no puede articularse, tampoco es capaz de dirigir ninguna acción política. Según Derrida, lo único que puede guiarnos es la pura y simple decisión, decisión por la justicia y la democracia y por una profunda comprensión de ambas. Por ello deposita una enorme confianza en la buena voluntad o en los prejuicios de sus lectores; no puede decirles por qué elige la justicia en lugar de la injusticia, o la democracia en lugar de la tiranía; solo se limita a hacerlo. Tampoco puede dar razones a los no comprometidos para persuadirlos de que la izquierda tenga el monopolio de la comprensión de estas ideas. Solo puede ofrecer impresiones, como en la breve memoria publicada en *Moscou aller-retour*, donde confiesa que se emociona profundamente en cada ocasión en que oye la *Internacional*.

8. «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en Chantal Mouffé, ed., *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996, pp. 77-86.

Este apunte nostálgico aparece una y otra vez en *Espectros de Marx* y *Moscou aller-retour*, obras ambas por las cuales el autor merecería un lugar permanente en el nutrido panteón de los más curiosos apologistas del marxismo. En su último libro, Derrida declara que «la deconstrucción nunca ha tenido interés o sentido, por lo menos para mí, más que como una radicalización, es decir, también *dentro de la tradición* de cierto marxismo, en un cierto *espíritu del marxismo*». No se trata, por supuesto, de defender ningún aspecto presente realmente en Marx o en su obra. Derrida afirma que la economía marxista es una tontería, y su filosofía de la historia, un mito peligroso. Pero todo esto no viene al caso. El «espíritu» del marxismo dio lugar a una vigorosa herencia de ansias mesiánicas y por esa razón merece respeto. De alguna manera, todos somos marxistas por la simple razón de que el marxismo tuvo lugar:

Más allá de que lo crean, lo sepan, o no lo crean ni lo sepan, todos los hombres y mujeres del mundo son actualmente, hasta cierto punto, herederos de Marx y del marxismo. Tal y como acabamos de decir, son herederos de la absoluta singularidad de un proyecto —o de una promesa— con un definido perfil filosófico y científico. En principio, este perfil es no religioso, en el sentido de religión positiva; no es mitológico; por lo tanto, no es nacional; ya que más allá de cualquier alianza con un pueblo elegido, no existe nacionalidad ni nacionalismo que no sea religioso o mitológico, o sea, «místico» en el más amplio sentido de la palabra. La forma de esta promesa o de este proyecto se revela absolutamente única [...]

Más allá de lo que uno pueda pensar de este acontecimiento, más allá del terrible fracaso de aquello que empezó de esta manera, de los desastres técnico-económicos o ecológicos y de las perversiones totalitarias a las que dio lugar, [...] más allá de lo que se pueda pensar del trauma que puede haber dejado en la memoria humana, este intento único tuvo lugar. Una promesa mesiánica, nunca cumplida, al menos en la forma en que fue pronunciada, e incluso aunque se haya precipitado hacia un contenido ontológico, debió haber impreso en la historia una marca originaria y única. Y más allá de que nos guste o no, o de la conciencia que tengamos de ello, no podemos no ser sus herederos.

Con declaraciones como esta, Jacques Derrida se arriesga a añadir mala fe a su mala reputación. Lo cierto es que, sencillamente, su pensamiento nada tiene que ver con Marx o con el marxismo. Derrida es una curiosa suerte de demócrata de izquierda que valora la «diferencia» y, en un panfleto reciente sobre el cosmopolitismo, se muestra a favor de una Europa más abierta y más hospitalaria, incluso para los inmigrantes. No son ideas brillantes, pero tampoco desdeñables. Pero como muchos otros de la generación de los estructuralistas, está convencido de que la única manera de extender los valores democráticos que él mismo promueve es destruir el lenguaje mediante el cual Occidente los ha concebido, en la errónea creencia de que la imperfección de nuestras democracias depende del lenguaje y no de la realidad. Solo si eliminamos el lenguaje del pensamiento político occidental podremos esperar una «repolitización» o «un nuevo concepto de la política». Llegados a este punto, descubrimos que la democracia que buscamos no puede ser descrita o defendida; solo puede ser tratada como objeto de fe, como sueño mesiánico. Esta es la melancólica conclusión de *Políticas de la amistad*:

Puesto que la democracia es algo por venir, esta es su esencia en la medida en que tenga una: no solo permanecerá indefinidamente perfectible y por tanto insuficiente y futura, sino que, puesto que pertenece al tiempo de la promesa, permanecerá siempre, en cada uno de los períodos futuros, como algo por venir. Aun cuando haya democracia, esta no existe.

En París las cosas han cambiado. Han pasado los días en que los intelectuales acudían a los filósofos para entender el fundamento de la política y en el que el público dirigía su mirada a los intelectuales. La figura del «philosophe engagé», promovida por Sartre, se ha visto deslucida por las experiencias políticas de los últimos decenios, comenzando por la publicación de los libros de Solzhenitsin, los horrores de Camboya, el nacimiento de Solidaridad y finalmente, los sucesos de 1989. Pero para todas las formas de estructuralismo, la decepción respecto del

*tiers monde* fue lo que puso en cuestión la idea de los filósofos de que las culturas son irremediabilmente diferentes y que los hombres solo son un producto de esas culturas. Hay que reconocer que numerosos intelectuales franceses, estructuralistas en los años cincuenta, han empezado a entender que el vocabulario que una vez utilizaron para defender a las sociedades coloniales de la tiranía de Occidente se usa ahora para excusar los crímenes cometidos por los dictadores locales contra sus propios pueblos.

El abandono del estructuralismo y de la deconstrucción no fue filosófico: al menos al principio, provenía de un rechazo moral. Este rechazo tuvo el higiénico efecto de restablecer las distinciones entre la filosofía pura y la filosofía política, por una parte, y el compromiso político, por otra. En la Francia actual hay un nuevo interés en la filosofía moral rigurosa, en la epistemología, en la filosofía del pensamiento e incluso en la ciencia cognitiva. La tradición de la filosofía política, antigua y moderna, se estudia ahora intensamente por primera vez en muchos años, y existen algunos originales trabajos teóricos debidos a jóvenes pensadores franceses cuyas posiciones no se muestran beligerantes con los políticos o con el Estado. Por supuesto, todo esto puede cambiar mañana. Pero hoy es difícil imaginar que los franceses vayan a bañarse dos veces en el río del estructuralismo.

La permanente fascinación norteamericana por Derrida y la deconstrucción tiene poco que ver con su situación dentro de la filosofía francesa, que se puede considerar marginal. Lo cual suscita un buen número de interesantes preguntas acerca de cómo y por qué los posmodernistas estadounidenses han recibido su obra con los brazos abiertos y qué creen abrazar allí. En muchas ocasiones se le pregunta a Derrida la razón de su éxito en Norteamérica, y él siempre repite una broma: «La *déconstruction*, c'est l'Amérique». Con ello parece decir que este país posee algo de ese remolino democrático descentrado que él intenta reproducir en su propio pensamiento. Quizá haya en esta observación un acierto; si la deconstrucción no es Norteamérica, al menos se ha convertido en un americanismo.

Cuando los europeos no anglosajones reflexionan acerca de las cues-

tiones relacionadas con el Otro y con la diferencia cultural, piensan en muchos inquietantes y profundos rasgos de su pasado: el colonialismo, el nacionalismo, el fascismo, el Holocausto. Lo que convierte estos acontecimientos históricos en materia ardua para la revisión es que no existe en Europa una tradición intelectual liberal a la cual apelar; o al menos no existe como una línea continua y vigorosa. La tradición filosófica europea hace difícil pensar en la tolerancia, por ejemplo, salvo en los términos antiliberales de la teoría del espíritu nacional del romanticismo de Herder o el rígido modelo francés de ciudadanía republicana uniforme o, actualmente, el idiosincrásico mesianismo de la deconstrucción de Jacques Derrida.

Cuando los estadounidenses pensamos en los problemas de la diferencia cultural lo hacemos a la vez con orgullo y vergüenza: orgullo por nuestra capacidad de absorber la inmigración y vergüenza por el legado de la esclavitud, que ha mantenido a los negros norteamericanos como una casta separada. El problema intelectual con el que nos enfrentamos no es el de convencernos de que la diversidad cultural puede ser buena, que hay que respetar las diferencias o que los principios políticos liberales son básicamente sensatos. Todo eso puede aceptarse con facilidad. El problema es comprender por qué la promesa estadounidense solo se ha realizado de modo incompleto y cómo podemos responder a esta cuestión. Hay divisiones claras entre nosotros acerca de este problema. Aun así, pone de manifiesto que existe el consenso social en torno al modo de pensar y discutir tales aspectos en el hecho de que ciertos grupos políticos, como los que afirman representar a las mujeres y los homosexuales, describen la apertura moral que defienden como extensión lógica de la apertura social otorgada antes a los inmigrantes y prometida pero nunca concedida a los negros norteamericanos.

A la luz de estas experiencias diversas, es más fácil comprender por qué el cuestionamiento político del estructuralismo que tuvo lugar en Francia en los años sesenta y setenta no se ha dado nunca en Estados Unidos. La amargura de los experimentos coloniales de África y de Asia y el colapso de los regímenes comunistas suscitó en el pensamiento europeo un enorme caudal de inseguridad respecto de sus propias ideas

de la posguerra. Estos mismos acontecimientos no han tenido un efecto visible en la vida intelectual norteamericana, por la sencilla razón de que no ponían en cuestión nuestra autopercepción. Cuando los norteamericanos leen las obras actuales de la tradición estructuralista, incluso dentro de la más radical deconstrucción de tintes heideggerianos, no les resulta fácil imaginar las implicaciones morales y políticas que estas conllevan. Quienes creen posible «empezar una nueva vida» no se sienten implicados por afirmaciones tales como que la verdad sea una construcción social. Ni piensan, por ejemplo, que la aceptación de semejantes ideas significa renunciar a su propia brújula moral. Incluso puede decirse que sonará como incómodo prejuicio la afirmación de que el antihumanismo y la política de la voluntad pura latente en el estructuralismo y la deconstrucción —por no mencionar el registro extrañamente teológico de las últimas aportaciones de Derrida— son filosófica y prácticamente incompatibles con los principios liberales.

No es extraño que una visita a cualquier sección posmodernista de una librería norteamericana constituya una experiencia desconcertante. Allí se ofrecen, con una sonrisa, las nociones más abiertamente contrarias al liberalismo y la Ilustración, y sin amilanarse se las orienta hacia su aparente conclusión lógica: que nos llevarán hacia la tierra prometida de la democracia, donde todos los hijos de Dios unirán las manos para cantar el himno nacional. Es una visión que eleva, y los norteamericanos creen en la elevación. Que muchos parezcan haberla experimentado en la inquietante oscuridad de las obras de Jacques Derrida testimonia su fuerte confianza en sí mismos y su asombrosa capacidad para aceptar cualquier idea y a cualquier persona. No por azar los franceses todavía nos consideran «les grands enfants».





## Epílogo

### La seducción de Siracusa

Cuando Platón zarpó hacia Siracusa, alrededor del 368 a.C., albergaba, según él mismo relata, pensamientos contradictorios. Ya había visitado una vez la ciudad, cuando la gobernaba el temible tirano Dionisio el Viejo, y no le había seducido demasiado la relajada vida siciliana. ¿Cómo, se preguntaba, podían los jóvenes aprender a ser moderados y justos en un lugar donde «la alegría consistía en atiborrarse un par de veces al día y dormir en compañía todas las noches?». Semejante ciudad no podría nunca liberarse de un interminable ciclo de despotismo y revolución.

Entonces, ¿por qué decidió volver? Al parecer, Platón tenía un discípulo en Sicilia, tierra que ahora no se mostraba tan imposible de reformar como antes había supuesto este mismo discípulo. Se trataba de un noble llamado Dión, que en su juventud se había convertido en devoto de Platón y de la causa de la filosofía, y que acababa de enviarle una carta en la que le informaba que Dionisio el Viejo había muerto y que su hijo, Dionisio el Joven, había heredado el poder. A la vez amigo y cuñado del joven Dionisio, Dión estaba convencido de que el nuevo gobernante se sentía interesado por la filosofía y deseaba comportarse de manera justa. Todo lo que necesitaba, según el punto de vista de Dión, era recibir una buena instrucción, y nadie mejor que Platón para ofrecérsela directamente. Suplicó a su viejo maestro que lo visitara, y este, venciendo serios recelos, partió finalmente hacia Sicilia.

Existe un mito sobre Platón. De acuerdo con este mito, suele afirmarse que a él se le debe una propuesta temeraria: instituir, en las ciudades griegas, el gobierno de los «reyes filósofos». Desde esta perspectiva, su «aventura siciliana» habría sido el primer paso para hacer realidad

su ambición. En 1934, cuando Martin Heidegger retomó la enseñanza universitaria tras su vergonzoso período como rector nazi de la Universidad de Friburgo, un colega ahora olvidado, para ahondar en el oprobio, le preguntó sarcásticamente: «¿De vuelta de Siracusa?». No se podría haber formulado de modo más ingenioso y acertado esta aguda observación. Sin embargo, los objetivos de Platón y los de Heidegger eran del todo diferentes. Según cuenta en su *Séptima carta*, Platón había soñado en ocasiones con entrar en la vida política, pero el régimen dictatorial de los Treinta de Atenas (404-403 a.C.) lo había disuadido por completo. Después, cuando el gobierno democrático que sucedió a los Treinta llevó a la muerte a su amigo y maestro Sócrates, renunció a sus ambiciones políticas. De manera similar a su personaje Sócrates en *La república*, Platón llegó a la conclusión de que cuando un régimen es corrupto poco puede hacerse para modificarlo, salvo que se cuente con «amigos y asociados», es decir, con aquellos que son leales amigos —desde un punto de vista filosófico— tanto de la justicia como de la ciudad. Salvo que un milagro convirtiese a los filósofos en reyes o a los reyes en filósofos, lo más que puede esperarse en política es la implantación de un gobierno moderado bajo el imperio estable de la ley.

Sin embargo, Dión era un hombre decidido en su búsqueda del milagro. Se había convencido a sí mismo —y más tarde intentaría convencer a Platón— de que Dionisio era ese espécimen tan especial: un gobernante filósofo. Platón tenía sus dudas; aunque confiaba en el carácter de Dión, sabía que «los jóvenes siempre están en condiciones de caer presa de repentinos y repetidos impulsos incongruentes». Sin embargo, también razonaba —o quizá racionalizase solo para sí mismo— que si no se aferraba a esta rara oportunidad y hacía el esfuerzo de llevar a un tirano hacia la práctica de la justicia, podría ser acusado de cobardía y de deslealtad a la filosofía. Entonces aceptó ir a Siracusa.

Pero el resultado de esta nueva visita no fue halagüeño. Lo único que quedó claro fue que Dionisio deseaba adquirir una pátina de conocimientos, pero que carecía de la disciplina y de la voluntad necesarias para someterse a los argumentos dialécticos y encaminar su vida en el sentido que indicaban las consecuentes conclusiones. (Platón lo compara con un hom-

bre que quiere estar al sol y que solo consigue quemarse.) Así como un médico no puede curar a un paciente contra su voluntad, tampoco es posible guiar al obstinado Dionisio hacia la filosofía y la justicia. En sus conversaciones, Platón y Dión intentaron apelar a las ambiciones políticas del déspota diciéndole que, como filósofo, aprendería a dotar de buenas leyes a las ciudades que conquistaba, ganándose su amistad, y que las podría utilizar después para extender su reino más y más. Pero ni siquiera este argumento dio resultado. Dando crédito a insidiosos rumores, Dionisio comenzó a albergar sospechas respecto de las supuestas ambiciones políticas ocultas de Dión y dispuso su inmediato destierro a Siracusa. Cuando Platón fracasó en su intento de conseguir una reconciliación entre los dos amigos, también decidió partir.

No obstante, volvió seis o siete años después, otra vez a solicitud de Dión, quien, mientras vivía en el exilio, había oído rumores acerca del retorno de Dionisio al estudio de la filosofía y se lo había hecho saber a Platón. Al principio, el maestro no reaccionó; sabía que «a menudo la filosofía ejerce este efecto sobre los jóvenes» y sospechaba además que la única intención de Dionisio era acallar los rumores que afirmaban que Platón lo había rechazado por su indignidad. Pero la misma línea de razonamiento que lo había llevado a emprender el segundo viaje lo hizo decidirse a hacer el tercero y último. Al llegar se encontró un hombre aún más arrogante, que ahora se consideraba a sí mismo un filósofo y del que se decía que había escrito un libro, algo que Platón el dialéctico se negaba rotundamente a hacer. Era una causa perdida. El pensador solo se culpaba a sí mismo: «No tengo más motivos para estar enfadado con Dionisio que los que tengo para estarlo conmigo y con los que me hicieron sentir la necesidad de venir». Dión no se mostró tan tajante. Tres años después de la partida final de Platón, atacó Siracusa con mercenarios, expulsó a Dionisio y liberó la ciudad, pero él mismo fue traicionado y asesinado tres años después. Tras varias rebeliones militares, Dionisio se hizo otra vez con el trono, hasta que fue depuesto por el ejército de Corinto, ciudad madre de Siracusa. El rey sobrevivió y retornó a Corinto. Se dice que allí acabó sus días enseñando sus doctrinas en su propia escuela.

Dionisio es nuestro contemporáneo. A lo largo del último siglo ha tomado muchos nombres: Lenin y Stalin, Hitler y Mussolini, Mao y Ho, Castro y Trujillo, Amin y Bokassa, Sadam y Jomeini, Ceaucescu y Milosevic; la lista podría ser mucho más larga. Las almas optimistas del siglo XIX creían que la tiranía era una cosa del pasado. Después de todo, Europa había entrado en la modernidad y todos sabían que las complejas sociedades de este período, asociadas a los seculares valores democráticos, no podrían ser gobernadas según los antiguos medios despóticos. Las sociedades modernas podrían ser autoritarias, controladas por frías burocracias y crueles condiciones de trabajo, pero no se convertirían en dictaduras en el sentido en que lo fue Siracusa. La modernización podría volver obsoleto el concepto clásico de tiranía, e incluso las naciones extraeuropeas, también modernizadas, superarían en el futuro a estos regímenes. Hoy sabemos que era una idea errónea. Han desaparecido tanto el harén como el esclavo que probaba alimentos antes de que llegaran al rey, pero los sustituyen los ministros de propaganda y los guardias revolucionarios, los magnates de la droga y los banqueros suizos. La tiranía ha sobrevivido.

El problema de Dionisio es tan viejo como la creación. El de sus partidarios intelectuales es nuevo. La Europa continental alumbró dos grandes sistemas dictatoriales durante el siglo XX: el comunismo y el fascismo. Del mismo modo, también creó un nuevo tipo social para el que necesitamos un nuevo nombre: el del intelectual filotiránico. Algunos de los grandes pensadores de este período, cuya producción sigue vigente para nosotros, se atrevieron a servir a modernos Dionisios, tanto de palabra como de obra. Sus historias son infames: Martin Heidegger y Carl Schmitt en la Alemania nazi; György Lukács en Hungría; quizá algunos otros. Muchos, sin correr grandes riesgos, se adhirieron a los partidos fascista y comunista en ambos lados del Telón de Acero, ya fuese por afinidades electivas o ambiciones profesionales; algunos lucharon episódicamente en selvas o desiertos del tercer mundo. Un número sorprendentemente elevado se convirtió en peregrino de las nuevas Siracusas erigidas en Moscú, Berlín, Hanoi o La Habana. Como observadores políticos coreografiaron cuidadosamente sus viajes por los do-

minios de los tiranos, con billetes de regreso en la mano, mientras admiraban las granjas colectivas, las fábricas de tractores, las plantaciones de caña de azúcar o las escuelas, aunque por una u otra razón nunca visitaban las prisiones.

En su mayoría, los intelectuales europeos se parapetaron detrás de sus escritorios, visitando Siracusa solo con la imaginación, desarrollando interesantes y a veces brillantes ideas con las que explicar los sufrimientos de personas a las que nunca mirarían a los ojos. Distinguidos profesores, talentosos poetas y periodistas influyentes unieron sus capacidades para convencer a todo el mundo de que los regímenes dictatoriales modernos eran liberadores y de que sus crímenes y excesos eran nobles, observados desde la óptica apropiada. Necesitará un estómago verdaderamente fuerte cualquiera que hoy asuma la empresa de escribir una historia intelectual honesta del siglo xx en Europa.

Quien lo haga necesitará además otra cosa: vencer su repugnancia para poder meditar sobre las raíces de este extraño e indescifrable fenómeno. ¿Qué ocurre en la mente humana que la hace capaz de proclamar la defensa intelectual de un régimen dictatorial en pleno siglo xx? ¿Cómo la tradición del pensamiento político occidental —iniciado con la crítica de la tiranía que hace Platón en *La república* y con sus fracasados viajes a Siracusa— ha llegado a este punto en el que se ha vuelto aceptable argumentar que la tiranía es algo bueno, incluso hermoso? Nuestro historiador necesitará plantear estas grandes cuestiones, porque se encontrará enfrentado a un fenómeno general y no a casos aislados de comportamientos extravagantes. En el siglo xx, el caso de Heidegger es el más dramático ejemplo de cómo la memoria viva de la tradición, la filosofía o el amor a la sabiduría se transformaron en amor a la tiranía.

¿Por dónde empezar? El primer impulso de nuestros historiadores es detenerse en la historia de las ideas, a partir de la convicción de que existen raíces intelectuales comunes tanto a la filotiranía intelectual como a las modernas prácticas despóticas. Se encontrarán numerosas y sólidas investigaciones sobre los fundamentos de muchas opiniones políticas modernas que comparten esta presunción e incluso esta aproximación,

que consiste en dividir la tradición intelectual europea en dos tendencias rivales y atribuir sentimientos filotiránicos a una de ellas. Uno de los objetivos recurrentes de estas investigaciones es la Ilustración; desde el siglo XIX se la describe como un desgajamiento de las profundas raíces de la sociedad europea —que no son otras que la tradición religiosa cristiana— y la subsiguiente puesta en marcha de nobles experiencias para reformar la sociedad de acuerdo con sencillas nociones de orden racional.

Según esta perspectiva, la Ilustración no solo engendró tiranías, sino que fue propiamente despótica en sus métodos intelectuales: absolutista, determinista, inflexible, intolerante, insensible, arrogante, ciega. Esta retahíla de adjetivos está tomada de los escritos de Isaiah Berlin, que en una serie de brillantes y sugerentes ensayos sobre la historia intelectual publicados durante los decenios que siguieron a la posguerra ha desarrollado esta acusación de modo muy sofisticado: los filósofos de la Ilustración son los responsables de la teoría y la práctica de la tiranía moderna. Berlin sostiene que el rechazo a la diversidad y el pluralismo encontró su principal alimento en las más importantes corrientes de la tradición intelectual occidental que comienza con Platón y termina con la Ilustración, antes de dar sus frutos políticos en el totalitarismo del siglo XX. Los supuestos fundamentales de esta trayectoria vendrían a confluir en que todos los interrogantes morales y políticos tienen una sola respuesta verdadera, que todas esas respuestas son accesibles a través de la razón y que todas esas verdades son necesariamente compatibles unas con otras. Sobre estos supuestos se edificaron y defendieron los gulags y los campos de exterminio. En palabras de Berlin, la Ilustración brindó ese ideal «en cuyo nombre quizá se hayan sacrificado más seres humanos que por cualquier otra causa en la historia de la humanidad».

Parece un argumento contundente. Aunque, como seguramente verán nuestros historiadores, choca con otro argumento también en apariencia convincente, expuesto por especialistas en historia del pensamiento que llegan a conclusiones bastante diferentes respecto de la responsabilidad de los intelectuales en relación con las tiranías de la modernidad. Este segundo argumento insiste más en el impulso religioso

que en los conceptos filosóficos, más en la fuerza de lo irracional en la vida humana que en las pretensiones de la razón; podríamos decir que hace la historia de los intelectuales como la hubiese escrito Dostoievski y no Rousseau. Durante los decenios que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, los historiadores occidentales prestaron mucha atención al irracionalismo religioso, quizá porque percibían un vínculo entre la teoría y la práctica de las tiranías modernas y las de diversos fenómenos religiosos, como el misticismo, el mesianismo, el milenarismo de nuevo cuño, la cábala y, en general, el pensamiento apocalíptico. Describieron el funcionamiento mental de los revolucionarios y los comisarios vinculándolo con el antiguo e irracional deseo de acelerar la llegada del reino de Dios a un mundo profano. En *The Pursuit of the Millenium* (1957), Norman Cohn sentó las bases fundamentales de este enfoque. Mostró la importancia de las eclosiones del milenarismo revolucionario y del anarquismo místico ocurridos en Europa entre los siglos XI y XVI, y trazó el paralelismo entre las fantasías escatológicas de este período y las del siglo XX.

En sus estudios *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) y *Political Messianism* (1960), el historiador israelí Jacob Talmon proyectó su enfoque hacia el presente. Frente a Isaiah Berlin, sostuvo que el rasgo distintivo del pensamiento político europeo entre los siglos XVIII y XIX no fue el racionalismo, que podría haberse orientado en una dirección más liberal, sino un nuevo fervor religioso y unas nuevas esperanzas mesiánicas de las que se alimentaron las modernas ideas democráticas. En el frenesí de la Revolución francesa, la razón había dejado de ser razonable y la democracia se había convertido en un sucedáneo de la religión, sucedáneo en el que el hombre moderno vuelca su fe tradicional en el más allá. Talmon sostiene que solo si pensamos el ideal democrático moderno en términos religiosos comprenderemos por qué se convirtió en el sangriento sueño tiránico del siglo XX.

Otro argumento que parece convincente. Pero ¿cuál de estos dos relatos elegirán nuestros historiadores? En general, esto dependerá de aquellos aspectos hacia los cuales el estudioso quiera atraer nuestra atención. Si trata de entender la planificación soviética, la fría eficiencia nazi

en su método de exterminio de los judíos, la sistemática autodestrucción de Camboya, los programas de adoctrinamiento ideológico o las redes paranoicas de delatores y policía secreta; si, en resumen, lo que desea es explicar cómo se concibieron y mantuvieron estas prácticas, le tentará culpar de todo ello a un cruel racionalismo intelectual capaz de arrasar cualquier cosa que encuentre en su camino. Si, en cambio, nuestro historiador se siente impresionado por el papel que en estos regímenes jugaron la idolatría de la tierra y de la sangre, la histérica obsesión por las categorías raciales, la glorificación de la violencia revolucionaria como fuerza purificadora, el culto a la personalidad y las orgiásticas manifestaciones de masas, se inclinará a pensar que la razón se derrumbó ante las pasiones irracionales que pasaron de la religión a la política. ¿Y si nuestro historiador es aún más ambicioso y quiere explicarse ambos fenómenos? En este momento deberá abandonar la historia de las ideas.

No obstante, existe otra vía para investigar la filotiranía de los intelectuales. No consiste en examinar los fundamentos de la historia de las ideas, sino en analizar la historia social de los intelectuales en la vida política europea. Aquí también hay versiones estándar que ofrecen explicaciones aceptables de las dictaduras del siglo xx. El argumento más popular está tomado de la experiencia francesa. Comienza con el caso Dreyfus, que, en general, se considera como el punto en que los intelectuales franceses se vieron obligados a abandonar el refugio de «l'art pour l'art» y a hacerse cargo de su destino superior como guardianes morales del Estado moderno. Cualquier estudiante francés de secundaria podría recitar los capítulos que siguen: las escaramuzas entre republicanos *dreyfusards* y sus oponentes católicos nacionalistas; los debates acerca de la Revolución rusa y del Frente Popular tras la Primera Guerra Mundial; los compromisos intelectuales y políticos de Vichy; el predominio del marxismo existencial de Sartre después de la Segunda Guerra Mundial; las tajantes divisiones entre los intelectuales respecto de Argelia; el renacer de la izquierda radical después de mayo del 68; la crisis de conciencia que produjo la publicación de *Archipiélago Gulag* de Alexander Solzhenitsin en 1970, y el desarrollo del consenso liberal-republicano durante los años de gobierno de Mitterrand.



Las consecuencias morales que se pueden extraer de este relato difieren, sin embargo, dependiendo de las inclinaciones políticas del narrador. Expuesta por Jean-Paul Sartre, la narración se convierte en un mito heroico sobre el nacimiento del «compromiso» intelectual solitario que hace valer su «singularidad universal» contra el dominio ideológico de la sociedad burguesa y de las dictaduras arraigadas en Europa (fascismo) y en el extranjero (colonialismo). En su influyente *Plaidoyer pour les intellectuels* —conjunto de conferencias ofrecidas en 1965—, Sartre describe a los intelectuales como una suerte de Juana de Arco izquierdista capaz de defender lo esencialmente humano contra las inhumanas fuerzas del «poder» político y económico y también contra las fuerzas culturales reaccionarias, incluidos ciertos colegas escritores traidores cuyo trabajo venía a sustentar «objetivamente» las tiranías modernas.

Para su adversario Raymond Aron, esta ingenua oposición entre la «humanidad» y el «poder» pone de manifiesto la incapacidad de los intelectuales franceses, desde el caso Dreyfus, para entender los verdaderos desafíos de la política europea durante el siglo xx. Según Aron, la impía apología del estalinismo que Sartre realizó en el decenio posterior a la Segunda Guerra Mundial no era accidental, sino más bien el resultado previsible de un ideal romántico de compromiso. En *L'Opium des intellectuels* (1955), Aron volvió a exponer la historia del nacimiento del intelectual moderno, ahora con un decidido sesgo antimítico, demostrando cuán incompetentes e ingenuos han sido los intelectuales como clase, sobre todo al enfrentarse a problemas políticos reales. Según su opinión, la verdadera responsabilidad de los intelectuales europeos tras la Segunda Guerra Mundial debió haber consistido en estudiar y defender la política de la democracia liberal y en conservar un sentido de proporción moral al sopesar las injusticias de los diferentes sistemas políticos. En resumen, los intelectuales debieron haber sido espectadores independientes con un modesto sentido de su papel como ciudadanos y formadores de opinión. Pero Sartre y sus seguidores no aceptaron tales responsabilidades.

Aron estaba en lo cierto: en Francia los intelectuales «comprometi-

dos» a la manera romántica sirvieron a la causa de los regímenes dictatoriales en el siglo xx. Pero en Alemania, que Aron no conocía muy bien, el cuadro era bastante diferente. Allí el problema había sido precisamente la ausencia de compromiso. Por razones que los historiadores alemanes discuten, como la tradición de la descentralización política, la carencia de un capital cultural, el ideal de introspección espiritual (*Innerlichkeit*), la autonomía del sistema universitario, el conservadurismo innato y el respeto por la autoridad militar, Alemania nunca desarrolló una clase intelectual como lo hizo Francia, y en consecuencia el compromiso político no surgió de la misma manera ni tuvo los mismos resultados. Desde finales del siglo xix hasta principios del xx, al este del Rin se pensaba que los profesores debían ocuparse de la ciencia atemporal (*Wissenschaft*) dentro de los claustros universitarios, los escritores de su propia formación (*Bildung*) al tiempo que se dedicaban a la creación, mientras que solo los periodistas podían atreverse a escribir sobre política. Y ellos eran poco fiables.

Por supuesto, aunque esto no dejaba de ser un mito, era realmente atractivo para la cultura alemana moderna. En ningún otro lugar se hace tan patente como en *Reflexiones de un apolítico* (1918) de Thomas Mann, un trabajo personal e intenso que también fue el más político de Mann. Apuntando contra su hermano izquierdista, Mann intentó socavar las premisas de la *Zivilisationsliterat* francesa mediante ataques infantiles a la democracia y a la cultura popular. En lo estético y lo político, Mann defendía la tradición de la *Innerlichkeit* alemana. La «tradición alemana», escribió,

es cultura, alma y arte. Y no civilización, sociedad, derecho a voto y literatura. [...] La *Innerlichkeit* alemana, al contrario que la *raison* y el *esprit* franceses, garantiza que los alemanes nunca pondrán los problemas sociales por encima de las cuestiones morales o de la vida interior.

Mann era consciente de algo de lo que después se arrepentiría: que su posición «apolítica» de principio había cobrado de inmediato un fuerte sentido político y servido como justificación *post hoc* de los ob-

jetivos alemanes en la Primera Guerra Mundial, ya que reforzó la idea popular de que la paz de Versalles era un acto de guerra cultural. «Entanto que intelectualmente antialemán, semejante espíritu político es, por necesidad lógica, antialemán en lo político», escribió.

No fue esta la primera vez que un intelectual «apolítico» alemán hacía un debut político desastroso. En la creación del Reich en 1871, al comenzar la guerra en 1914 y de nuevo en 1933, en la *Walpurgisnacht*, un gran número de destacados estudiosos y escritores se pronunciaron de forma necia e ignorante; unos, apelando a la paradójica razón de la defensa de la tradición «apolítica» alemana; otros, lanzándose a una repentina aventura política cuyos caminos no llegaban por entero a entender; Heidegger destaca entre todos ellos. La mayoría terminó por concluir que sus incursiones en la política habían sido erróneas y volvió rápidamente a sus estudios y laboratorios.

En un buen número de escritos de la posguerra sobre la política alemana y la situación cultural, el filósofo Jürgen Habermas ha sostenido que este retiro fue una conclusión equivocada que los pensadores alemanes extrajeron de sus errores previos. Desde principios del siglo XIX se habían habituado a retirarse de la política por principio y a recluirse en un mítico mundo intelectual gobernado por diversas fantasías sobre nuevas Héldes o paganos bosques teutones que hicieron que la tiranía nazi apareciera, para algunos de ellos, como el comienzo de una regeneración espiritual y cultural. En opinión de Habermas, solo descendiendo de las montañas mágicas de la ciencia (*Wissenschaft*) y de la formación (*Bildung*) hacia las tierras llanas del discurso político de la democracia, los intelectuales alemanes quedarán vacunados contra esta tentación. De haberlo hecho, podrían haber ayudado en la reconstrucción del espacio público que Alemania necesitaba desde el punto de vista cultural y político.

El argumento de Habermas parece convincente. Aunque si admitimos que la falta de compromiso reforzó el régimen filotiránico alemán y que, al contrario, el ciego compromiso reforzó similares tendencias en Francia, ¿en qué posición queda nuestro historiador? Obviamente, ninguna explicación tiene sentido para la Europa del siglo XX en su con-

junto. Parece que en la historia de las ideas ni el «racionalismo» ni el «irracionalismo» pueden explicar la práctica de los regímenes dictatoriales modernos y que tanto el «compromiso» como la «ausencia» de los intelectuales en la historia social se muestran inanes para llegar al centro de la cuestión. Ora como causas, ora como efectos, todas estas tendencias y actitudes influyeron en la historia europea, pero ninguna de ellas es capaz de explicar por qué pudo desarrollarse en las capas intelectuales esa afección por los gobiernos totalitarios. En este momento, nuestro historiador, si todavía está con nosotros, quizá comience a desesperarse. Tal vez empiece a preguntarse si la respuesta a este problema debe buscarse en la historia o en otra parte. Esa puede ser una pregunta muy fecunda, ya que podría animarlo a revisar el episodio de Platón, Dión y Dionisio desde otro ángulo, buscando rastros de las profundas fuerzas mentales que experimentan la atracción de la tiranía.

Lo más interesante del joven Dionisio es que era un intelectual. Quizá fuese el primer tirano con semejantes pretensiones, pero es seguro que no fue el último. Actualmente, en librerías con inclinaciones izquierdistas de toda Europa, uno puede encontrarse olvidadas ediciones de las obras completas de Lenin, Mao e incluso Stalin, traducidas por los comités de propaganda del mundo comunista y publicados por organizaciones afines en Occidente. Hoy puede parecernos ridículo que alguien haya sentido la necesidad de consultar estos trabajos o incluso de escribirlos. Pero dudo que Platón y Dión se contaran entre ellos. A juzgar por los hechos de Siracusa, ambos entendían que el impulso intelectual de Dionisio guardaba una relación importante con sus tiránicas ambiciones políticas y esperaban que al generar un cambio en lo primero podrían atemperar lo segundo de modo indirecto. En la realidad esto se mostró imposible. Dionisio se transformó en ávido consumidor de ideas de segunda y tercera mano, que regurgitaba escritos en los que «pico-teaba» el pensamiento de Platón. Aunque Platón y Dión cometieron un error al albergar aquella esperanza, no estaban demasiado equivocados al pensar que lo que lleva a ciertos hombres a albergar el deseo de la tiranía era un impulso psicológico de la misma índole (pensaba Platón) que el que lleva a otros hacia la filosofía.

Esa fuerza es el amor, eros. Para Platón, se es humano cuando se es una criatura que lucha, alguien que no vive simplemente para satisfacer necesidades primarias, sino que intenta ampliar y en ocasiones elevar estas necesidades que después se transforman en nuevos objetivos. ¿Por qué los hombres se orientan en esta dirección? Para Platón es una cuestión de psicología profunda, para la que los personajes de sus diálogos ofrecen distintas respuestas. Quizá la más encantadora sea la que brinda Diotima y que repite Sócrates en *El banquete*: «Conciben todos los hombres no solo según su cuerpo, sino también según su alma, y una vez que se llega a cierta edad desea procrear nuestra naturaleza». \* Somos —o al menos sentimos que somos— criaturas incompletas e incapaces de descansar hasta que esa fuerza que experimentamos dentro se realice fuera, hasta que puede «procrear en lo bello», tal como Diotima propone después. Esta ansia o eros puede encontrarse en los deseos buenos y saludables, en los de la carne y también en los del alma. Algunos solo los viven en la carne y se satisfacen a sí mismos a través de sus cuerpos, mientras que aquellos que experimentan los deseos del alma se transforman en filósofos y poetas, o se interesan por «el buen orden de las ciudades y las familias», es decir, por la política en su sentido más elevado. Como Diotima dijo a Sócrates, dondequiera que veamos actividad humana orientada hacia el bien, encontraremos huellas de eros.

¿Y las actuaciones orientadas a lo que es nocivo para unos u otros, como la embriaguez o la crueldad? ¿Son también alimentadas por eros? En este sentido parece inclinarse Platón en el *Fedro*, cuando Sócrates introduce la famosa imagen del alma como una pareja de caballos alados conducidos por un auriga. Uno de estos caballos encarna la nobleza y está dibujado de manera que supone la búsqueda de lo que es eterno y verdadero, mientras que el otro caballo se presenta como una bestia carente de control e incapaz de distinguir las cosas elevadas de las bajas; las quiere todas. Si el caballo torpe es más fuerte que el noble, dice Sócrates, el alma siempre se mantendrá apegada a la tierra, pero si el

\* Platón, *El banquete*, traducción de Luis Gil Fernández, Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1965 (206.c), p. 108. (*N. de la T.*)

noble es más fuerte o si el auriga puede ayudarlo, el alma ascenderá hasta alcanzar la verdad eterna. Todas las almas —y, por consiguiente, todos los tipos humanos— pueden encontrarse en algún lugar del curso celestial, algunos cercanos a la tierra, otros a los cielos, según como hayan hecho el camino los caballos del eros. Sócrates describe nueve posibles almas; la más elevada es la de los filósofos y poetas, mientras que la más baja es la de los tiranos.

El amor busca el bien, pero también puede involuntariamente servir al mal, explica Sócrates. Esto ocurre porque el amor conduce a la locura, un dichoso tipo de locura muy difícil de controlar mientras estamos enamorados de otro ser humano o de una idea. Pero la suprema felicidad solo puede alcanzarse si tal clase de locura es controlada y somos dueños de nuestras almas, aunque eros nos lleve hacia lo alto. El camino hacia la vida filosófica proporciona precisamente sabiduría en la esfera del amor. Según Platón la describe, la vida filosófica no es una suerte de renuncia budista del yo, sino una vida erótica controlada que pueda alcanzar lo que inconscientemente busca el amor: verdad eterna, justicia, belleza, sabiduría. Pocos son capaces de vivir de esta manera, y la mayoría, incapaz de alcanzar esas cotas, se limita a satisfacer sus ansias de manera convencional y a llevar una existencia mediocre. Otros, en cambio, se convierten en esclavos absolutos de sus impulsos y nada puede controlarlos. Estos son los que Platón llama tiranos. En *La república*, el personaje de Sócrates describe el alma del tirano como aquella donde la locura de amor —«desde hace mucho tiempo al amor se lo llama tirano»— desplaza toda moderación y se coloca como soberana, llevando al alma a «una tiranía establecida por amor». El filósofo también conoce la locura del amor, el amor a la sabiduría, pero no puede abandonar su alma a él; siempre mantiene el control, se gobierna a sí mismo. El tirano es la imagen del filósofo en el espejo: no el dueño de sus aspiraciones y deseos, sino el hombre poseído por la locura del amor, esclavo de sus aspiraciones y deseos, más que su propio soberano.

Como revela la conversación de *La república*, aprendemos que hay una conexión entre la tiranía del pensamiento y la de la vida política. Algunas almas despóticas se convierten en soberanas de ciudades y na-

ciones; cuando actúan, pueblos enteros se ven sometidos por la locura erótica de sus gobernantes. Pero tales tiranos son raros y su control del poder es débil. Sócrates considera que hay otra clase más común de almas tiránicas: aquellas que entran en la vida pública no como líderes, sino como maestros, oradores y poetas, y que hoy llamaríamos intelectuales. Estos hombres pueden ser peligrosos, ya que están «abrasados» por las ideas. Como Dionisio, este tipo de intelectual es un apasionado de la vida del pensamiento, aunque, a diferencia del filósofo, no puede dominar esta pasión; se lanza de manera precipitada a la discusión política, escribe libros, da discursos y ofrece consejos en un frenesí de actividades y apariciones con los que apenas consigue enmascarar su incompetencia e irresponsabilidad. Estos hombres se consideran a sí mismos mentes independientes, cuando en realidad se dejan llevar como borregos por sus demonios interiores y por su sed de aprobación por parte de la voluble opinión pública. Quizá aquellos que los escuchen, generalmente los jóvenes, sientan un impulso de admiración hacia ellos; este sentimiento los ennoblece y, canalizado de la manera adecuada, podrá traer honor para ellos y justicia para sus ciudades. Pero necesitarán educarse en el autocontrol intelectual si quieren llevar esta pasión por el buen camino.

Sócrates comprende esto. Aun así, los intelectuales carecen de la humildad y la destreza pedagógica de Sócrates; sus reputaciones dependen de excitar pasiones, no de canalizarlas. Sócrates sugiere que desempeñan un importante papel a la hora de convertir la democracia en dictadura, arrastrando las mentes al frenesí, hasta que algunos de ellos, quizá los más brillantes y valientes, cruzan el umbral que va del pensamiento a la acción para realizar sus ambiciones despóticas en la esfera de la política. Después, satisfechos porque sus ideas surgen efecto, se convertirán en serviles aduladores del soberano y compondrán «himnos al tirano» una vez que este llegue al poder.

Con el objetivo de impresionar a sus interlocutores para sacarlos de su complacencia y llevarlos a pensar en la relación existente entre intelectuales y tiranos, Sócrates introduce la extravagante idea de los reyes filósofos en *La república*. Allí donde haya nacido o crecido, el rey filósofo

debería abolir ambos términos. El rey filósofo es un «ideal», aunque no en el sentido moderno de objeto legítimo de pensamiento que demanda realización. Se trata de lo que Sócrates denomina un «sueño» que sirve para recordarnos cuán difícil será que puedan coincidir alguna vez la vida filosófica y los requerimientos de la vida política. Quizá no esté en nuestro poder transformar al tirano, pero siempre se puede ejercer el autocontrol. Por eso la primera responsabilidad de un filósofo que se ve rodeado de corrupción política e intelectual quizá sea el retiro. En *La república*, Sócrates compara el destino de un genuino filósofo en una ciudad imperfecta «con el ser humano que ha caído entre bestias salvajes y que es incapaz de sumarse a la práctica de la injusticia ni de resistir solo a los animales salvajes». Al recapitular, sostiene que

tranquilo y cuidando únicamente de sí mismo, como un hombre en una tormenta, cuando el polvo y la lluvia son arrastrados por el viento, se detiene al lado de un pequeño muro. Cuando ve a otros sumidos en la anarquía, él está satisfecho si algo de sí mismo puede vivir la vida limpia de injusticias y de actos profanos, y se aleja de todo con una esperanza limpia, generosa y alegre.

¿Quiere decir esto que Platón imaginaba la vida filosófica como una completa ausencia de compromiso? Difícilmente. Tras acabar su discurso sobre el filósofo a la intemperie, el personaje de Sócrates comienza a decir que este hombre no lleva la mejor vida, ya que solo en una buena ciudad le será posible «crecer más como hombre y unir las cosas comunes a las particulares». Como sabemos, Sócrates arriesgó su existencia por luchar contra la tiranía, entendida más como fuente interior de la vida humana que como explícita manifestación política. La vida filosófica representada por el propio Sócrates fue, sobre todo, una vida antitiránica en el sentido más noble, porque implicaba el supremo conocimiento de sus propias inclinaciones tiránicas.

La falta de conocimiento de sí mismo es lo que distingue las conductas de Platón y Dión en Siracusa de las de los intelectuales filotiránicos europeos del siglo xx. Platón y Dión habían sido capaces de en-



tender la naturaleza del régimen de Dionisio y esto justificaba el intento de liberar Siracusa de la dictadura, porque ambos habían seguido el ejemplo de Sócrates y arrancado de sí mismos todo rastro de impulso despótico. Y esperaban que Dionisio, como intelectual, hubiese podido volver a la filosofía y reconocer la injusticia de sus acciones y lo irracional de sus escritos. Esperaban, en resumen, combatir la tiranía con la palabra, no con la espada. Pero fracasaron, y aunque separaron sus caminos (Platón retornó a Atenas y Dión se hizo presente en el campo de batalla), Platón defendió ambas posiciones. El filósofo reconocía que Dión, como ciudadano de Siracusa que amaba su tierra natal, se había dejado engañar acerca de sus verdaderas posibilidades en cuanto a la transformación de Dionisio y que había elegido el camino de las armas al ver fracasar su intento. Pero Platón estaba convencido de que Dión había emprendido esta tarea sin dejar que la dictadura que combatía se apoderara de su alma. En política no es vergonzoso fracasar o morir, mientras se consiga permanecer libre del impulso hacia la dominación. Dionisio no pudo entender este sencillo principio. Sobrevivió para vivir en deshonor, mientras que Dión recibió una muerte gloriosa, leal a la verdad y a su ciudad. «Cualquier destino alcanzado en el intento de conseguir lo más alto para sí mismo y para el propio país es a la vez bueno y glorioso», concluye Platón, en un juicio final sobre la vida de su amigo.

La seducción de Siracusa es fuerte para cualquier hombre o mujer pensante, y así es como debe ser. No necesitamos aceptar el mito narcisista de Sartre sobre el intelectual como héroe para entender lo que Platón vio hace tanto tiempo: que existe una conexión entre el ansia de verdad y el deseo de contribuir al «correcto ordenamiento de las ciudades y las familias». Precisamente porque Platón reconoció este impulso como *impulso* —como pulsión capaz de convertirse en pasión temeraria— pudo ver su potencial destructivo y tratar de aprovecharlo para una vida intelectual y política saludable. Es tentador afirmar que esta suprema autoconciencia sobre el modo en que la mente manipula las ideas distingue de manera fundamental al filósofo, en el sentido platónico, de muchos intelectuales modernos. Y sería aconsejable adquirir ese mismo

sentido para reflexionar sobre la fascinación que ejerció la tiranía en el siglo xx y aprender de ello.

Es difícil encontrar un siglo de la historia europea mejor diseñado que el último para excitar las pasiones del pensamiento y llevarlo al desastre político. Las doctrinas del comunismo y el fascismo, del marxismo en todas sus barrocas mutaciones, del nacionalismo, del *tiers mon-disme* —en ocasiones animadas por el odio del poder despótico— fueron capaces de generar feroces dictadores y de cegar a los intelectuales ante sus crímenes. Es posible concebir estas tendencias como parte de un gran relato histórico al que atribuir una gran fuerza externa capaz de alimentar tanto los acontecimientos como sus interpretaciones. Por mucho que se reflexione sobre estos movimientos, todavía estamos lejos de entender el conflicto que los intelectuales europeos mantuvieron consigo mismos y las estratagemas que utilizaron para mantener sus ilusiones.

A medida que leemos sus trabajos y tratamos de comprender sus acciones, necesitamos dejar a un lado nuestra repulsión y enfrentarnos con las fuerzas *internas* en acción en la mente filotiránica y, potencialmente, en nosotros mismos. Las ideologías del siglo xx se sirvieron de la vanidad y de la cruda ambición de ciertos intelectuales, pero también apelaron, de manera astuta y deshonestamente, al sentido de justicia y odio del despotismo que nace en nosotros del hecho mismo de ejercer el pensamiento y que, descontrolado, puede literalmente poseernos. Para los poseídos, las apelaciones a la moderación y al escepticismo pueden parecer mera cobardía y debilidad; los pocos intelectuales europeos que lo hicieron —Aron fue uno de ellos— fueron objeto de furibundos ataques como traidores ante las exigencias de la pasión. Quizá no hayan sido filósofos en el sentido clásico, pero estos hombres mostraron la misma sangre fría (política e intelectual) que en el discurso de Platón distingue al filósofo genuino del intelectual irresponsable.

Los casos difíciles sientan mala jurisprudencia, han decretado los jueces. Tal vez podremos más tarde volvernos tolerantes ante los errores políticos de los intelectuales europeos, tratar de entenderlos a la luz de las difíciles circunstancias del siglo xx y esperar días mejores. Nues-

tro historiador quizá sienta esta tentación acuciante. Pero sería un error dejarse vencer por ella. La tentación del poder despótico no está muerta; ni en política, ni, mucho menos, en nuestras almas. La era de las grandes ideologías dominantes quizá haya acabado, pero mientras hombres y mujeres piensen políticamente —en resumen, mientras sean hombres y mujeres pensantes—, el riesgo de sucumbir a la seducción de la idea permanecerá vivo. Y también seguirá vivo el riesgo de dejar que la pasión nos ciegue e imponga su potencial despótico y de abdicar de nuestra verdadera responsabilidad, que es la de dominar el tirano que llevamos dentro.

Los acontecimientos del siglo xx ofrecen la oportunidad de analizar extraordinarias manifestaciones intelectuales de filotiranía, cuyas fuentes no desaparecerán a pesar de que las circunstancias políticas sean menos extremas, ya que son parte del maquillaje del alma. Cuando nuestro historiador quiera entender de verdad la «trahison des clercs», deberá detener su mirada también aquí: aquí dentro.



## Índice alfabético

- Adorno, Gretel, 100, 103  
Adorno, Theodor W., 17, 18, 81, 99, 101, 102-104, 142  
*The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 82 y n.  
Agencia para la Reconstrucción Cultural Judía, 50  
Althusser, Louis, 128, 133  
Amin Dadá, Idi, dictador ugandés, 168  
Aragon, Louis: *Le Paysan de Paris*, 100  
Arendt, Hannah, 13, 14-15, 26-28, 31-37, 40, 42, 47, 49-58, 103, 104  
tesis doctoral *El concepto de amor en san Agustín*, 37  
*La condición humana (Vita Activa)*, 52-53  
*La vida del espíritu*, 56  
*Los orígenes del totalitarismo*, 50  
Argelia, guerra de, 146, 147, 172  
Aristóteles, 33, 153  
Aron, Raymond, 15, 63, 112, 141, 173-174, 182  
*L'opium des intellectuels*, 173  
Artaud, Antonin, 128, 130  
Auffret, Dominique, 113, 115, 116-117  
Austen, Jane, 119  
  
Bachelard, Gaston, 130-131  
Bachofen, Johann Jakob, etnólogo, 17, 91  
Bakunin, Mihail Aleksandrovic, 78  
Barre, Raymond, primer ministro francés, 113  
  
Barth, Karl, 74  
Bataille, Georges, 101, 112, 113, 128  
Baudelaire, Charles, 81, 101, 103  
Baudrillard, Jean, 20, 142  
Baumgarten, Eduard, 40, 46 n., 47  
Bell, Daniel, sociólogo, 13, 15  
Benda, Julien, 15  
Benjamin, Dora, primera esposa de Walter Benjamin, 84, 90, 100, 104  
Benjamin, Walter, 13-14, 16-17, 20, 74, 81-106, 142, 155  
«Conversaciones con Brecht», 98  
«Crítica de la violencia», 90  
«Crónica de Berlín», 83  
*Dar Passagen-Werk* (Proyecto u Obra de los Pasajes), 100-102  
*El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, 87  
*El origen del drama barroco alemán*, 17, 93  
«Fragmento teológico-político», 90  
«Infancia berlinesa», 83  
*Las afinidades electivas*, 87  
*Sobre el programa de una filosofía futura*, 85  
*Ursprung des deutschen Trauerspiele*, 91, 92-93  
testamento intelectual «Tesis de filosofía de la historia», 104-105  
Benn, Gottfried, 60  
Berlin, Isaiah, 20, 170  
Blanchot, Maurice, 128  
Bloch, Ernst, 17, 89, 94

- Blücher, Heinrich, 51  
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang, jurista, 70  
 Bokassa, Jean-Bedel, dictador de la República Centrafricana, 168  
 Bowles, Paul, 132  
 Brecht, Bertolt, 17, 81, 93, 94, 98-99, 100  
 Breton, André, 112  
 Buber, Martin, 83, 86, 89, 94  
 Buda, 117
- cabalística, tradición, 89, 95, 171  
 Caillois, Roger, 112  
 Camus, Albert, 15  
 Canguilhem, Georges, 131  
 Cassirer, Ernst, filósofo neokantiano, 38  
 Castro, Fidel, 168  
 Ceausescu, Nicolae, presidente rumano, 168  
 Chomsky, Noam, 133  
 ciencia cognitiva, 161  
 Cioran, E. M., ensayista, 141  
 Cohen, Hermann, 17, 88-89  
     *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 89  
 Cohn, Julia, escultora, 90  
 Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium*, 171  
 colonialismo, 162, 173  
 Comunidad Económica Europea, 115  
 comunismo, 109, 154, 168, 172, 182  
 Constitución de Weimar, 59, 67  
*Critique*, revista, 113  
 Cromwell, Oliver, 76
- Damiens, Robert-François, 134  
 Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, 145  
 deconstrucción, doctrina de la, 141, 143, 148-163  
 Deleuze, Gilles, 132, 142  
*Der Anfang*, periódico del Movimiento de la Juventud, 83
- Derrida, Jacques, 14, 16, 19-20, 141-163  
     *L'Autre cap*, 154  
     *Espéctros de Marx*, 154, 156-157, 159  
     *Moscú aller-retour*, 150-151, 154, 158-159  
     *Políticas de la amistad*, 152, 154, 160  
 Descartes, René, 117  
 Descombes, Vincent: *Modern French Philosophy*, 141  
 Dickinson, Emily, 21  
 Dilthey, Wilhelm, 29  
 Dión, noble de Siracusa, 165, 166-167, 176, 180-181  
 Dionisio el Joven, 56, 165, 166-168, 176, 180-181  
 Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, 165  
 Donoso Cortés, Juan, 78  
 Dosse, François, 146, 148  
 Dostoievski, Fiódor, 119, 171  
 Dreyfus, caso, 172, 173  
 Durkheim, Émile, 145
- Eagleton, Terry, crítico marxista, 142  
 Eckhart, Meister, 44  
 epistemología, 161  
 Escuela de Frankfurt, 18, 69, 81, 99, 100, 103, 142  
 estructuralismo, 145-147, 160-163  
 Ettinger, Elzbieta: *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, 26-27, 51, 55  
 Euclides, teoremas de, 23
- Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra*, 146  
 Farias, Victor, escritor chileno, 151  
 fascismo, 162, 168, 173, 182  
     *véase también* nazismo  
 filosofía del pensamiento, 161  
 filosofía moral rigurosa, 161  
 filosofía política, 161  
 filotiranía, 14-16, 168, 169-170, 172, 175, 180, 183

- Fischer, Joschka, ministro de Exteriores alemán, 71 n.
- Foucault, Michel, 14, 18, 71, 125-139, 147, 152  
*El nacimiento de la clínica*, 131  
*Historia de la locura en la época clásica*, 130, 131, 139  
*Historia de la sexualidad*, 137  
*Las palabras y las cosas*, 131, 148  
*Vigilar y castigar*, 134, 135, 137
- Fourier, Charles, 107
- Fukuyama, Francis: *El último hombre y el fin de la historia*, 108
- Genz, Friedrich von, historiador, 55
- George, Stefan, 91
- Gide, André, 15
- Giscard d'Estaing, Valéry, presidente francés, 113
- Glucksman, André: *Les Maîtres-à-Penser*, 136
- Goethe, Johann Wolfgang von, 87, 97
- Gogarten, Friedrich, 74
- Göring, Hermann, 60
- Gourevitch, Victor, 118
- Goya, Francisco de, 127, 130
- Guerra Mundial, Primera, 83, 84, 89, 175
- Guerra Mundial, Segunda, 104, 113, 172, 173  
*véase también* nazismo
- Guillermo, káiser, 32, 88
- Habermas, Jürgen, 15, 175
- Hamann, Johann Georg, 86, 97
- Hamsun, Knut, 37
- Hausmann, Georges-Eugène, barón, 103
- Hayek, Friedrich A., 136
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 14, 18, 63, 107, 108, 110-112, 113, 115, 117-122, 130
- Enciclopedia*, 115, 118, 119
- Fenomenología del espíritu*, 110, 112, 113
- Heidegger, Elfride, esposa de Martin, 51
- Heidegger, Martin, 13, 14-15, 24, 26-30, 32-58, 60, 61, 63, 117, 120, 127, 148, 151, 166, 168, 175  
 «Carta sobre el humanismo», 148-149  
*Kant y el problema de la metafísica*, 38  
*Ser y tiempo*, 29, 31, 37, 38, 40, 42-44, 52, 119
- Heráclito, 51
- Herder, Johann Gottfried, 162
- Herzl, Theodor, 85
- Hitler, Adolf, 27, 40, 41, 45, 49, 53, 60, 61, 62, 79, 100, 105, 120, 168
- Ho Chi Minh, 168
- Hobbes, Thomas, 73, 76-77, 78 n.  
*Leviatán*, 65
- Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 44
- Holocausto, 62, 162
- Homannsthal, Hugo von, 86
- Horkheimer, Max, 104
- Humboldt, Wilhelm, barón de, 97
- Husein, Sadam, presidente de Irak, 168
- Husserl, Edmund, 28-29, 37, 40, 50
- Hyppolite, Jean, 127
- Iglesia católica, 74-75
- Ilustración, 163, 170
- inmigración, absorción de la, 160, 162
- Instituto de Investigaciones Sociales, *véase* Escuela de Frankfurt
- introspección espiritual, 15
- Ivanoff, Nina, 116
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 86
- Jaspers, Karl, 13, 14, 15, 24, 26, 28, 29-31, 32, 37-38, 39, 41-42, 46-48, 50, 52, 53, 116  
*Notas sobre Martin Heidegger*, 47, 57

- Philosophische Autobiographie*, 38, 41, 47  
*Psicología de las concepciones del mundo*, 29, 30  
 Jenofonte: *Hierón*, 121  
 Jomeini, ayatolá, 168  
 judaísmo alemán, 17, 41, 60-61, 83, 88  
 Jünger, Ernst, 45, 60, 71 n.
- Kafka, Franz, 16, 17, 81, 89, 97-99  
 Kandinsky, Vasili, 108  
 Kant, Immanuel, 32, 85-86, 87, 88, 106  
 Kierkegaard, Søren, 29, 32  
 Klages, Ludwig, filósofo, 17, 90, 101  
     *Der Geist als Widersacher der Seele*, 91  
 Klee, Paul, 16  
 Koenen, Andreas, 60  
 Kojève, Alexandre, 14, 18, 63, 107-123  
     *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, 116  
     *Introduction à la lecture de Hegel*, conferencias sobre Hegel, 111, 113, 119, 121  
     *Le Concept, le Temps et le Discours*, 117, 119  
 Kojevnikov, Alexander Vladimirovitch, *véase* Kojève, Alexandre  
 Koselleck, Reinhart, 69  
 Koyré, Alexandre, historiador de la filosofía, 109-110  
 Krauze, Enrique, 20  
 Kristeva, Julia, 142  
 Kruschev, Nikita, secretario general del PCUS, 144
- Lacan, Jacques, 112  
 Lacis, Asja, comunista lituana, 94, 97, 105  
 Lenin, Vladimir Ilich Uliánov, 168, 176  
 Leskov, Nikolaj Seménovic, 81  
 Lévinas, Emmanuel, 141, 157  
 Lévi-Strauss, Claude, antropólogo, 144-148
- Tristes trópicos*, 145  
 Lévy, Benny, 134  
 liberalismo, 163  
 Lilla, Mark, profesor de pensamiento social, 13-15, 17-19, 24  
*Literarische Welt*, revista, 100  
 logocentrismo, 149-150, 152, 154, 155  
 Löwith, Karl, 28, 40, 41  
 Lukács, György, 15, 102, 168  
     *Historia y conciencia de clase*, 94  
 Lyotard, Jean-François, 142
- Maistre, Joseph de, 76  
 Man, Paul de, 151  
 Mann, Thomas, 84  
     *Reflexiones de un apolítico*, 174  
 Mao Zedong, 168, 176  
 maosmo, 18  
 Marcuse, Herbert, 18, 71  
 Marjolin, Robert, 113  
 Marx, Karl, 102, 117-118, 128, 143, 144, 154, 159-160  
 marxismo, 14, 15, 18, 69, 81, 95, 96, 145, 154, 159, 182  
 mayo del 68, 172  
 Meier, Heinrich, 75, 77  
     *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, 72 n., 73  
     *The Lesson of Carl Schmitt*, 74  
 Merleau-Ponty, Maurice, 15, 112  
 Merquior, J. G.: *De Praga a París*, 19-20  
 Meuter, Günter, 74  
 Michelet, Jules, 102  
 Miller, James: *The Passion of Michel Foucault*, 126-129, 133, 136-139  
 Milosevic, Slobodan, presidente yugoslavo, 168  
 Miłosz, Czesław, poeta, 21  
     *El pensamiento cautivo*, 21-22, 23  
 Mises, Ludwig von, 136  
 Mitterrand, François, presidente francés, 172



- Monroe, doctrina, 61  
 Montaigne, Michel Eyquem, señor de, 153  
 Mouffe, Chantal, ensayista, 70  
 Movimiento de la Juventud, 83, 84  
 Mussolini, Benito, 14, 79, 168
- nazismo, 14, 17, 24  
     Heidegger y el, 27, 41, 43, 45-46, 47, 49, 55, 151, 168  
     Schmitt y el, 59-61, 69, 153, 168  
*New York Review of Books, The*, 31  
 Nietzsche, Friedrich, 14, 29, 38, 122, 125, 127, 128, 130, 131, 139, 151  
     *Consideraciones intempestivas*, 129  
     *Más allá del bien y del mal*, 125-126  
     *El nacimiento de la tragedia*, 138  
 Noack, Paul: *Carl Schmitt: Eine Biographie*, 64  
 «Noche de los cuchillos largos», 60  
 Novalis, Friedrich Leopold von Hardenberg, 17, 86  
 Nuremberg, juicios de, 61-62
- Ortega y Gasset, José, 20  
 Orwell, George, 20
- Pablo, san, 79  
 Parménides, 51  
*Partisan Review*, 49  
 Paz, Octavio, 20  
 Peterson, Erik, 74  
 Platón, 15, 25, 33, 91, 149, 165-167, 176-181, 182  
     *El banquete*, 25, 57, 177  
     *El sofista*, 33, 56  
     *Fedro*, 57, 177  
     *La república*, 25, 56-57, 166, 169, 178-180  
     *Séptima carta*, 166  
 Ponge, Francis, 148
- Ponty, Merleau, 15  
 Popper, Karl, 20  
 posmodernismo, 13, 142, 161  
 Pound, Ezra, 14  
 Proust, Marcel, 16, 81, 94
- Queneau, Raymond, 108, 112, 113
- racionalismo, 171  
 racismo, 60  
 Revolución china, 112  
 Revolución francesa, 112, 153, 171  
 Revolución rusa, 109, 172  
 «reyes filósofos», gobierno de los, 165-167  
 Riegl, Alois, historiador del arte, 92  
 Röhm, Ernst, 60  
 romanticismo, 162  
 Rosenzweig, Franz: *La estrella de la redención*, 17, 89  
 Roth, Michael S., historiador, 118  
 Rousseau, Jean-Jacques, 21, 146, 171  
 Roussel, Raymond, 131  
 Russell, Bertrand, 20  
 Rychner, Max, 99
- Sade, marqués de, 127, 130  
 Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de, 107  
 Sartre, Jean-Paul, 15, 18, 112, 127, 141, 143-144, 145-148, 160, 172, 173  
     *El ser y la nada*, 143  
     *Plaidoyer pour les intellectuels*, 173  
 Schelling, Friedrich, 116, 117  
 Schickel, Joachim, 70  
 Schlegel, Friedrich, 17, 86  
 Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 86  
 Schmitt, Carl, 13, 14, 16, 17, 19-20, 59-80, 95, 153, 168

ÍNDICE ALFABÉTICO

- El concepto de lo político*, 64, 67, 72, 73, 76  
*La condición intelectual del parlamentarismo contemporáneo*, 68  
*La defensa de la Constitución*, 67  
*La dictadura*, 67  
*Glossarium*, 62, 65, 73, 74, 78  
*Legalidad y legitimidad*, 67  
*Nomos de la Tierra en el derecho de gentes*, 68  
*Politische Romantik*, 77  
*Römischer Katholizismus und politische Form*, 74  
*Teología política*, 73, 75, 92  
*Teoría de la Constitución*, 64, 68  
*Teoría del partisano*, 68  
*Schmittiana*, 64  
 Scholem, Gershom, historiador judío, 17, 81-82, 84-88, 89, 94-98, 99, 101, 105-106  
*The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 82 y n.  
 Schwab, George, 78 n.  
 Sevi, Sabbatai, 96  
 sionismo, 83-84, 85  
 Sócrates, 14, 157, 166  
 Solidaridad, sindicato polaco, 136, 160  
 Soloviov, Vladimir, 116-117  
 Solzhenitsin, Alexander, 160  
*Archipiélago Gulag*, 135, 172  
 Sorel, Georges, 17, 95  
*Reflexiones sobre la violencia*, 90  
 Spinoza, Baruch, 77  
 Stalin, Josef, 14, 17, 48, 105, 113, 122, 154, 168, 176  
 Staudinger, Hermann, 40  
 Steiner, George, 17  
 Stern, Günther, 37  
 Strauss, Leo, 72 y n., 89, 108, 116, 118-121  
*On Tyranny*, 118, 121  
 Strauss, Ludwig, 83  
 Talmon, Jacob  
*The Origins of Totalitarian Democracy*, 171  
*Political Messianism*, 171  
 Talmud, enseñanzas del, 99  
 Taubes, Jacob, 63  
 Tocqueville, Charles-Alexis de, 20  
 Toller, Ernst, 15  
 Tomás, santo, 75  
 Torá, doctrina de la, 95, 99  
 Treinta de Atenas, régimen dictatorial de los, 166  
 Trujillo, Rafael Leónidas, presidente dominicano, 168  
 Turgueniev, Ivan Sergeevic: *Humo*, 107  
 Unión de Estudiantes Socialistas Alemanes (SDS), 71 n.  
 Varnhagen, Rahel, 38, 55  
 Velázquez, Diego Rodríguez de Silva y: *Las meninas*, 131  
 Versalles, paz de, 175  
 Wacker, Bernd, 74  
 Weber, Max, 15-16, 29, 63, 75  
 Weil, Eric, 112, 119  
 Weimar, república de, 59, 67, 79, 96  
 Wells, Herbert George, 14  
 Wormser, Olivier, 113  
 Wyncken, Gustav, 83, 84  
 Young-Bruhl, Elisabeth: *Hannah Arendt: For Love of the World*, 26  
*Zeitschrift für Sozialforschung*, periódico del Instituto de Investigaciones Sociales, 100, 103

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



*sin egoísmo*

Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 2405

# PENSADORES TEMERARIOS

## MARK LILLA

Mark Lilla aborda en *Pensadores temerarios* el intrigante tema de los diversos intelectuales del siglo XX que sucumbieron, en distinto grado, a la fascinación del poder totalitario, sus líderes carismáticos o sus mesiánicas ideologías. El libro repasa, entre otras, las figuras de Martin Heidegger (en la mirada de Karl Jaspers y Hannah Arendt), Carl Schmitt, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault o Jacques Derrida. En el sugerente epílogo, «La seducción de Siracusa», Lilla propone una explicación a esa misteriosa y, por lo general, desafortunada atracción que denomina *filotiranía*. Los dos primeros ensayos se refieren a la filiación nazi de Heidegger y Schmitt. El resto narra la influencia casi irresistible de la otra corriente totalitaria, el marxismo, y la huella profunda que en las últimas décadas del siglo dejaron Hegel, Nietzsche y el estructuralismo.

Lilla aduce que hay un tirano agazapado en todos nosotros, un tirano que se embriaga con el Eros de su Yo proyectado hacia el mundo y que sueña con cambiar a este de raíz. Si en un ejercicio riguroso de autoconocimiento, el intelectual identifica en sí mismo esa fuerza, si la dirige y controla, el impulso puede guiarlo hacia el bien y otros fines superiores. Si no, esa pasión puede llegar a dominarlo. El propio Sócrates advirtió que una de las raíces de la tiranía es la soberbia a la que son susceptibles algunos filósofos: son ellos quienes orientan las mentes de los jóvenes y los conducen a un frenesí político que degrada la democracia.

Este libro es un recordatorio de los torcidos caminos que tomaron algunas de las mentes filosóficas más notables del siglo XX y una grave profecía sobre los peligros que acechan al siglo XXI si los intelectuales —esa especie en extinción— renuncian a pensar con honestidad, y a actuar con responsabilidad, en el tortuoso pero irrenunciable ámbito de la política.

**DEBATE**

ISBN 84-8306-592-4



9 788483 065921

[www.editorialdebate.com](http://www.editorialdebate.com)