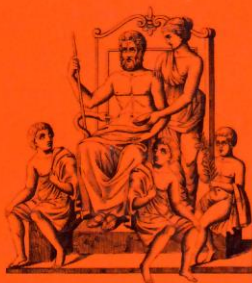


Richard Wolin

LOS HIJOS DE HEIDEGGER

HANNAH ARENDT, KARL LÖWITH,
HANS JONAS Y HERBERT MARCUSE



CÁTEDRA
colección teorema

Los hijos de Heidegger

*Hannah Arendt, Karl Löwith,
Hans Jonas y Herbert Marcuse*

Colección Teorema

Richard Wolin

Los hijos de Heidegger

*Hannah Arendt, Karl Löwith,
Hans Jonas y Herbert Marcuse*

Traducción de María Condor

CÁTEDRA

TEOREMA

Título original de la obra:
Heidegger's Children.
Hannah Arendt, Karl Löwith,
Hans Jonas, and Herbert Marcuse

1.ª edición, 2003

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 2001 by Princeton University Press
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2003
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 6.287-2003
I.S.B.N.: 84-376-2051-1
Printed in Spain
Impreso en I. G. Huertas, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

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



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2060

Índice

PREFACIO	13
LOS HIJOS DE HEIDEGGER	21
PRÓLOGO. «Todesfuge» y «Todtnauberg»	23
CAPÍTULO PRIMERO. Introducción: filosofía y romance familiar	29
Los dilemas del discipulazgo	29
La «caída» de Heidegger	36
El gran paso adelante de Heidegger	44
CAPÍTULO 2. El diálogo germanojudío: los hitos de un malentendido	51
CAPÍTULO 3. Hannah Arendt: <i>Kultur</i> , «irreflexión» y envidia de la Polis	65
La explicación del totalitarismo	65
Una relación peligrosa	69
Una simbiosis negativa	74
<i>Caritas</i> y <i>Existenz</i>	79
Rahel Varnhagen: de advenediza a paria	83
«La confirmación de toda una vida»	88
Los banales verdugos hitlerianos	92
Retorno al funcionalismo	99
Acción e intimidad	106
El existencialismo político	113

CAPÍTULO 4. Karl Löwith: la respuesta estoica al nihilismo moderno	119
El nihilismo europeo	119
El mundo y el mundo humano	125
Un aprendizaje filosófico	129
Una revolución desde la derecha	134
La crítica de Carl Schmitt	142
La retirada de Heidegger del <i>Logos</i>	146
La retirada de Löwith de la historia	154
CAPÍTULO 5. Hans Jonas: el filósofo de la vida	159
El ser como destino	159
Meditaciones intempestivas	161
Nihilismo y gnosis	167
La ciencia y la carencia existencial de hogar	170
El imperativo de la vida	173
La amenaza tecnológica y la heurística del miedo	177
Los peligros de la tutela política	183
Las ventajas de la tiranía	186
La teología posterior al Holocausto	194
Una mirada retrospectiva a Heidegger	197
CAPÍTULO 6. Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas	201
La crisis del marxismo	201
La filosofía concreta	211
Ontología, vida y trabajo	222
De Marx a Schiller	229
La traición de Heidegger a la filosofía	237
El heideggerianismo de izquierdas	244
CAPÍTULO 7. <i>Arbeit Macht Frei</i> : Heidegger como filósofo de la «vía» alemana	253
La aversión a los conceptos universales	253
La historicidad	258
El Ser-en-el-mundo germánico	261
Lógica y <i>Volk</i>	267
El estamento del trabajo	271

Trabajo y autenticidad	281
El trabajo como revelación	286
EXCURSUS. <i>El ser y el tiempo</i> : ¿una obra maestra fracasada? ..	291
Antimodernismo y «Nueva Vida»	291
La ruptura con el catolicismo	304
El encuentro con la fenomenología	307
<i>Frónesis y Existenz</i>	315
1927: Annus Mirabilis	323
CONCLUSIÓN	331

*A Jürgen Habermas
con admiración y gratitud*

No os preocupéis, republicanos alemanes; la revolución alemana no tendrá lugar de forma más agradable y gentil por el hecho de haber sido precedida por la crítica kantiana, el transcendentalismo idealista de Fichte o incluso la filosofía natural. En el seno de esas teorías se han desarrollado fuerzas revolucionarias que sólo esperan el día en que puedan liberarse, llenando el mundo de horror y sobrecogimiento. Aparecerán kantianos que no querrán tener nada que ver con la compasión ni siquiera en el mundo fenoménico; labrarán sin piedad el suelo mismo de nuestra vida europea con la espada y el hacha para arrancar hasta la última raíz del pasado... Surgirán fichteanos armados cuya fanática voluntad no se podrá constreñir con el temor ni con el interés personal... Los más terribles de todos serán los filósofos naturales, que participarán activamente en cualquier revolución alemana, identificándose con la obra misma de destrucción. Si la mano de los kantianos golpea rápida y segura porque no conmueve su corazón ninguna veneración tradicional; si el fichteano desafía valerosamente todo peligro porque en realidad no existe para él, el filósofo natural será terrible, pues se ha aliado con las fuerzas primarias de la naturaleza. Puede evocar los poderes demoníacos del antiguo panteísmo griego y arderá en su interior el ansia de batalla que hallamos en los antiguos germanos.

HEINRICH HEINE, *Historia de la filosofía
y la religión en Alemania* (1843)

Prefacio

Hace diez años escribí un libro, *The Politics of Being*¹, sobre el pensamiento político de Martin Heidegger. En aquel momento estaba lejos de mi intención el gastar más energías con temas heideggerianos. Sin embargo veía cada vez más claro que, para quien se interesa por la fatídica intersección entre la política y la historia de las ideas en nuestra época, es indispensable un encuentro con el «caso» Heidegger, con todas sus atormentadas complejidades. Así pues, sostuve —en aquel momento claramente a mi pesar— que el apoyo de Heidegger a la causa nazi, lejos de ser casual o impremeditado, estaba profundamente enraizado en tradiciones intelectuales específicamente alemanas de las cuales Heidegger se presenta como una especie de heredero autoproclamado. Mi intención no era «liquidar» a Heidegger, sino alertar a los intérpretes acerca de la dimensión de profundidad histórico-política que hay en su pensamiento. Para muchos críticos y discípulos *alemanes*, esta dimensión que he denominado de profundidad era, por razones culturales y lingüísticas, más o menos evidente por sí misma y por ende menos controvertida. A este lado del Atlántico, debido al predominio de unas interpretaciones de la filosofía de Heidegger ahistóricas e inmanentes al texto, esas afirmaciones resultaron ser más polémicas y, en ciertos medios, poco gratas.

¹ *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (Nueva York, Columbia University Press, 1980).

En aquella época, la primera ola de la recepción de Heidegger en Estados Unidos había experimentado un importante cambio de paradigma. Había pasado la época de la exégesis reverencial del temprano Heidegger «existencial». En su lugar era el Heidegger posterior de la «Carta sobre el humanismo» —el inflexible crítico del «hombre» y la «razón» que antaño proclamó que «*la razón es el enemigo más contumaz del pensamiento*»— el que había despertado el interés de los intérpretes norteamericanos. La confianza en los ideales occidentales había descendido a un nivel sin precedentes a causa del cinismo de la guerra fría y el apocalipsis de Vietnam. El ataque filosófico de Heidegger contra la «razón» y la «modernidad» en nombre del «Ser» y la «*poesis*» encajaba sorprendentemente bien con la alienada orientación de una generación más joven de investigadores. Irónicamente, la enérgica crítica de Heidegger siguió el ejemplo de los presocráticos y de lo «primordial» (*das Ursprüngliche*), mezclados sin solución de continuidad con un *Zeitgeist* [espíritu de la época] postmoderno emergente que deseaba dar su «adiós a la razón» y a la edad moderna con los horrores y catástrofes que la acompañan. De este modo se arregló un extraño matrimonio de conveniencia entre Heidegger y el postmodernismo, un matrimonio negociado en París, donde los intelectuales franceses, frustrados por la dogmática marxista ortodoxa, percibieron en Heidegger a un crítico más despiadado e implacable del Occidente moderno. Entre los filósofos norteamericanos, este talante intelectual dio origen en última instancia a una exótica fusión entre Heidegger y Derrida, que produjo una poderosa nueva raza de *derridiano-heideggerianos* o *heideggeriano-derridianos*. Por entonces no fui muy consciente de cómo la volatilidad de esta nueva raza iba a complicar los intentos de ponderar las implicaciones políticas de las doctrinas de Heidegger.

Poco después de la publicación de *The Politics of Being* decidí continuar la tarea interpretativa que había iniciado en dicho libro con un complemento documental, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*². Mi intención era hacer accesi-

² *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, 2.^a ed. (Cambridge, MIT Press, 1993).

bles a los lectores de habla inglesa los textos políticos fundamentales de Heidegger de los años treinta (que, sorprendentemente, no habían sido traducidos), junto con algunos comentarios perspicaces acerca de lo que había en juego filosóficamente en la malhadada participación política de Heidegger. Cuando Jacques Derrida desaprobó enérgicamente la inclusión de una breve entrevista (a pesar de que el editor original había dado permiso sin ningún problema para reimprimirla), *The Heidegger Controversy* se convirtió a su vez en objeto de controversia.

Por supuesto, la propia disputa sobre la publicación no fue más que la punta del iceberg. El «Asunto Derrida», como se vino a llamar, estaba, como dirían los freudianos, muy superdeterminado. Lo que ocurrió fue que Derrida y sus partidarios se valieron de la ocasión para responder a una diversidad de acontecimientos que con justicia o sin ella habían mancillado la buena fama de la deconstrucción: en primer lugar, el asunto De Man, en el cual se reveló que el principal benefactor transatlántico de Derrida había estado comprometido como colaborador en la Bélgica ocupada por los nazis; luego, las revelaciones concernientes a la profundidad y alcance de las actividades del propio Heidegger en apoyo de los nazis, insinuaciones que durante décadas habían sido rechazadas con éxito por Heidegger y una batería de leales discípulos. Sin embargo, las acusaciones más recientes, apoyadas por la publicación de las biografías del filósofo por Víctor Farias y Hugo Ott y de otros buenos trabajos de investigación, son al parecer innegables y auténticamente incriminatorias. Como la «deconstrucción», en tanto que crítica de la metafísica y de la razón, proclamaba abiertamente su propio pedigrí heideggeriano, se consideró implicada en la creciente oleada de escrutinio político. Al final, el «Asunto Derrida» se metamorfoseó en un extraño referéndum sobre la «izquierda cultural». Los devotos del postmodernismo se sintieron obligados a unirse a Derrida, cuyos detractores, por su parte, ya se habían decidido hacía mucho. Triste pero previsiblemente, en vista de nuestro *Zeitgeist* intelectualmente sujeto a modas pasajeras, las expresiones de independencia intelectual fueron escasas y alejadas entre sí.

Como de costumbre, lo que sufrió en medio de la creciente oleada de acusaciones y contra-acusaciones fueron algunas cuestiones fundamentales relativas a la valoración del legado filosófico de Heidegger. Parafraseando a Jean Baudrillard podríamos decir que, lamentablemente, el verdadero debate no llegó a tener lugar.

Después de *The Politics of Being* y *The Heidegger Controversy*, *Los hijos de Heidegger* representa un episodio final en mi esfuerzo por llegar a entender el ambiguo y poderoso legado intelectual de Heidegger. Mis cuatro protagonistas —Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse— eran todos judíos y fueron también durante un tiempo «heideggerianos convencidos». Hasta Marcuse, que era políticamente de izquierdas, siguió idolatrando a su Maestro caído. En sus últimos años soñó que volvía a Friburgo, donde había estudiado con Heidegger a fines de los años veinte, y daba una conferencia con Heidegger contemplándolo con aire de aprobación desde la galería³. Los cuatro llegarían a ser importantes pensadores por derecho propio y se enfrentarían con la interrogante de cómo conciliar las lealtades filosóficas de su juventud con el «giro totalitario» del pensamiento de Heidegger en torno a 1933. Los cuatro, además, se consideraban alemanes asimilados más que judíos. Sin embargo, esta concepción de sí mismos se vería sometida a una dura prueba por el giro antidemocrático —por no decir antisemita— emprendido por la política alemana a comienzos de la década de 1930.

En el Capítulo 7, «*Arbeit Macht Frei*: Heidegger como filósofo de la “vía” alemana», vuelvo explícitamente al polémico tema de Heidegger y la política. La ocasión para someter a nuevo examen su pensamiento político fue la reciente publicación de un fascinante curso que el filósofo dio inmediatamente después de su dimisión como rector nazi de la Universidad de Friburgo, en la primavera de 1934. Anunciadas en el catálogo de la universidad como un curso sobre «*Logik*» (al final un nombre poco apropiado), estas clases magistrales contienen reflexiones sistemáticas sobre la «transcendencia onto-

³ Me contó esta anécdota en Alemania un filósofo que era amigo íntimo de Marcuse.

lógica» del nazismo: una evaluación de la importancia «esencial» del movimiento visto desde la perspectiva heideggeriana de la «historia del Ser». El material es importante por contener no ya ocasionales cavilaciones políticas —como Heidegger ya había dimitido de su cargo de rector ya no tenía ningún motivo para ocultar sus verdaderos sentimientos y rendir pleitesía al régimen— sino una exposición sistemática de la definida actitud «metapolítica» del propio Heidegger. Lejos de ser un opúsculo nazi, las conferencias sopesan sistemáticamente una serie de conceptos políticos clave —«*Volk*» [pueblo], «trabajo» e «historicidad»— para mostrar afinidades ocultas entre el nazismo y la filosofía existencialista del propio Heidegger.

El presente libro surgió a partir de una serie de proyectos independientes y sin embargo relacionados entre sí. Dos de sus capítulos —«Hannah Arendt: *Kultur*, “irreflexión” y envidia de la Polis» y «Hans Jonas: el filósofo de la vida»— aparecieron por primera vez como artículos en *The New Republic*. Los dos han sido revisados a fondo. Estoy en deuda con el editor literario de *The New Republic*, Leon Wieseltier, por su confianza en mi capacidad de comunicar unos temas filosóficos en ocasiones áridos a un amplio público educado. Las tareas que he acometido para *The New Republic* han constituido un imperioso ejercicio en las virtudes de la comunicación intelectual. Me han ayudado a desaprender (en sentido constructivo) los puntos débiles de la especialización académica, en la que lo que importa es la capacidad que se tenga de interrelacionarse con unos cuantos conocedores más. La formación de expertos tiene sin duda sus méritos y su valor, pero también puede perder fácilmente de vista cuestiones de importancia pública general. En los medios universitarios de hoy, la naturaleza críptica de gran parte de los debates, reforzada por una exclusividad lingüística intimidatoria, ha conducido a una especie de paralizante automarginación. Una de las ironías de la situación actual es que la izquierda académica, pregonando a los cuatro vientos las virtudes de la «relevancia», se ha rodeado defensivamente de una especie de hermetismo discursivo. Irónicamente, cualesquiera granos de verdad que este discurso pudiera ofrecer se pierden anticipadamente a causa de su deliberada impenetrabilidad retórica.

Confieso una igual deuda de gratitud con mi editora de la Universidad de Princeton, Brigitta van Rheinberg, que ha cuidado de este proyecto desde sus comienzos, embarazosamente rudimentarios. En un principio yo había concebido el libro como una serie de trabajos vagamente relacionados entre sí. Buena parte de la coherencia que han alcanzado al final es consecuencia directa del amable y oportuno estímulo de Brigitta. No tengo la menor duda de que, de no haber sido por su astuta guía editorial, el resultado final habría sido inferior. Quisiera también agradecer a mi correctora, Jody James, por su prontitud y profesionalidad. También debo gratitud a mi ayudante de investigación, Martin Woessner, por sus perspicaces comentarios sobre el original.

Por último quisiera agradecer la inteligente respuesta que recibí en relación con una versión anterior del original de Michael Ermanth, de la Universidad de Darmouth, y William Scheuerman, de la Universidad de Minnesota, ambos extremadamente versados en las estratagemas y complejidades de la tradición intelectual alemana. En diferentes momentos, sus observaciones fueron indispensables para ayudarme a replantear aspectos clave de mi argumentación. Al final, los puntos fuertes y débiles que pudieron identificar en la versión original fueron para mí una piedra de toque externa muy necesaria.

He dedicado este libro a Jürgen Habermas. Lo conocí hace veinte años en Berkeley, donde dio un ciclo de notables conferencias que posteriormente se publicaron como *Teoría de la acción comunicativa*, volúmenes I y II. Para mí personalmente, y estoy seguro de que para muchos otros de los que llenaban a rebosar el salón de actos, estas conferencias marcaron un punto de inflexión intelectual. Como producto de la década de 1960 y discípulo del marxismo-hegelianismo, yo había sido hasta entonces un partidario convencido de Adorno y consideraba la *Dialéctica negativa* como una especie de sagrada escritura filosófica. Estaba convencido de que Adorno, al describir el capitalismo tardío como un «mundo totalmente administrado» y un «contexto de engaño», había pronunciado más o menos la palabra definitiva. Al escuchar la reconstrucción que hizo Habermas de la moderna teoría social des-

de Durkheim hasta Parson la venda se me cayó de los ojos. Salí de sus estimulantes exposiciones con la aguda conciencia de que la primera generación de Teóricos Críticos había cedido, sin darse cuenta, mucho terreno al campo enemigo (al estilo de Max Weber) al identificar estrechamente «razón» con «razón instrumental» o «positivismo». Salí también con una renovada apreciación del valioso potencial de reforma, contestación y crítica que había en las sociedades democráticas existentes, una lección que, me temo, les ha costado mucho aprender a muchos de mis *compagnons de lutte* de mi generación.

Diez años después, nuestros caminos volvieron a cruzarse cuando el profesor Habermas tuvo la generosidad de ser mi anfitrión académico durante mi estancia en la Universidad de Frankfurt como becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Ese año aprendí quizá más sobre las tradiciones intelectuales alemanas de lo que podría expresar. Fue también en ese período en el que se iniciaron mis investigaciones sobre temas heideggerianos. Esta dedicatoria al hombre que tanto ha hecho para recordar a sus compatriotas la importancia de unas «normas democráticas» que los norteamericanos con demasiada frecuencia dan por sentadas es, pues, una modesta manera de pagar una enorme deuda intelectual y personal.

Quiero aprovechar la ocasión también para agradecer la generosidad del sucesor del profesor Habermas, Axel Honneth, que tuvo la amabilidad de ser mi anfitrión en un nuevo viaje a Frankfurt (también bajo los auspicios de la Humboldt Stiftung) hace tres años, momento en el que tomó forma mi concepción de un libro sobre «los hijos de Heidegger».

Ciudad de Nueva York
Julio de 2001

Los hijos de Heidegger

Prólogo: «Todesfuge» y «Todtnauberg»

En 1967, el poeta judío y superviviente del Holocausto Paul Celan visitó la famosa cabaña de esquí de Martin Heidegger, en el corazón de la Selva Negra alemana. Fue allí donde, cuarenta años antes, el filósofo alemán había escrito *El ser y el tiempo*, uno de los hitos del existencialismo del siglo xx¹. Para la fe heideggeriana, la diminuta cabaña aún constituye un lugar obligado de peregrinación. El día antes, Celan había dado una conferencia ante una enorme multitud en la Universidad de Friburgo. Cuando poeta y filósofo se conocieron después de la conferencia, un periodista sugirió que posaran juntos para una fotografía. Celan puso reparos. El obstáculo era el pasado nazi de Heidegger. Al fin y al cabo, el filósofo nunca se había distanciado públicamente de sus errores políticos. Aunque Celan admiraba la filosofía de Heidegger, no tenía la menor intención de proporcionar al filósofo la absolución política que tan desesperadamente buscaba. John Felstiner, biógrafo de Celan, ha glosado la situación de esta manera: «Está claro que un encuentro con el hombre que gobernando Hitler fue rector de Friburgo en 1933-34, que en 1935 declaró la “verdad interior y grandeza” del nazismo, que en 1936 aún firmaba su cartas con *Heil Hitler!*, hacía que su

¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. J. Macquerrrie y E. Robinson (Nueva York, Columbia University Press, 1980). [*El ser y el tiempo*, Madrid, Alianza, 1999.]

clase saludara de esta manera, llevaba una insignia con la esvástica y pagó las cuotas del partido hasta 1945, un encuentro con este hombre tenía que ser tenso, sobre todo teniendo en cuenta el silencio de Heidegger en relación con estos hechos desde la guerra»².

En el poema «Todtนาuberg» —que toma su título del emplazamiento de la cabaña de Heidegger— recuerda Celan que escribió en el libro de firmas de la cabaña «con esperanza en su corazón de oír pronto la palabra de un hombre de pensamiento», una palabra de contrición. Pero sus esperanzas se encontraron con un silencio pétreo. De los labios del filósofo no salió palabra alguna de remordimiento. Para añadir ironía a una situación ya tensa, la palabra alemana *Tod* significa «muerte» y «Todesfuge» («Fuga de la Muerte»³) es el poema que después de la guerra catapultó a Celan a la fama literaria internacional.

Hacia el final del poema, Celan, que había estado internado en un campo de concentración, hace una portentosa declaración: «*La Muerte es la dueña de Alemania*»⁴. Éstas son con diferencia las palabras más citadas de la luminosa *oeuvre* de Celan. Vale la pena citar los notables versos que inician el poema:

Negra leche de la aurora bebemos por la tarde
La bebemos a mediodía y por la mañana la bebemos por la
noche
Bebemos y bebemos
Cavamos una tumba en el aire allí no se estará muy apretado...

Indudablemente, la parcial coincidencia lingüística entre «Todesfuge» y el nombre del retiro del ex nazi Heidegger en la montaña le resultó inquietante al poeta hartado de la guerra.

² John Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew* (New Haven, Yale University Press, 1995), 245. [*Paul Celan, poeta, superviviente, judío*, Madrid, Trotta, 2002.]

³ «Fuga» en sentido de forma musical. [*N. del T.*]

⁴ Título de una reciente biografía de Heidegger: Rüdiger Safranski, *Heidegger: Ein Meister aus Deutschland* (Munich, Hanser Verlag, 1994); versión ingl., *Martin Heidegger: Beyond Good and Evil* (Cambridge, Harvard University Press, 1998). [*Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 2000.] Para una interpretación muy distinta del encuentro Celan-Heidegger, ver Richard Rorty, «A Master from Germany», *New York Times Book Review* (3 de mayo de 1998), 12.

La composición de «Todtnauberg» debió de representar la confirmación negativa de la experiencia de toda una vida. Como tantos judíos centroeuropeos, Celan, que procedía de Bukovina, Rumanía, había asimilado profundamente en su juventud las tradiciones culturales alemanas. Consideraba a Alemania, al igual que Heidegger, como una nación de *Dichter y Denker*, una nación de escritores y pensadores. Era la tierra del *Geist* [espíritu] y la *Bildung* [formación], una cultura que se enorgullecía de los valores de la introspección espiritual y las tareas del cultivo de uno mismo. Era la nación de Goethe, Schiller y Hölderlin, poetas que, en la época del clasicismo alemán, elevaron las tradiciones nativas alemanas al rango de literatura mundial. En su famoso tratado *De l'Allemagne [De Alemania]* (1809), Madame de Staël pudo, después de dos décadas de guerra y revolución, reprender a sus compatriotas por no parecerse más a los alemanes, pues mientras los franceses estaban ocupados en toda suerte de excesos políticos, incluyendo la estupidez de la conquista del mundo, los alemanes habían producido una floración literaria sin parangón desde los tiempos de la Antigüedad clásica.

Entonces ¿cómo podían conciliar los escritores y pensadores de origen germanojudío su lealtad biográfica a la cultura alemana con los funestos horrores a que esas tradiciones habían dado lugar poco más de un siglo después? Éste era el problema con el que se enfrentó Celan una y otra vez en su poesía. Forma también uno de los temas recurrentes de *Los hijos de Heidegger*: la manera en que los alumnos más dotados de Heidegger —muchos de los cuales eran judíos— se esforzaron por hacer frente a su profunda deuda con las tradiciones intelectuales alemanas, dados los obscenos usos que se hicieron de dichas tradiciones durante la época nazi. No se puede dudar, además, del hecho de que el mal concebido matrimonio entre el nazismo y la *Kultur* fue activamente alentado por la jerarquía profesoral, que con toda franqueza vio el régimen como una oportunidad de oro para acabar con el caos del «sistema liberal» y reafirmar el valor de unas tradiciones alemanas auténticas⁵.

⁵ Esta situación fue especialmente característica de los primeros años del régimen. Para más sobre este problema, ver mi artículo sobre las actitudes de

En el caso de Celan, el dilema de cuáles son las corrientes de la cultura alemana que han sido contaminadas y cuáles han sobrevivido relativamente intactas se manifestó tanto en la estructura formal de su poesía —disyunciones abruptas y neologismos torturados— como en su contenido en sí mismo. A la manera de un post-apocalíptico, Celan intentó extraer consuelo y significado de una lengua que había sido utilizada para unos fines indescriptiblemente reprensibles. Fue un tema que sin duda tuvo muy presente durante su visita a la guarida de Heidegger en el Schwarzwald cuando en su audiencia con el sabio alemán —el aparente heredero de las traiciones literarias que Celan veneraba— aguardó, «con esperanza de oír pronto la palabra de un hombre de pensamiento», un gesto de reconciliación que nunca se materializó.

Como tantos alemanes de su generación, Heidegger no llegó a empeñarse en un esfuerzo serio por superar los pecados del pasado alemán. Por lo que a esto se refiere, no hizo desde luego más fácil la tarea de sus «hijos» alemanes, varios de los cuales le imploraron en la época de postguerra que rompiese pública y francamente con los devaneos y coqueteos del período nazi que seguían mancillando su reputación⁶. Por el contrario, en los relativamente pocos pasajes de su inmenso corpus en los que desciende a ocuparse de los horrores de la guerra que los nazis habían desencadenado, sólo encontramos evasiones y racionalizaciones, como en la conferencia de

Hans-Georg Gadamer y la profesión clásica alemana, «Fascism and Hermeneutics», *The New Republic* (15 de mayo de 2000), 36-45. Ver también T. Laugstein, *Philosophie Verhältnisse im deutschen Faschismus* (Hamburgo, Argument Verlag, 1990); y «Die besten Geister der Nation»: *Philosophie und Nationalsozialismus*, I. Korotin (ed.) (Viena, Picus Verlag, 1994).

⁶ Ver, por ejemplo, Herbert Marcuse, en una quejosa y conmovedora carta a Heidegger escrita en 1948: «Muchos de nosotros llevamos mucho tiempo aguardando una declaración suya, una declaración que lo libere clara y definitivamente de esa identificación [con el régimen]... El sentido común (también entre los intelectuales)... se niega a considerarlo como un filósofo, porque la filosofía y el nazismo son inconciliables. Una vez más: usted (y nosotros) sólo podemos combatir la identificación de su persona y su obra con el nazismo (y por tanto la disolución de su filosofía) si hace confesión pública de un cambio en sus opiniones»; cit. en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1993), 161.

finés de los años cuarenta en la que Heidegger, con muy mal gusto, compara «la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas» con la «agricultura mecanizada»⁷.

Tres años después de su decepcionante encuentro con Heidegger, Celan halló un destino que por desgracia fue muy familiar a los supervivientes del Holocausto: se quitó la vida ahogándose en el Sena.

⁷ Sobre este problema en Heidegger, ver Berel Lang, *Heidegger's Silence* (Ithaca, Cornell University Press, 1997). Ver también A. Milchman y A. Rosenberg (eds.), *Martin Heidegger and the Holocaust* (Atlantic Heights, NJ, Humanities Press, 1996).

CAPÍTULO PRIMERO

Introducción: filosofía y romance familiar

LOS DILEMAS DEL «DISCIPULAZGO»

Los protagonistas de *Los hijos de Heidegger* —Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith y Herbert Marcuse— eran judíos no judíos que se tenían por proverbiales «alemanes de origen judío». Como intelectuales de formación filosófica, esperaban hallar salvación y significado no en las tradiciones de la cultura judía sino en los sagrados ideales alemanes de *Geist* [espíritu] y *Bildung* [formación]. Los cuatro se formaron con el más grande de los filósofos de Alemania, Martin Heidegger. Aunque Heidegger apenas había publicado nada hasta la aparición de *El ser y el tiempo* en 1927, que constituyó un hito, su talento como profesor y conferenciante le había valido una fama considerable.

Los alumnos judíos de Heidegger se contaban entre los más brillantes que tuvo. Cada uno de los protagonistas de este estudio se hizo un sitio particular en el mundo de la filosofía y las letras del siglo xx. Hannah Arendt es probablemente el más grande de los pensadores políticos del pasado siglo¹.

¹ No hace falta decir que es inevitable, que haya cierta arbitrariedad en ese hipotético prestigio. Los otros probables aspirantes serían Leo Strauss, Antonio Gramsci y Carl Schmitt. Se ha llegado a un compromiso entre el pensa-

A una avanzada edad, Hans Jonas obtuvo renombre como primer filósofo medioambientalista de Alemania. Herbert Marcuse alcanzó fama —y notoriedad— como eminencia política de la Escuela de Frankfurt y como mentor de la Nueva Izquierda. (En determinado momento, a fines de los años sesenta, fue denunciado por el propio papa.) Karl Löwith, a su regreso a Alemania en 1956, se convirtió en uno de los principales filósofos de la era de postguerra. Además, el propio mentor de Heidegger, Edmund Husserl, a quien el filósofo dedicó *El ser y el tiempo*, era asimismo judío. A la luz de la ferviente implicación de Heidegger con el nazismo a comienzos de la década de 1930, las ironías que conlleva —rector nazi de la Universidad de Friburgo, antiguo ayudante de Husserl, a su vez rodeado de discípulos judíos de talento— son considerables.

Sin embargo, las incongruencias de la actitud de Heidegger son menos profundas de lo que parecería a primera vista. De los «hijos» judíos de Heidegger ninguno era judío practicante. Como judíos asimilados, entregados a los encantos del *Geist*, la dimensión manifiestamente judía de sus personalidades era en la mayoría de los casos imperceptible. Löwith era incluso un converso al protestantismo. Jonas recibió alguna educación judía en su juventud y posteriormente publicó algunos influyentes textos sobre el tema de la teología postholocausto. No obstante, en sus *obras filosóficas* más importantes son desdeñables las huellas de influencia judía. Durante un tiempo, en los años treinta, Hannah Arendt trabajó con la Joven Aliyah, una organización con sede en París que ayudaba a enviar niños judíos a Palestina. Sin embargo, tras la declaración

miento de los dos últimos como consecuencia de una proximidad al extremismo político de izquierda y de derecha. Strauss —a pesar de toda su astucia como lector de textos filosóficos—, como los demás emigrados germanojudíos, parece estar extrañamente desconectado con las demandas de la política moderna, no obstante su pasajera influencia sobre el conservadurismo norteamericano. En relación con esto, ver Shadia Drury, *Leo Strauss and the American Right* (Nueva York, St. Martin's Press, 1997). Para una comparación de Strauss y Arendt, ver *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought After World War II*, P. Kielmansegg et al. (eds.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

Biltmore de la Agencia Judía en 1943, en la que se rechazaba una solución al problema palestino que contemplase dos estados, pasó a ser uno de los críticos del sionismo que más se hacía oír. Y aunque, como veremos, la visión del mundo de Heidegger no estaba en modo alguno libre del antisemitismo cotidiano que bullía bajo la superficie de la liberal República de Weimar, nunca se adhirió al antisemitismo racial propugnado por los nacionalsocialistas. Para él, esta opinión era filosóficamente insostenible, por la razón de que pretendía explicar cuestiones «existenciales» en reduccionistas términos biológicos. Para Heidegger, la biología era un bajo ejemplo del materialismo del siglo XIX, un punto de vista que había de ser superado en nombre de la «*Existenz*» o «Ser».

Este libro es un estudio pormenorizado de los alumnos judíos de Heidegger, de sus orientaciones intelectuales, sus doctrinas y sus convicciones políticas. Como tal, cruza las habituales fronteras disciplinarias entre filosofía, política e historia intelectual. ¿Qué es lo que puede enseñarnos un estudio así?

Para empezar, hay mucho que aprender acerca de las condiciones que rigieron la difusión mundial de las ideas de Heidegger, especialmente en la época de postguerra, cuando fue expulsado de la docencia por su caída en desgracia política a comienzos de los treinta. Como las actitudes de sus alumnos sirvieron a menudo para determinar cómo se recibían las opiniones de Heidegger, *Los hijos de Heidegger* es en parte un estudio que se encuadra en la historia de la recepción. En la investigación actual se ha convertido en un lugar común la idea de que no puede haber una separación absoluta entre un cuerpo de pensamiento y su recepción. Mucho antes de que estas ideas se pusieran de moda, el filósofo y crítico Walter Benjamin formuló una noción relacionada con ellas: «*La obra es la muerte de la intención*»². Una vez objetificadas, las doctrinas y las ideas suelen desafiar la voluntad de su autor, adquiriendo vida propia. Muchas veces, el comentario y la interpretación sobrepasan las declaraciones de propiedad de la intención del

² Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trad. J. Osborne (Londres, New Left Books, 1977), 182; cursiva mía. [*El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.]

autor: raras veces son los autores los mejores jueces de su propia obra. Así, la observación de las peregrinaciones de los dotados alumnos judíos de Heidegger arroja una nueva luz simultáneamente sobre la riqueza y sobre las limitaciones de la manera de pensar de aquél.

Por la razón de que sus protegidos judíos llegaron a convertirse en célebres pensadores por derecho propio, *Los hijos de Heidegger* es también un estudio de la «ansiedad de influencia»³. El impacto de Heidegger como profesor y mentor fue, según la mayoría de los testimonios existentes, profundo sobre toda ponderación. Pocos de los estudiosos que tuvieron la experiencia de asistir a sus hipnóticas clases y seminarios siguieron siendo como antes. Del mismo modo, los alumnos sobre los que proyectó su poderosa sombra filosófica tuvieron muchas veces dificultades para escapar y establecer una identidad intelectual independiente, un dilema con el que hasta sus discípulos más dotados se vieron obligados a enfrentarse. No hay que decir que estos problemas se agravaban en el caso de sus alumnos judíos de extraordinario talento, hombres y mujeres que a menudo tenían la primera experiencia de su identidad judía al verse frente al antisemitismo alemán. Para estos estudiantes, los dilemas de la individuación intelectual resultaron doblemente peligrosos, ya que las doctrinas de Heidegger habían caído dentro de la órbita de la contaminación definida por la «catástrofe alemana» en aspectos que eran al mismo tiempo fácilmente inteligibles e inefables, ya que muchas veces de lo que se trataba era de un hábito o *gestus* intrínsecamente heideggeriano. Al mismo tiempo, como testigos presenciales de la espeluznante devolución política de Alemania, los «hijos» de Heidegger pudieron ofrecer un inapreciable testimonio de primera mano en cuanto a las condiciones espirituales responsables del hundimiento. Sin embargo, esa privilegiada proximidad resultó con frecuencia ser existencial y filosóficamente problemática, pues ¿cuánto de lo que habían absorbido como estudiantes del pensamiento y la cultura alemanes había sido contaminado por el *Bacillus*

³ Para un estudio clásico de la poesía moderna en estas líneas, ver Harold Bloom, *Anxiety and Influence* (Nueva York, Oxford University Press, 1997).

teutonicus? Muchos seguirían planteándose cuestiones similares hasta el fin de sus días.

Tras la llegada de Hitler al poder y la breve, aunque deliberada e incriminatoria complicidad de Heidegger con el régimen, sus «hijos» trataron de filosofar *con Heidegger contra Heidegger*, esperando así salvar lo que pudiera ser salvado, e intentando mientras tanto alejar la larga y poderosa sombra de su mentor. En este sentido, *Los hijos de Heidegger* es la historia de la búsqueda de nuevos comienzos que emprendieron sus discípulos judíos. Pero la tarea había de ser difícil, pues los hijos de Heidegger eran al mismo tiempo contemporáneos suyos y más jóvenes que él. Fundamentalmente, estaban determinados por las mismas transcendentales transformaciones políticas y culturales que configuraron la visión del mundo del propio Heidegger. De aquí que pocas veces tuvieran éxito sus esfuerzos por eludir los parámetros de aquella inmensa fuerza de gravedad. A saber, *todos aceptaron, quisieran o no, una serie de arraigados prejuicios relativos a la naturaleza de la modernidad política —democracia, liberalismo, derechos individuales y demás— que hacían muy difícil expresar una posición teórica con sentido en el mundo de la postguerra*. Si bien todos llegaron a rechazar rasgos específicos de la doctrina de Heidegger (su posterior y cuasi mística *Seinsgedanke*, o filosofía del Ser, fue frecuente blanco de sus ataques), en la base compartían mucho de este «diagnóstico de los tiempos» revolucionario conservador. Con frecuencia, la recepción del Heidegger filósofo ha llevado a los comentaristas a pasar por alto su rango, muy influyente, como *Zivilisationskritiker* o «crítico de la civilización». Pero no se pueden divorciar los dos aspectos de su personalidad; es imposible mantener una separación hermética entre filósofo y *Weltanschauung* [visión del mundo]⁴. En opinión de Heidegger —y es ésta una visión que sus discípulos en buena medida compartían— la edad moderna era una época «absolutamente pecaminosa» (J. G. Fichte). Como tal, se justificaba

⁴ Para un importante análisis de este problema en la obra de Heidegger, ver Jürgen Habermas, «Martin Heidegger: Work and *Weltanschauung*», en *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, trad. S. Nichol森 (Cambridge, MIT Press, 1989), 140-172.

todo medio y cualquier medio que la condujese al abismo. Para la «generación del frente», a la cual pertenecían Heidegger y sus hijos (Heidegger, Löwith y Marcuse sirvieron en efecto en la I Guerra Mundial), un claro coqueteo con el nihilismo era un corolario de la convicción de que se requería una destrucción general para que se pudiera construir algo de valor duradero⁵.

Los hijos de Heidegger vuelve también a la cuestión de cómo explicar las siniestras afinidades ideológicas del Heidegger filósofo y el movimiento político conocido como Nacional-socialismo. Me he propuesto abordar esta cuestión de manera explícita, tomando como punto de partida la reciente publicación de un perturbador curso de 1934, en el cual Heidegger hace su propia defensa de un iluso «fascismo ontológico», un nazismo al servicio del *Seinsgedanke* o idea del «Ser». Con anterioridad a la década de 1980 parecía verosímil negar que hubiera un nexo causal entre la filosofía de Heidegger y el nazismo. Sin embargo, como consecuencia de los pioneros estudios biográficos de Hugo Ott y Victor Farias, ha quedado establecida de manera convincente la realidad del giro de Heidegger hacia Hitler como el líder carismático capaz de redimir a la humanidad de un destino de absoluto nihilismo⁶. Al mismo tiempo sería necio afirmar que el error político de Heidegger, por atroz que sea, inhabilite de alguna manera su inmensa aportación filosófica. Antes bien, huelga decir que la verdad está entre estos dos extremos. Cada uno de los discípulos judíos de Heidegger se vio forzado a hacer frente a este enigma: cómo era posible que el más grande filósofo alemán —y el hombre que era heredero de tantas cosas características y admirables del espíritu alemán— abrazara de buen grado un movimiento político que parecía representar la negación total

⁵ Para un examen del nihilismo como fenómeno generacional, ver Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Harvard University Press, 1979).

⁶ Hugo Ott, *Martin Heidegger: A Political Life* (Nueva York, Basic Books, 1993); Victor Farias, *Heidegger and Nazism* (Filadelfia, Temple University Press, 1989). [*Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989.] Sobre esta cuestión, ver también Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modern Technology* (Bloomington, Indiana University Press, 1989).

de la filosofía y la cultura. En este contexto merece la pena evocar las reflexiones de Herbert Marcuse, quien en una carta a Heidegger fechada en 1943 exponía el problema de la manera siguiente:

Un filósofo puede ser engañado en lo tocante a asuntos políticos, en cuyo caso reconocerá abiertamente su error. Pero no puede ser engañado por lo que se refiere a un régimen que ha matado a millones de judíos —simplemente porque eran judíos—, que hizo del terror un fenómeno cotidiano y que convirtió todo lo que tiene que ver con las ideas de espíritu, libertad y verdad en su sanguinario opuesto; un régimen que en todos los aspectos imaginables fue la mortal caricatura de la tradición occidental que usted mismo de manera tan persuasiva ha explicado y justificado⁷.

En este pasaje, Marcuse pone de relieve algo que es importante tener en cuenta: el nazismo fue una tiranía diferente de las tiranías anteriores, una forma de terror político sin precedentes históricos. Desde luego, su horripilante etapa final —Auschwitz— no era previsible en sus cuasi chaplinescos comienzos, pero esos comienzos —*Gleichschaltung* [nazificación, lit. coordinación], detenciones en masa, campos de concentración y antisemitismo convulsivo— fueron bastante atroces. Para descrédito suyo, Heidegger nunca abjuró de este obscuro término, los campos de exterminio que se han tomado emblemáticos del asesinato en masa industrializado del siglo xx. Sus cavilaciones filosóficas sobre este problema, sin embargo, fueron cortas de miras y no venían al caso. A su juicio, la política genocida de los nazis era atribuible a los males de la «tecnología», a las distorsiones de la «imagen moderna del mundo», al «deseo de voluntad» postcartesiano o al «olvido del Ser». Así, sus retorcidas explicaciones «metapolíticas» hacían hincapié en todo menos en lo evidente: las peculiaridades y distorsiones de la evolución histórica alemana que habían facilitado desde un principio el éxito político del nazismo.

⁷ «Herbert Marcuse-Martin Heidegger: An Exchange of Letters», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 161. Esta fascinante carta se ha reeditado recientemente en Herbert Marcuse, *Technology, War, and Fascism*, D. Kellner (ed.) (Nueva York, Routledge, 1997), 263-267.

LA «CAÍDA» DE HEIDEGGER

De no haber sido por el funesto lapso político de Heidegger en 1933, año en que, con gran fanfarria, ingresó en el partido nazi y asumió el rectorado de la Universidad de Friburgo, los biógrafos dispondrían quizá de escasos materiales con los que trabajar. Heidegger era profundamente reacio a salir de Baden, su ciudad natal. A principios de la década de 1930 rechazó por dos veces ofertas para ejercer la docencia en la Universidad de Berlín con rotundas afirmaciones de las virtudes del provincianismo. Una de estas explicaciones, «Por qué nos quedamos en provincias», tiene el estilo de una parodia del discurso alemán de «sangre y suelo»⁸.

Con todo, los coqueteos de Heidegger con el nazismo, aunque de breve duración, han hecho que las consideraciones biográficas sean fundamentales para la ponderación de su valía intelectual. Heidegger dimitió como rector nazi de la Universidad de Friburgo después de un año en el cargo, pero para entonces el daño causado era ya grande. Había entregado la universidad a los fines y objetivos de la «Revolución Alemana». Haciendo campaña resultó ser un eficaz propagandista en nombre del nuevo régimen; concluyó un discurso declarando: «No dejéis que las ideas y doctrinas sean vuestro guía. El *Führer* es la única realidad alemana y su ley»⁹.

En mayo de 1933, Heidegger envió un revelador telegrama a Hitler en el que expresaba su solidaridad con la reciente legislación de *Gleichschaltung*. Hubo ejemplos de denuncia política y traición personal. Además, Heidegger siguió pagando sus cuotas como miembro del partido nazi hasta el duro fin del régimen. Continuó empezando sus clases con el llamado «saludo alemán» de «*Heil Hitler!*». En 1936 confió a Löwith

⁸ Martin Heidegger, «Why We Remain in Provinces», en *The Weimar Sourcebook*, M. Jay, A. Kaes y E. Dimendberg (eds.) (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1992), 426-428.

⁹ Martin Heidegger, «German Students», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 47.

que su «apoyo al nacionalsocialismo estaba en la esencia de su filosofía»; se derivaba, según afirmó, del concepto de «historicidad» (que insistía en la importancia de un auténtico compromiso histórico) en *El ser y el tiempo*¹⁰.

Como rector de la Universidad de Friburgo, Heidegger estaba encargado de hacer cumplir las cláusulas antisemitas de la llamada «Ley para la conservación de un funcionariado permanente», que lo que hizo en realidad fue expulsar a los judíos de todos los cargos públicos, incluyendo la vida universitaria. A pesar de sus posteriores descargos de responsabilidad, en su calidad de rector Heidegger ejecutó fielmente esas leyes, aun cuando ello significó expulsar a Husserl, a quien tanto debía, de la biblioteca de la facultad de filosofía. A juicio de Hannah Arendt, esta acción, que tan adversamente había afectado al septuagenario fenomenólogo, hizo de Heidegger «un asesino en potencia»¹¹. En la época Husserl se quejó amargamente del creciente antisemitismo de Heidegger en una carta a un antiguo alumno: «Estos últimos años ha permitido que su antisemitismo se sitúe cada vez más en primer plano, incluso en sus relaciones con grupos de devotos alumnos judíos», observa Husserl. «Los acontecimientos de las últimas semanas —continúa (refiriéndose al ingreso de Heidegger en el partido nazi y a la reciente expulsión de los judíos de la universidad)— han sido un duro golpe para las raíces más profundas de mi existencia»¹².

En 1929, Heidegger ya se había lamentado de que Alemania se enfrentaba a una alternativa: «la elección entre mantener nuestra vida intelectual *alemana* mediante una renovada infusión de profesores y educadores genuinos, *nativos*, o abandonarla de una vez y para siempre a *una creciente influencia judía [Verjudung]*— en sentido tanto amplio como estricto»¹³. Según un antiguo alumno, el filósofo Max Müller, «Desde el mo-

¹⁰ Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933* (Urbana, University of Illinois Press, 1994), 60.

¹¹ Carta de Arendt a Jaspers, *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*, 48.

¹² Edmund Husserl, carta de 4 de mayo de 1933, en *Martin Heidegger im dritten Reich*, B. Martin (ed.) (Dormstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 149.

¹³ Ulrich Sieg, «Die Verjudung des deutschen Geistes», *Die Zeit*, 52 (22 de diciembre de 1989), 19.

mento en que Heidegger llegó a ser rector, no permitió que se doctorara ninguno de los estudiantes judíos que habían empezado sus tesis con él»¹⁴. Defraudó las esperanzas de una doctoranda con esta insensible declaración: «Comprenderá usted, *Frau Mintz*, que no puedo supervisar su promoción porque usted es judía»¹⁵. En una carta no solicitada en la que trató de bloquear el nombramiento académico de Eduard Baumgarten (sobrino del sociólogo Max Weber), Heidegger se quejaba de que Baumgarten procedía de un medio «liberal democrático», se había «americanizado» durante una estancia en Estados Unidos y se había asociado con «el judío [Eduard] Fränkel»¹⁶.

Cuando cayó el régimen, Heidegger pagó muy caras sus transgresiones. Una comisión universitaria de desnazificación halló que al prestar al régimen en sus primeros meses el prestigio de su nombre y su fama había contribuido a legitimarlo a los ojos de otros estudiosos alemanes. Durante el enjuiciamiento presentó una carta de evaluación especialmente condenatoria el filósofo Karl Jaspers, quien afirmó que la filosofía de Heidegger era «dictatorial» y «contraria a la libertad». «Creo que sería un gran error —concluía Jaspers— dejar suelto a un profesor así entre los jóvenes de hoy, que son muy vulnerables psicológicamente»¹⁷. Se privó a Heidegger de su derecho a enseñar y se le concedió estatus de emérito. El hombre que se consideraba a sí mismo como el filósofo más grande desde Heráclito no aceptó bien el veredicto. Durante casi dos meses estuvo hospitalizado por depresión. Según informaciones recientes, en un momento determinado incluso intentó quitarse la vida¹⁸.

¹⁴ «Ein Gespräch mit Max Müller», *Freiburger Universitätsblätter*, 92 (junio de 1986), 13-31.

¹⁵ Léopoldine Weizmann, «Heidegger: était-il Nazi?», *Études*, 638.

¹⁶ La historia de la denuncia de Baumgarten por Heidegger la cuenta Victor Farias en *Heidegger and Nazism*, 209-211. Ver también Thomas Sheehan, «Heidegger and the Nazis», *New York Review of Books* (15 de junio de 1988), 38-47.

¹⁷ Karl Jaspers, «Letter to the Freiburg University Denazification Committee», en *The Heidegger Controversy*, 159.

¹⁸ Comunicación oral del biógrafo de Heidegger Dr. Hugo Ott. Para una exposición del derrumbamiento de Heidegger, ver Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, 309-351.

Los hijos de Heidegger se vieron obligados a enfrentarse a la dolorosa realidad de los errores políticos de su mentor. Habida cuenta de la inmensa estima que le profesaban, el proceso fue difícil, prolongado y en ocasiones desorientador. Siendo jóvenes, creían firmemente que al unirse al sabio de Friburgo se situaban en la cresta de la ola de la filosofía del futuro. Pensaban, como otros discípulos de Heidegger, que su novedosa filosofía de la «existencia» acababa con el rancio academicismo de las reinantes filosofías de la escuela alemana: neokantianismo, hegelianismo y positivismo. Su repentina conversión al nazismo cogió por sorpresa a casi todos sus alumnos, judíos y no judíos. Sin embargo, si reconstruimos con detenimiento los componentes ideológicos de su temprana filosofía de la existencia, su giro político no parece tanto una ruptura total¹⁹. En un Excursus final, «*El ser y el tiempo: ¿Una obra maestra fracasada?*», he examinado la trayectoria filosófica de Heidegger antes de la composición de su gran obra de 1927 con el fin de mostrar que los elementos «anticivilización» (*zivilisationskritisch*) de su pensamiento, lejos de ser una excrecencia posterior, estaban firmemente incrustados en su proyecto desde los mismos comienzos.

Con posterioridad a 1933, sus alumnos judíos no tuvieron más remedio que ponderar, en la tensión y la dureza del exilio, si había algo esencial en la *Existenzphilosophie* [filosofía de la existencia] que hubiera desencadenado la adhesión de Heidegger al nazismo. Tal vez la respuesta inicial de Hannah Arendt fue la más extrema: según admitió ella misma, abandonó la filosofía durante un período de veinte años²⁰. En fecha tan tardía como 1964, a la autora de *La condición humana* aún le molestaba que se aludiese a ella como «filósofa» («pen-

¹⁹ Sobre este problema ver Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's «Being and Time»* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999); Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (Nueva York, Columbia University Press, 1990); y Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1992).

²⁰ Ver Arendt, «“What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günther Gaus», en *Essays in Understanding: 1930-1954*, J. Kohn (ed.) (Nueva York, Harcourt Brace, 1994), 1-23.

sadora política» era la denominación que prefería). Entre sus compañeros de estudios había acuerdo general en que el «radicalismo» filosófico de Heidegger fue en parte el catalizador que estuvo detrás de sus excesos políticos. Paradójicamente, el elemento que explica su grandeza —su insistencia en romper con unos paradigmas y tradiciones filosóficos heredados— resultó ser también su perdición. Sus alumnos se dieron cuenta de que cuando el radicalismo intelectual a ultranza se traslada a la esfera de la política y la sociedad las consecuencias pueden ser desastrosas.

A continuación vino un difícil proceso de reconciliación con el pasado intelectual alemán. Fue Karl Löwith, primer alumno de doctorado de Heidegger, el que llevó a cabo este proyecto con mayor extensión. Convencido de que el nazismo reflejaba un malestar espiritual que afligía no sólo a Alemania sino a Occidente en su totalidad, buscó las raíces intelectuales de la crisis en el siglo XIX, cuando hombres y mujeres instruidos abandonaron el equilibrio del clasicismo alemán (Goethe y Hegel) por los extremos del existencialismo, el cientificismo y el nihilismo²¹. Jonas y Arendt percibieron asimismo una vena faustiano-nihilista en el humanismo occidental —la pérdida de un sentido de proporción y «límite»— que al parecer empujó a la edad moderna hacia el abismo. Para ambos pensadores, los peligros del nihilismo dramáticamente expuestos por el nazismo no habían sido enterrados por la victoria aliada del 8 de mayo de 1945. Antes bien seguían vivos en las manifestaciones de la tecnología moderna: los riesgos de la aniquilación nuclear, la catástrofe medioambiental y la desorientación interplanetaria. Así, en las primeras páginas de *La condición humana* Arendt presta su voz con elocuencia a los temores de una generación:

En 1957, un objeto terrestre hecho por el hombre fue lanzado al universo, donde por algunas semanas dio vueltas alre-

²¹ Ver Löwith, «European Nihilism: Reflections on the Spiritual and Historical Background of the European War», en R. Wolin (ed.), *Martin Heidegger and European Nihilism* (Nueva York, Columbia University Press, 1995), 173-224; y Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (Nueva York, Columbia University Press, 1991), *passim*.

dedor de la Tierra según las mismas leyes de la gravedad que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes, el sol, la luna y las estrellas... Pero... no fue el orgullo ni el sobrecogimiento ante la enormidad del poder y el dominio humanos lo que llenó los corazones de los hombres, que, al levantar la vista desde la tierra hacia los cielos pudieron contemplar una cosa hecha por ellos mismos. La reacción inmediata... fue de alivio por «el primer paso para escapar del aprisionamiento de los hombres en la Tierra»... La trivialidad de esta afirmación no debe hacernos pasar por alto lo extraordinario que verdaderamente fue, pues aunque los cristianos han hablado de la Tierra como un valle de lágrimas y los filósofos han considerado su cuerpo como una prisión de la mente o del alma, nadie en la historia de la humanidad ha concebido jamás la Tierra como una prisión de los cuerpos de los hombres ni ha mostrado impaciencia por marcharse literalmente de aquí a la Luna²².

En *El imperativo de la responsabilidad* (1984) Jonas expone una serie de reflexiones paralelas acerca de la amenaza a la existencia humana que supone el ímpetu incontrollable de la tecnología moderna:

Mi mayor temor guarda relación con el apocalipsis que amenaza desde la involuntaria dinámica de la civilización técnica como tal, apocalipsis inherente a su estructura y hacia el cual deriva queramos o no y con una aceleración geométrica: el apocalipsis de lo «demasiado», con el agotamiento, la contaminación, la desolación del planeta... Lo más aciago de todo es la posibilidad... de que en la desgracia en masa mundial de una biosfera deteriorada... «cada cual para sí» se convierta en el común grito de guerra y [uno] u otro de los deses-

²² Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), 1-2. [*La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.] En el pasaje citado, Arendt sin duda exagera la omnipresencia del anhelo de «escapar de la prisión de los hombres en la Tierra». Aunque en ocasiones tal vez se expresaran esas actitudes, fueron al parecer claramente minoritarias. Además, a menudo era difícil trazar una clara distinción entre el anhelo de «escapar» y la glorificación de las nuevas posibilidades tecnológicas. Con todos mis respetos por Arendt, el sentimiento predominante en la época era el elogio de la capacidad de la humanidad para explorar horizontes desconocidos. De aquí las frecuentes comparaciones con la «edad de las exploraciones» colombina.

perados lados recurra, en la lucha por unos recursos menguantes, a la *ultima ratio* de la guerra atómica²³.

En este contexto hay otro aspecto que vale la pena destacar: lo difícil que sería para los antiguos heideggerianos escapar enteramente a la influencia del Maestro, a pesar de sus denodados esfuerzos. Al fin y al cabo, Arendt y Jonas apenas podrían haber elegido un tema más representativamente heideggeriano que los alienantes efectos de la «tecnología planetaria» sobre la sociedad moderna²⁴.

De nuestros cuatro protagonistas, Herbert Marcuse se perfila en cierto modo como una excepción. Mientras que Arendt, Jonas y Löwith siguieron más o menos dentro de una trayectoria heideggeriana, el compromiso de Marcuse con el marxismo crítico y con la izquierda política produjo una orientación intelectual significativamente distinta. Por ello, mientras que Arendt, Jonas y Löwith tomaron a menudo sus posiciones normativas y políticas de la Antigüedad clásica (como hizo Heidegger, que otorgó al «comienzo griego» una importancia histórica sin parangón), Marcuse, bajo la influencia de Marx y Hegel, proyectó su Edad de Oro en el futuro, en la forma de una sociedad sin clases. Al mismo tiempo, dadas sus profundas influencias hegelianas, el marxismo de Marcuse era claramente heterodoxo: mantuvo correspondencia con los surrealistas (de los cuales extrajo su idea de «la Gran Negación»), publicó muchas cosas sobre Freud y redactó un importante estudio crítico sobre el marxismo soviético. Considerando estos intereses inconformistas, no es quizá muy sorprendente que a fines de la década de 1920 estuviera absorto en la idea de una síntesis «Marx-Heidegger» y redacta-

²³ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 201-202. [*El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.]

²⁴ La expresión «tecnología planetaria», empleada por Heidegger en numerosas ocasiones, desmiente su profunda deuda con los pronósticos apocalípticos de Ernst Jünger, que acuñó este epíteto a comienzos de los treinta. Para más sobre Jünger, ver Elliott Neaman, *A Dubious Past: Erns Jünger and the Politics of Literature After Nazism* (Berkeley, University of California Press, 1999).

ra una tesis de habilitación sobre la «historicidad» bajo la dirección de Heidegger.

No obstante, si se excava bajo la superficie se capta en el pensamiento político de Marcuse una palpable deuda con la tradición del mesianismo judío que se convirtió en rito de paso para los intelectuales judíos centroeuropeos que alcanzaron la edad adulta en torno a la I Guerra Mundial. Mientras que en 1900 las promesas postrevolucionarias de igualdad universal habían recorrido un largo camino en el alivio de la difícil situación de los judíos de Europa Occidental, el sueño asimilacionista de los de Europa Central parecía casi destruido en medio de las repetidas oleadas de virulento antisemitismo. En consecuencia, a los judíos centroeuropeos la «opción liberal» les pareció la única alternativa política viable. Así, en una época en la que se reducían las esperanzas de asimilación, las únicas posibilidades radicaban al parecer en el radicalismo político o en la búsqueda de una auténtica identidad judía en otra parte. La dinámica histórica que hay detrás de este planteamiento ha sido acertadamente descrita por Anson Rabinbach:

En los años inmediatamente anteriores a la I Guerra Mundial, la confianza en sí mismos y la seguridad de los judíos alemanes se vieron desafiadas por una nueva sensibilidad judía que se puede describir como al mismo tiempo radical, secular y mesiánica en tono y contenido. Lo que esta nueva ética judía se negaba a aceptar era sobre todo el optimismo de la generación de judíos alemanes nutrida del concepto de *Bildung* como mística judía alemana. Les conmocionaron profundamente el antisemitismo alemán y el espíritu antiliberal de las clases altas alemanas, los cuales para ellos ponían en duda las ideas políticas y culturales recibidas de la época de postemancipación. Especialmente irritante era la creencia de que no había contradicción alguna entre *Deutschtum* y *Judentum* [lo alemán, lo judío]; que la secularización y el liberalismo permitirían la integración cultural de los judíos en la comunidad nacional²⁵.

²⁵ Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals Between Apocalypse and Enlightenment* (Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997), 27.

Los representantes clásicos de la sensibilidad descrita por Rabinbach eran Ernst Bloch y Walter Benjamin; fue en buena medida a través de su influencia como aparecieron en la obra de Marcuse los temas del mesianismo político judío. En su prefacio a *La teoría de la novela*, Georg Lukács acuñó el término «anticapitalismo romántico» para describir a una generación de intelectuales centroeuropeos traumatizados por la rápida expansión industrial de Europa y por las repercusiones de la Gran Guerra. «El punto de vista de su obra —observa Lukács— apuntaba a una fusión de ética “de izquierdas” y epistemología “de derechas”... A partir de los años veinte esta visión había de desempeñar un papel cada vez más importante. Sólo tenemos que pensar en *Geist der Utopie* [El espíritu de la utopía] (1918, 1923) de Ernst Bloch y en *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [Thomas Münzer como teólogo de la revolución], de Walter Benjamin, incluso de los comienzos de Theodor W. Adorno, etc.»²⁶. Los inflexibles anhelos revolucionarios de Marcuse y su crítica general de las inadecuaciones de la moderna civilización industrial hacen de él un heredero directo del grupo antes mencionado, aun cuando sus inclinaciones mesiánicas estuvieron siempre atenuadas por otras influencias y tradiciones intelectuales, sobre todo por una creencia hegeliana, muy poco mesiánica, en el poder de la «razón en la historia».

EL GRAN PASO ADELANTE DE HEIDEGGER

Los hijos de Heidegger se ocupa también del sino de una de las corrientes dominantes de la vida intelectual del siglo XX: el existencialismo, una tendencia intelectual puesta en marcha por la publicación en 1927 de la obra maestra de Heidegger, *El ser y el tiempo*. En pocas ocasiones ha tenido una influencia tan inmediata y de tanto alcance una obra filosófica. Aun antes de su aparición, siendo todavía Heidegger profesor ayudante en Marburgo a mediados de los años veinte, sus cursos

²⁶ Georg Lukács, *The Theory of the Novel* (Cambridge, MIT Press, 1971), 21. [*La teoría de la novela*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.]

y seminarios estaban llenos de estudiantes de filosofía de toda Alemania. Con la publicación de *El ser y el tiempo*, sin embargo, la cantidad se transformó en calidad y se inició en serio la difusión de sus doctrinas por todo el mundo. Apropiándose las influencias de Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey (por no mencionar fuentes literarias tan diversas como Tolstói, Dostoievski y Rilke), en *El ser y el tiempo* Heidegger había reestructurado fundamentalmente los términos del pensamiento filosófico. En comparación con sus inasimilables neologismos y su osadía teórica, todos los paradigmas y preceptos anteriores parecían anticuados sin remedio.

Dada la importancia esencial de *El ser y el tiempo* en la exposición intelectual que sigue —para los hijos de Heidegger, el encuentro con esta obra y con la crítica radical del presente histórico que ofrecía se convirtió en muchos aspectos en una experiencia vital determinante— he decidido incluir un Excursus en el que se revisan los motivos que tuvo Heidegger originariamente para escribirlo. Como sabemos ahora, las condiciones que rodearon su inicio fueron cualquier cosa menos sencillas. Por el contrario, su composición estuvo superdeterminada por una serie de variables circunstanciales —biográficas, confesionales, culturales e históricas— cuya importancia no ha salido a la luz sino hace poco. En mi intento de reconstruir las etapas clave de la evolución temprana de Heidegger me he basado ampliamente en los cursos recientemente publicados en la edición de *Obras Completas (Gesamtausgabe)*, que arrojan una luz indispensable sobre la génesis de lo que sigue siendo uno de los hitos del pensamiento moderno.

Desde Descartes, los intereses epistemológicos han constituido el centro de la filosofía moderna. Al volver a la «cuestión del Ser» en las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, Heidegger pone en entredicho todo este linaje conceptual postcartesiano. El éxito de la epistemología había ido unido al surgimiento de la ciencia moderna. Sin embargo, este legado había triunfado, al parecer, a expensas de las preocupaciones humanas más básicas. Tras la implacable demolición de la democracia, la moral y la religión por Nietzsche, los halagos del humanismo occidental daban la impresión de brindar poco más que un falso consuelo. Sus vacías seguridades y asevera-

ciones, según parecía, no hacían más que encubrir la angustiosa situación a la que respondía el nihilismo moderno. Al plantear claramente la cuestión del nihilismo, Nietzsche fijó los parámetros del discurso para una posterior generación de filósofos y literatos. Como de forma memorable expresa el problema en *La voluntad de poder*:

El nihilismo está a la puerta: ¿de dónde viene este huésped, el más siniestro de todos?... ¿Qué significa el nihilismo? *Que los valores más elevados se devalúan.* Falta el objetivo: «¿por qué?» no encuentra respuesta... El *nihilismo radical* es la convicción de una *absoluta insostenibilidad de la existencia cuando se trata de los valores más elevados que uno reconoce*; más el darse cuenta de que no tenemos el mínimo derecho a plantear un más allá o una inmanencia de cosas que pudieran ser «divinas» o la moral encarnada²⁷.

Con estas observaciones, Nietzsche parece sellar el destino de los enfoques tradicionales de la filosofía. Se refirió a su nuevo método como «filosofar a martillazos». Afirmó que sus libros eran «tentativas de asesinato» y «dinamita», al tener poco que ver con las ideas de salón de lo que significaba hacer filosofía. En la década de 1930, Heidegger dedicó un ciclo de conferencias de varios volúmenes a Nietzsche, cuyo pensamiento consideraba clave para entender los dilemas de la edad moderna. Ya su encuentro con Nietzsche, a principios de los años veinte, lo había dejado convencido de que los conceptos tradicionales de la filosofía eran inadecuados para las ingentes tareas del presente histórico: los problemas de la tecnología, la sociedad de masas y la «nivelación» social apocalípticamente expuestos en el vigoroso tratado de Spengler sobre *La decadencia de Occidente*.

El *Dasein* [«ser-aquí», existencia, ser existente] fue la respuesta de Heidegger a los pasos equivocados de la filosofía

²⁷ Nietzsche, *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York, Vintage, 1967), 7, 9. [*La voluntad de poder*, Barcelona, Planeta Agostini, 1986.] Para un importante estudio de la acogida de la filosofía de Nietzsche en un contexto alemán, ver Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1992).

transcendental. Heidegger rechazaba el punto de partida de Descartes —la *res cogitans* o «sustancia pensante»— porque albergaba demasiadas ideas preconcebidas fundamentales y engañosas. Tomar una subjetividad incorpórea como punto de partida de la filosofía predisponía a seguir una determinada línea de indagación que conducía a una clase de respuestas pre- visibles e infructuosas. Los neologismos preferidos por Heidegger, sacados del alemán tradicional, indicaban su marcada preferencia por un nuevo comienzo no científico cuyo punto de partida sería la «situacionalidad» o «Ser-en-el-mundo» del *Dasein*. A diferencia del «sujeto» teórico de la epistemología moderna, el *Dasein* heideggeriano se definía más por sus estados de ánimo, su capacidad para el silencio ante la cháchara, su «Ser-para-la-muerte», que por sus capacidades para las «ideas claras y nítidas» (Locke) o para el razonamiento silogístico.

Sería necio negar la fecundidad de la trayectoria existencial de Heidegger. Ofrecía un método para abordar la vida, o Ser-en-el-mundo, que superaba en muchos aspectos la postura teórica de la filosofía en tanto que epistemología. Con el advenimiento del positivismo lógico, cuyo auge coincidió con la juventud de Heidegger, la filosofía corrió el peligro de quedar reducida a la categoría de sirvienta de la indagación científica. El enfoque existencial de Heidegger presentaba un constructivo antídoto a este peligroso escorzo de la esfera y el alcance de la filosofía.

En la actualidad, los departamentos de filosofía se rigen por los métodos del análisis lingüístico. Sin embargo, esta escuela filosófica representa otra manera de estrechar la influencia y el rango de la filosofía. Los intereses existenciales que gozaron lugar preferente en las ricas investigaciones fenomenológicas de Heidegger fueron, al parecer, expulsados del horizonte de la filosofía. La historia y la crítica social parecen asimismo haber perdido su lugar. Wittgenstein afirmó que los juegos lingüísticos deben ser entendidos como «formas de vida», pero nos deja sin una manera de evaluar sus respectivos méritos y deficiencias, pues como «formas de vida» todos los juegos lingüísticos tienen sentido interiormente. Así, las metas de la filosofía deben ser *terapéuticas* en vez de *sustantivas*. La eliminación de los malos entendidos, y no el

establecimiento de metas o programas positivos, es el fin al que debe aspirar el pensamiento. La filosofía, se nos dice, debe poner más confianza en el sentido común o en la práctica lingüística cotidiana. Como ha observado un crítico perspicaz:

La filosofía lingüística se concibe no simplemente como terapia o eutanasia, sino también como profilaxis, y como una profilaxis contra un peligro por necesidad siempre presente... Ésta es la teoría de la filosofía como Vigilante Nocturno: no tiene ninguna contribución positiva que hacer, pero debe estar siempre en guardia contra posibles abusos que pudieran interferir con el conocimiento genuino o confundirlo²⁸.

Uno de los graves defectos del enfoque lingüístico es que carece de capacidad para una valoración energética, para hacer distinciones conceptuales de importancia transcendental²⁹. Wittgenstein captó bien su quietismo en la máxima de que «la filosofía lo deja todo como está». Además, con la profesionalización de la filosofía se ha afincado una correspondiente medida de especialización. Las posibilidades de volver a relacionar la filosofía con el mundo de la vida o la «cotidianidad» —la base de experiencia de la sociedad humana—, para que con ello pueda adquirir sentido una vez más, son por lo que se ve cada vez más remotas.

Heidegger percibía las deficiencias de la filosofía tradicional y desarrolló su paradigma de la *Existenz* para compensarlas. La promesa de su planteamiento sigue mereciendo seria atención por nuestra parte. Sin embargo, no se debe permitir que este escrutinio se convierta en hagiografía o en devoción acrítica, constantes tentaciones cuando nos enfrentamos a un pensador del singular talento de Heidegger. Heidegger creía que su filosofía era capaz de aprehender y comunicar una ex-

²⁸ Ernest Gellner, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology* (Londres, Victor Gollancz, 1959), 20. [*Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962.]

²⁹ Ver Richard Wolin, «The House that Jacques Built: Deconstruction and Strong Evaluation», en *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, and Poststructuralism* (Nueva York, Columbia University Press, 1992).

perencia de lo «primordial» (*das Ursprüngliche*); por ello era visceralmente opuesto a las superficialidades del pensamiento moderno. Sin embargo, muchas veces era incapaz de explicar *por qué* lo primordial era valioso ni por qué era intrínsecamente superior a enfoques filosóficos más contemporáneos que consideraba equivocados. El dar «explicaciones racionales» de sus posturas y preferencias no fue nunca su fuerte. A pesar de sus méritos, su planteamiento también posee claras limitaciones. Con demasiada frecuencia glorifica las «experiencias inmemoriales» y la «sinrazón». Está siempre imbuido de una sensibilidad antidemocrática que el propio Heidegger perversamente veía como una señal de distinción. Todos estos prejuicios desempeñaron un papel en su ilusorio error político de 1933. Sus partidarios —en conjunto unos aduladores— tienen todavía que desenmarañar los hilos intelectuales que precipitaron su implicación con el nazismo. Hasta entonces, sus intentos por perpetuar su legado seguirán adoleciendo de muchos de los mismos descuidos y desequilibrios conceptuales. Así, como en una tragedia griega —aunque a una escala menor— los pecados del padre caerán sobre sus hijos e hijas.

CAPÍTULO 2

El diálogo germanojudío: los hitos de un malentendido

Los hijos de Heidegger habla de la experiencia germanojudía, en especial en el seno de la *Bildungsbürgertum* o élite instruida de clase media de Alemania. Contribuye a describir lo que se podría denominar —si bien con la ventaja de la visión retrospectiva de la Historia— los engaños del asimilacionismo judío, pues los hijos de Heidegger eran judíos no judíos que descubrieron que eran judíos en medio de los traumas del antisemitismo político institucionalizado por el Tercer Reich.

Durante décadas, dotados historiadores y críticos han debatido la naturaleza de la experiencia germanojudía después de Auschwitz. Aunque la bibliografía relevante continúa aumentando y no se puede dudar de su calidad, unos cincuenta años después del Holocausto casi todas las versiones existentes siguen siendo profundamente insatisfactorias. Independientemente de la perspectiva o enfoque explicativo que se elija, intervienen unas conflictivas y contradictorias proposiciones que desbaratan las posibilidades de consenso. La cuestión que sigue desafiando la comprensión se puede formular de esta manera: ¿cómo pudo ser concebido y ejecutado el exterminio de los judíos europeos por la misma nación en la que, a mediados del siglo XIX, los judíos se habían integrado con tanto éxito? Como ha planteado el problema un historiador, «es una de las grandes paradojas y crueles ironías de los tiempos recientes que la época más desastrosa de

la turbulenta historia de los judíos europeos viniera después o surgiera de la fase de su mayor emancipación, aculturación y asimilación»¹.

Algunos comentadores han descrito el período de cincuenta años anterior a la toma del poder por Hitler al poder como la edad de oro de los judíos europeos. Fue en ese momento cuando los judíos, aprovechándose de la nueva atmósfera liberal de opinión, empezaron a deshacerse de su identidad diferenciada y a integrarse en la corriente dominante de la vida cívica, cultural y profesional de Europa. Lo llevaron a cabo en un tiempo notablemente corto y con un grado de éxito asombrosamente grande. En el transcurso de dos generaciones los judíos salieron de las limitaciones de la vida en el gueto para ocupar importantes posiciones en las profesiones, las artes y las ciencias. El rabino Leo Baeck, un destacado representante de la «ciencia del judaísmo», consideraba a la moderna Alemania como la sede de una tercera edad de oro del judaísmo, después del judaísmo helenístico anterior a la destrucción del segundo templo y del judaísmo sefardí anterior a la expulsión de España. Antes de la era nazi, trece de treinta y tres premios Nobel fueron obtenidos por judíos. Con el hundimiento del Segundo Imperio (1918) se levantaron las últimas restricciones profesionales aún en vigor contra los judíos. Con plena igualdad ciudadana en la República de Weimar, los judíos prosperaron en gran cantidad y de una manera sin precedentes. La lista de artistas y escritores judíos que florecieron durante estos años parece un registro de la excelencia cultural alemana: Franz Kafka, Sigmund Freud, Edmund Husserl, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Georg Lukács, Alfred Döblin, Kurt Tucholsky, Arnold Schönberg, Gustav Mahler, Max Reinhardt, Fritz Lang, Siegfried Kracauer, Karl Mannheim, Karl Kraus y Joseph Roth, por enumerar sólo las figuras más conocidas. En su clásico estudio *Behemot: Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, el experto en ciencia política Franz Neumann presenta la provocativa afirmación de que «por paradójico que pueda parecer...

¹ Arno J. Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken?* (Nueva York, Pantheon, 1988), 39.

el pueblo alemán es el menos antisemita de todos», dando a entender que fueron unos despiadados líderes nazis los que le plantaron encima el antisemitismo a un poco dispuesto populacho alemán². Sin embargo, la preeminencia cultural judía fue una fuente de enconado resentimiento entre la clase media-baja alemana, un factor que desempeñó un papel nada desdeñable en la final desaparición de los judíos alemanes.

A pesar de estos considerables éxitos, la asimilación judía tuvo muchas veces un elevado coste: la condición previa declarada para la aceptación de los judíos por la corriente dominante de la sociedad alemana era la renuncia a la propia judaicidad. Así, en muchos casos, la identificación con las virtudes alemanas de la *Kultur* y el *Geist* [espíritu] exigieron el abandono de los intereses judíos tradicionales. Lo que es más, muchos judíos se hicieron más papistas que el papa. El escritor Ludwig Strauss llegó a declarar que «estudiando a Goethe uno encuentra su propia esencia judía»³. El líder sionista Kurt Blumenfeld se describió una vez como «sionista por la gracia de Goethe»⁴.

Cuando en 1782 Wilhelm Dohm publicó su tratado liberal *Sobre el mejoramiento cívico de los judíos*, dejó claro que la tolerancia se podía extender a los judíos sólo en la medida en que accedieran a abandonar sus atávicas prácticas religiosas. Como rezaba el viejo dicho: «Para los judíos como individuos, todo; para los judíos como pueblo (es decir, como judíos), nada.» De aquí que para quienes buscaban una manera

² Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of the National Socialism* (Nueva York, Harper and Row, 1966), 121; cursiva mía. [*Behemot: Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.] El estudio de Neumann se publicó en 1942; la segunda edición apareció en 1944. En una paralela desviación de la culpabilidad histórica alemana, George Mosse ha observado: «Irónicamente, antes de la I Guerra Mundial era Francia y no Alemania ni Austria la que parecía probable que se convirtiera en hogar de un movimiento racista y nacionalsocialista de éxito». Ver Mosse, *Towards the Final Solution: A History of European Racism* (Nueva York, Howard Fertig, 1974), 14.

³ Cit. en George Mosse, *German Jews Beyond Judaism* (Bloomington, University of Indiana Press, 1985), 14.

⁴ Ver *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*, L. Kohler y H. Saner (eds.) (Nueva York, Harcourt Brace, 1992), 198.

de salir del gueto, «ser judío se convertía en un lastre, un bochorno, un hecho que no había de mencionarse si se podía evitar»⁵. Cuando Freud, un declarado no creyente, planteó la cuestión «¿qué queda de judío en uno si ha renunciado a todas las cosas que tiene en común con los demás judíos?», sólo pudo responder «aún mucho, quizá lo principal», pero nunca fue capaz de expresar con precisión a qué se refería⁶.

Kafka, que confirió un nuevo significado escatológico a la idea de civilización como «malestar», observó en cierta ocasión que el liberarse de la judaicidad de su padre fue para él «el acto de piedad más eficaz que se podía realizar»⁷. Entre las múltiples gradaciones de significado que contienen sus relatos y novelas cortas, la profunda desorientación de la conciencia judía centroeuropea en torno a la I Guerra Mundial es sin duda una de las más prominentes. No siendo ya judíos en el sentido tradicional del *shetl*, situados en la cultura de sus respectivas patrias europeas pero no pertenecientes a ella, los judíos centroeuropeos se vieron atrapados en la tierra de nadie de una crisis de identidad y no pertenencia. Como ha observado un comentarista, «sin una consciente apreciación de la religión, la fuerza rectora de la tradición judía se perdió, el sentido de relación, de ser un eslabón de la cadena de generaciones que se remonta a los orígenes de la vida civilizada en la Tierra, de formar parte de un pueblo de importancia intemporal, el Pueblo de Dios»⁸. La gran masa de los judíos centroeuropeos asimilados lo apostó todo a la perspectiva de la aceptación por parte de sus hermanos no judíos. ¿Cómo iban

⁵ H. I. Bach, *The German Jew: A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730-1930* (Oxford, Oxford University Press, 1984), 143.

⁶ Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (Londres, Hogarth, 1959), 273-274. Aunque pasa a conjeturar: «Al ser judío me veía libre de muchos prejuicios que limitaban a otros en el uso de su intelecto; y como judío estaba dispuesto a unirme a la *Oposición* y a prescindir del acuerdo con la "compacta mayoría"». Para más sobre la relación de Freud con el judaísmo, ver Yosef Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven, Schocken, 1991).

⁷ Kafka, *Dearest Father* (Nueva York, Schocken, 1964), 173. [*Carta al padre*, Madrid, Akal, 1981.]

⁸ Bach, *The German Jew*, 167.

a saber que, al perder la apuesta, se acercaría peligrosamente a la pérdida de su existencia como pueblo?

Los escritos de Kafka dieron cabal expresión a la moderna perplejidad existencial de los judíos, a pesar de las amplias mejoras en su calidad de vida en la época posterior a la emancipación. Como pocos de sus correligionarios, tenía un profundo entendimiento del destino del que despectivamente había denominado «típico judío occidental», con el cual no obstante se identificaba y al que una vez describió en los siguientes términos: «Esto significa, expresado con exageración, que no se me concede ni un segundo de tranquilidad; hay que ganarlo todo, no sólo el presente y el futuro sino también el pasado; algo que al fin y al cabo todo ser humano ha heredado hay que ganarlo también, y éste es tal vez el trabajo más duro»⁹. Muchos judíos descubrieron que, aunque no se planteaba la vuelta al gueto, el camino hacia la aceptación social seguía estando bloqueado. Los judíos bautizados se hallaron aislados de sus raíces tradicionales y, con todo, rechazados por sus compatriotas no judíos. Los vástagos de familias judías acomodadas, tan asimilados que era imposible distinguirlos de sus vecinos gentiles, se encontraron con que la conversión o un matrimonio mixto los excluirían para siempre del hogar de sus padres. Cuando estalló la I Guerra Mundial, los judíos vieron el alistamiento como una prueba de sentimiento nacional y acudieron a montones. De los ciento veinte mil que sirvieron, doce mil murieron en batalla.

⁹ Kafka, *Letters to Milena* (Nueva York, Schocken, 1990), 210. [*Cartas a Milena*, Barcelona, Edicomunicación, 1999.] En una carta a Gershom Scholem, Walter Benjamin resalta la importancia de Kafka como habitante (y bardo) de la modernidad. Kafka es un individuo «enfrentado a esa realidad nuestra que se realiza teóricamente, por ejemplo, en la física moderna y prácticamente en la tecnología de la guerra moderna. Lo que quiero decir es que esta realidad ya casi no puede ser experimentada por un individuo, y que el mundo de Kafka, a menudo tan juguetón y tan entrelazado con los ángeles, es el exacto complemento de su época, que está preparándose a acabar con los habitantes de este planeta a gran escala». Ver Benjamin, *Illuminations* (Nueva York, Schocken, 1969), 143. [Walter Benjamin, *Imaginación y sociedad: iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1990; *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1999.]

Lo que estaba en juego en una victoria alemana, declaró Leo Baeck, en el espíritu de 1914, era «la cultura y la humanidad europeas»¹⁰.

Kafka formuló su propio dilema como judío checo de nacimiento y germanohablante desde el punto de vista de lo que denominó «tres imposibilidades»: «La imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir de otra manera.» (Ocasionalmente añadiría una «cuarta imposibilidad»: «la imposibilidad de escribir»)¹¹. Aunque las doctrinas progresistas del liberalismo hacían pensar que los esfuerzos judíos por asimilarse serían recompensados con el éxito profesional y una amplia aceptación social, las realidades de la vida centroeuropea decretaron un resultado diferente y más siniestro.

Incluso la llamada «edad de oro» de las relaciones germano-judías estuvo manchada de presagios y acontecimientos de mal agüero. El antisemitismo, que según la opinión ilustrada era un atavismo medieval destinado a ser barrido por la marcha del progreso, se afincó de nuevo con fuerza en la vida política europea. El antisemitismo racial retoñó en una ideología que afirmaba poseer la clave de los antagonismos y contradicciones de la vida moderna en su totalidad. En una era de descreimiento, adquirió una forma casi escatológica. Saul Friedländer ha acuñado la expresión «antisemitismo redentor» para describir su rango funcional como una visión del mundo en la que los judíos eran percibidos como responsables de las iniquidades de la moderna civilización en su conjunto. «Desde el siglo XVIII en adelante —observa Friedländer— nuevas teorías conspirativas apuntaron a unas amenazas emanadas de una serie de grupos ocultos: masones, iluminados, jesuitas... En esta selección de fuerzas ocultas, los judíos eran los conspiradores por excelencia, los manipuladores escondidos detrás de todos los demás grupos secretos, que

¹⁰ Stephen Magill, «Defense and Introspection: German Jewry, 1914», en Bronsen, *Jews and Germans from 1866-1933* (Heidelberg, Carl Winter, 1979), 220.

¹¹ Kafka, *Letters to Friends, Family, and Editors* (Nueva York, Schocken, 1978), 289.

eran sus meros instrumentos»¹². Dada la indisciplinada naturaleza de la vida política alemana, en la cual las divisiones confesionales, culturales y regionales pesaban más que la lealtad a Berlín, difícilmente se puede subestimar el potencial del antisemitismo como fuerza política unificadora.

Para los antisemitas, sólo la completa eliminación de los judíos sería la curación adecuada a la virulencia de la modernidad como «malestar». Antes de la guerra, el alcalde antisemita de Viena Karl Lueger estaba dando expresión a las típicas quejas contra la desproporcionada influencia judía en la vida europea contemporánea cuando salmodiaba:

En Viena hay tantos judíos como granos de arena en la playa; dondequiera uno vaya no hay más que judíos; si pasea por la Ringstrasse, nada más que judíos; si entra en el Stadtpark, nada más que judíos; si va a un concierto, nada más que judíos; si va a un baile, nada más que judíos; si va a la universidad, nada más que judíos. No estamos gritando *hep, hep, hep*¹³, pero nos oponemos con firmeza a que en el seno del antiguo imperio austríaco cristiano esté surgiendo un nuevo reino de Palestina¹⁴.

En 1912, el presidente de la Liga Pangermana, Heinrich Class, publicó un célebre panfleto, *Si yo fuera el kaiser*, en el cual presenta un programa para la completa eliminación de los judíos de la vida pública alemana —la función pública, la política, las profesiones, la banca y el comercio— que en muchos aspectos prefigura la legislación antisemita decretada por los nazis en Nuremberg. Cuando la I Guerra Mundial se acercaba a su fin y la derrota alemana se hizo inminente, Class exhortó a una «campana implacable contra los judíos, contra los cuales hay que dirigir la muy justificada cólera de nuestro pueblo, bueno pero engañado»¹⁵. Cuando las «ideas de 1914»

¹² Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews* (Nueva York, Harper Collins, 1996), 84.

¹³ Grito que proferían quienes perseguían a los judíos en el siglo XIX. [N. del T.]

¹⁴ Cit. en Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité* (Paris, Presses Universitaires de France, 1990), 215.

¹⁵ Cit. en Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871-1918* (Leamington Spa, Berghahn, 1985), 219.

—polémicamente dirigidas contras las de «1789» y fundamentales en la ideología del «modo alemán»— se radicalizaron con la derrota de cuatro años después, la concepción de los judíos como un «enemigo interno» ganó aceptación entre los alemanes de inclinaciones nacionalistas.

De este modo, cuando el elegista de la «experiencia del frente» alemana, Ernst Jünger, observó en 1919 que «los judíos no pueden desempeñar un papel creativo en nada que concierna a la vida alemana, ni en lo bueno ni en lo malo», se limitaba a dar expresión a la extendida convicción de que, a pesar de sus esfuerzos para asimilarse, los judíos nunca podrían convertirse en «alemanes de verdad»¹⁶: Jünger perpetúa con ello un credo expresado ochenta años antes por Richard Wagner en «*Der Judentum in der Musik*» [El judaísmo en la música]: como los judíos moraban como parásitos entre otras naciones, estaban desprovistos de auténtica «cultura»; de aquí que nunca hayan podido ser genuinamente creativos. Como es bien sabido, Wagner concluía proféticamente su ensayo observando que la única solución a la molesta cuestión judía era (siguiendo el precedente de Ahasversus) la *aniquilación* (*Untergang*) de los judíos¹⁷.

A mediados de los años treinta, el filósofo del derecho Carl Schmitt, que en su obra temprana puso de relieve la importancia de la homogeneidad racial (*Artgleichheit*), y la necesidad de aniquilar al «enemigo interno», inauguró un congreso de juristas alemanes con esta declaración: «Precisamos librar al espíritu alemán de todas las falsificaciones judías, falsificaciones del concepto de espíritu que han hecho posible que los emigrantes judíos motejen de no espiritual la gran lucha del *Gaulei-*

¹⁶ Ernst Jünger, «Über Nationalismus und Judenfrage», *Sddeutsche Monatshefte*, 27 (1930), 845. Al oír expresar un sentimiento similar, a fines de los cuarenta, a una especie de jerarca, el filósofo Jürgen Habermas hace notar que prestó poca atención, ya que estaba demasiado absorto en la lectura de autores como Husserl, Max Scheler, Georg Simmel y Ludwig Wittgenstein.

¹⁷ Ver Richard Wagner, *Judaism in Music and Other Essays* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1995); ver también Otto Dov Kulka, «Richard Wagner und die Anfänge des modernen Antisemitismus», *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 4 (diciembre de 1961), 281-300.

ter [gobernador provincial] Julius Streicher»¹⁸. Hitler había iniciado el proceso de la des-emancipación judía poco después de tomar el poder. A los judíos alemanes les pareció que no era más que otro inconveniente temporal en la larga marcha para salir del gueto. ¿Quién podía haber sospechado que les esperaba algo tan impensable como la «solución final»?

Tras la *Anschluss* [anexión] Wittgenstein, que procedía de una familia asimilada de la flor y nata de Viena, observó que las leyes del Tercer Reich habían conseguido finalmente convertirlo en un judío alemán¹⁹. Fue también la reacción de buen número de judíos asimilados que experimentaron su judaicidad por primera vez bajo el signo de la persecución nazi. Sin embargo, como a menudo argumentaban los sionistas, los judíos que voluntariamente cambiaron sus lealtades tradicionales por la parafernalia de una posición social mejorada estaban muchas veces engañados en cuanto a las repercusiones sociales de su éxito. En consecuencia, al comenzar la década de 1930 muchos judíos asimilados no estaban preparados para el trágico curso de los acontecimientos que siguieron, si bien, en una de las tristes ironías de la historia, fueron a menudo los judíos asimilados mejor situados los que pudieron pagarse la huida de la Alemania de Hitler, mientras que sus hermanos empobrecidos perecieron en gran número.

Muchas veces, el desafortunado apego de los judíos asimilados a las cosas alemanas es un complejo mecanismo de compensación, una religión *ersatz* [de sustitución]. Como acertadamente ha observado Isaiah Berlin, vista psicológicamente, la pasión con que los intelectuales y artistas judíos se identificaron con las tradiciones alemanas era «consecuencia de un inadecuado sentimiento de parentesco y de un deseo de hacer olvidar la ruptura, ya que cuanto más insuperable era, mayor era el deseo

¹⁸ Cit. en Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, 41. [Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.] Para más sobre el antisemitismo de Schmitt, ver Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000).

¹⁹ Ver Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Londres, Jonathan Cape, 1990), 394. [*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 2002.]

de superarla o de comportarse como si no existiese»²⁰. En palabras de Gershom Scholem, «la eterna demanda judía de una casa se transformó en *la ilusión de estar en casa...* Durante las generaciones que precedieron a la catástrofe, los judíos alemanes... se distinguieron por una asombrosa falta de entendimiento crítico de su propia situación»²¹. En contraste con los habituales esfuerzos por elogiar las influencias judías en la cultura alemana como un proceso de enriquecimiento mutuo, Scholem percibió una vía de dirección única que en última instancia redundaba en clara desventaja del judaísmo. Describió de forma hiperbólica la «simbiosis germanojudía», tantas veces idealizada, como una serie de «continuas sangrías, a través de las cuales los judíos perdieron en beneficio de los alemanes sus elementos más avanzados»²². Haciéndose eco de la resignación de Scholem, el historiador Dan Diner describió las relaciones germanojudías como un ejemplo de «*simbiosis negativa*»²³.

En un talante escéptico similar, un cronista más reciente de las relaciones germanojudías ha puesto en duda el carácter mutuo del diálogo germanojudío. Al fin y al cabo, ¿puede haber un diálogo cuando una de las partes se niega a escuchar?

La desaparición de los guetos, la concesión de derechos civiles a los judíos, su entrada en la sociedad y su adopción de la lengua alemana dio origen a una cultura germanojudía que, sin embargo, nunca fue resultado de una genuina simbiosis. En lugar de inaugurar un diálogo entre judíos y alemanes, la asimilación condujo inmediatamente a un *monólogo judío*, que tuvo lugar en el mundo alemán, se expresó en lengua alemana y se nutrió del legado cultural alemán, pero que de hecho se desarrolló en un vacío²⁴.

²⁰ Isaiah Berlin, «Jewish Slavery and Emancipation», *Jewish Chronicle* (21 de septiembre de 1951).

²¹ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis* (Nueva York, Schocken, 1978), 80.

²² *Ibid.*, 83.

²³ Dan Diner, «Negative Symbiosis: Germans and Jews after Auschwitz», en P. Baldwin, *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate* (Boston, Beacon Press, 1990).

²⁴ Enzo Traverso, *The Jews and Germany*, trad. D. Weissbort (Lincoln, University of Nebraska Press, 1995), 40.

Con la visión retrospectiva de la Historia es fácil para los que llegan después cosechar augurios de un sino fatídico que les fue imposible discernir a quienes experimentaron directamente los acontecimientos. Cuando todo está dicho y hecho, la glosa crítica que hace Fritz Stern del nexo germanojudío parece justo además de psicoanalíticamente oportuno: «Como mejor se puede definir quizá la actitud espiritual de los judíos alemanes es con la palabra *ambigüedad*: ambigüedad hacia sí mismos, ambigüedad hacia los alemanes, ambigüedad hacia su papel en la vida alemana»²⁵.

Se suele decir que la República de Weimar facilitó el triunfo de los «proscritos»: modernistas, socialistas y judíos; que, para los judíos, el repentino desmantelamiento de las barreras legales y culturales tuvo como consecuencia una integración sin precedentes dentro de los parámetros de la sociedad alemana, dando origen a un renacimiento cultural judío que adquirió matices predominantemente seculares. Pero esta descripción, aun siendo en parte correcta, no es completa.

En Alemania, en los años veinte, la propia cultura judía experimentó un notable resurgimiento. Para pesadumbre de los judíos alemanes, tras la Gran Guerra volvió a revivir el furibundo antisemitismo político de décadas anteriores. (La general aceptación del mito de la «puñalada en la espalda» representaba sólo un indicador de ello.) Mientras que durante la primera mitad del siglo XIX se rechazaba a los judíos por ser «retrógrados», conforme avanzaba la asimilación se les despreciaba por ser unos advenedizos que habían perdido el contacto con sus propias tradiciones. Enfrentados con estas penosas circunstancias y acontecimientos, para muchos judíos alemanes los sueños de lograda integración se deshicieron como el humo. De hecho se puede hablar justificadamente de un proceso de *disimilación*: un consciente abandono de las engañosas promesas de asimilación y una correspondiente búsqueda de una identidad judía con sentido²⁶.

²⁵ Fritz Stern, *Dreams and Delusions: The Drama of German History* (Nueva York, Alfred Knopf, 1987), 111.

²⁶ Ver Shulamit Volkov, «The Dynamics of Dissimilation: Ostjuden and German Jews», en *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment*

El proceso de disimilación empezó en los años previos a la Guerra Mundial. Alrededor de 1900, Martin Buber desafió a los judíos a que se pusieran a la altura de un «renacimiento judío», que definió como «la resurrección del pueblo judío de la vida parcial a la vida plena»²⁷. Pocos años después publicó una colección de relatos hasídicos procedentes de la Polonia del siglo XVIII, un llamamiento a la autenticidad judía que tuvo enorme resonancia. A lo largo del siglo XIX, conforme los judíos se esforzaban en abandonar sus rituales y tradiciones con el fin de asimilarse, los *Ostjuden* [judíos de Europa Oriental] representaron una especie de bochorno anacrónico. Pero la persistencia del antisemitismo espoleó una reafirmación de su relación con la cultura dominante. Por ello fueron cada vez más los judíos asimilados, germanizados, los que fueron considerados inauténticos, desprovistos de genuina personalidad judía, y sus «primitivos» hermanos de Europa Oriental los que ahora parecían encarnar un verdadero espíritu judío. De ellos podían aprender mucho sus bien adaptados correligionarios alemanes.

El renacimiento judío de los años de Weimar fue un fenómeno que asumió diversos matices culturales. Buber y Franz Rosenzweig trataron de refundir el pensamiento judío en términos existenciales que satisficieran las necesidades espirituales de los judíos centroeuropeos. La tradición del misticismo judío experimentó un resurgimiento. En Frankfurt, Rosenzweig se convirtió en primer director del *Freies Jüdisches Lehrhaus* [Centro educativo judío libre], que se centraba en las necesidades de la educación de adultos. A través de los cursos ofrecidos por el Lehrhaus, muchos judíos asimilados tuvieron conocimiento por primera vez de los textos sagrados del judaísmo, la Torá y el Talmud. Hubo incluso un resurgimiento de la literatura y la pintura que abordó temas indígenas judíos. Como imploraba el autor sionista Moritz Goldstein a los judíos en vísperas de la I Guerra Mundial: «El drama ju-

to the Second World War, J. Reinhardz y W. Schatzberg (eds.) (Hannover y Londres, University Press of New England, 1985), 195-211; y Amos Funkenstein, «Dialectics of Assimilation», *Jewish Social Studies*, 1 (invierno de 1995), 1-14.

²⁷ Martin Buber, «Jüdische Renaissance», *Ost und West*, 1 (1901), 7-10.

dío, la novela judía aún no se han escrito. La creación de un nuevo tipo de judío —no en la vida real sino en la literatura— es de máxima importancia a este respecto. Todos vemos la vida, la gente y la naturaleza como nuestros artistas nos las presentan... ¡Escritores judíos, a trabajar!»²⁸. Ismar Schorsch ha resumido como sigue estos acontecimientos: «Si bien como mejor se explica un sector de la comunidad es en términos de quiebra espiritual, la conducta de otro sector constituyó su dramática antítesis, cuyo logro singular había de profundizar y culminar el desarrollo de una subcultura judía característica en un escenario relativamente abierto y voluntarista»²⁹. En la década de 1930, en la que Hitler consolidó su control del poder y expandió sus medidas nazis y antisemitas, la búsqueda de una identidad judía con sentido pasó a ser un imperativo cultural urgente entre los judíos que quedaban en Alemania, que habían sido expulsados de casi todas las sendas de la vida cívica alemana. Pronto estuvo claro que todas las esperanzas de un *modus vivendi* con el Tercer Reich eran quiméricas. Pero, desde luego, la mayoría de los judíos centroeuropeos se dieron cuenta de ello demasiado tarde.

²⁸ Moritz Goldstein, «Deutsch-jüdischer Parnass», *Der Kunstwart*, 25 (marzo de 1912), 283.

²⁹ Ismar Schorsch, «German Judaism: From Confession to Culture», en *Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland, 1933-1943*, A. Paucker (ed.) (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1986), 68. Para un lúcido estudio de estas tendencias, ver Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven, Yale University Press, 1996).



Hannah Arendt en 1933.

CAPÍTULO 3

Hannah Arendt: *Kultur*, «irreflexión» y envidia de la Polis

LA EXPLICACIÓN DEL TOTALITARISMO

En 1945, Thomas Mann pronunció en la Biblioteca del Congreso un memorable discurso titulado «Alemania y los alemanes». Intentando entender la llamada catástrofe alemana —que de haberse limitado a los alemanes tal vez no hubiera sido ni con mucho tan catastrófica— observó: «No hay dos Alemanias, una mala y otra buena, sino sólo una, que por la astucia del diablo transformó en mal lo mejor que había en ella»¹. Mann se daba cuenta de que los horrores del nazismo no podían ser atribuidos a un arbitrario caso de hipnotismo de masas. El problema no era solamente Hitler o el «hitlerismo», sino el hecho de que una gran mayoría de los alemanes se habían encontrado a mitad de camino, consciente y voluntariamente, con su Führer de nefasto recuerdo. La toma del poder por Hitler no fue una especie de imprevisible «accidente de trabajo» o *Betriebsunfall*, como los alemanes de la post-guerra gustaban de afirmar, que le sucedió a la nación desde fuera y que dejó incólumes las tradiciones alemanas. Por el contrario, el imperialismo genocida que desencadenaron los

¹ Thomas Mann, «Germany and the Germans» (Washington, Biblioteca del Congreso, 1945), 18.

nazis sobre Europa representó la consumación de ciertas duraderas tendencias de la historia alemana misma. Fue en este talante como Mann, en «Alemania y los alemanes», rogó a sus compatriotas que no fueran demasiado blandos consigo mismos. Antes bien, era preciso que sondearan los abismos de su patrimonio nacional, desde Herder hasta Heidegger, con el fin de descubrir y hacer frente a los engaños específicamente alemanes que facilitaron el desastre.

Tanto Hannah Arendt como Martin Heidegger ofrecieron explicaciones de la calamidad alemana. Los dos se obstinaron en interpretar el nazismo primordialmente como un fenómeno europeo en vez de típicamente alemán, un enfoque que tiene cierto mérito. Al fin y al cabo, Alemania no fue ni mucho menos la única que optó por una solución autoritaria fascista a los males políticos de la época de entreguerras. Al mismo tiempo, la debilidad interpretativa de esta postura radica en el hecho de que subestima sistemáticamente la especificidad alemana del Tercer Reich.

Decir que la explicación de Hannah Arendt fue la más afortunada de las dos a pesar de sus errores es algo difícilmente discutible. La versión del propio Heidegger era sencillamente engañosa, una profilaxis psicológica —ideada retrospectivamente— contra su propio apoyo entusiasta al régimen. En opinión de Heidegger, todo lo que sucedió —la guerra, los campos de exterminio, la dictadura alemana (a la que nunca renunció en sí misma)— fue meramente un monumental caso de «olvido del Ser» del cual los alemanes no tienen especial responsabilidad. Después de la guerra llegó a insistir en que el fascismo alemán fue singular entre los movimientos políticos occidentales porque, durante un brillante momento, había estado cerca de dominar la enojosa «relación entre la tecnología planetaria y el hombre moderno». A juicio de Heidegger, ahí está la «verdad y grandeza internas del nacionalsocialismo». Pero en última instancia «estas personas [los nazis] fueron demasiado limitadas en su pensamiento», afirmó². Patéticamen-

² Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven, Yale University Press, 1959), 150; [*Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001.] Heidegger, «Only a God Can Save Us», en R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 111.

te, Heidegger se quedó imaginando cómo podrían haber sido las cosas si Hitler (en vez de a unos escritorzuelos de partido) hubiera escuchado la llamada del Ser tal como la transmitía el mismo Heidegger. El nazismo podría haber hecho así realidad sus genuinas posibilidades históricas. Afortunadamente, al mundo se le evitó el resultado de este peculiar experimento del pensamiento.

Arendt expone su versión en *Los orígenes del totalitarismo*, una obra que se ganó una merecida fama internacional. En ella, Arendt identifica el fenómeno más importante de la política del siglo xx. Como forma de gobierno político, el totalitarismo era un *novum* cuyas estructuras y prácticas carecían de precedentes. Los regímenes de Stalin y Hitler eran cualitativamente diferentes de las tiranías tradicionales, que, en general, dejaban en paz en sus casas a una población civil dócil. No ocurrió lo mismo con las dictaduras modernas, que, a tono con un espíritu de movilización total, exigían la complicidad activa de sus súbditos. Las imágenes de estos regímenes que más probabilidades tienen de perdurar son las coreografías de concentraciones de masas organizadas por Hitler y Mussolini, inmortalizadas en películas como *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefenstahl. En estos espectáculos se esculpiría el maleable material humano (por utilizar una de las metáforas favoritas de Mussolini) en una forma adecuada al gobierno totalitario.

Arendt captó los rasgos dominantes del experimento totalitario como nadie había hecho con anterioridad. Pero su análisis contenía flagrantes debilidades que dejaron en la confusión a las siguientes generaciones de estudiosos. Su descripción se dividía en tres epígrafes fundamentales: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. Desdeñaba los métodos tradicionales de la explicación histórica —la idea de que ciertas circunstancias históricas eran producidas por variables anteriores determinantes— por deterministas. Por el contrario, en la tradición de la *Geisteswissenschaften* [ciencia del espíritu], mantenía que, mientras que las ciencias naturales «explican», al escribir la historia tratamos de «comprender». De este modo describía el antisemitismo y el imperialismo como «elementos» que en cierto momento cristalizaron en la práctica totalitaria moderna.

Sin embargo, no queda claro en su explicación cuál fue el catalizador de este misterioso proceso de cristalización. A saber: ha habido numerosas formaciones históricas en las que tenían un lugar destacado los elementos de antisemitismo e imperialismo, aunque no surgió nada parecido al totalitarismo. Históricamente hablando, ha habido solamente dos sociedades auténticamente totalitarias: la Alemania nazi y la Unión Soviética de Stalin³. En los dos casos fueron emblemáticos los campos de concentración. No obstante, *Los orígenes* adolece de un gran desequilibrio. La tercera parte, dedicada al totalitarismo, se ocupa casi exclusivamente del nacionalsocialismo. El examen del estalinismo se agrega como si fuera algo que se le hubiera ocurrido después. Además, mientras que el nacionalsocialismo y sus horribles crímenes serían inconcebibles sin el antisemitismo, que fue el eje de la ideología nazi, en la visión del mundo del bolchevismo desempeñó un papel desdeñable. Si, por lo tanto, uno de los elementos esenciales está totalmente ausente de uno de los principales ejemplos de gobierno totalitario, ¿qué poder explicativo podría conservar el modelo en su conjunto?

Además, en *Los orígenes* el «problema judío» de Arendt —es decir, su problema con su propia identidad judía— aparece de una manera que prefigura los términos de la controversia Eichmann unos doce años después. Las líneas entre verdugos y víctimas se habían desdibujado ya. Se culpaba a los judíos de ser un pueblo apolítico, como si ése fuera un destino que hubieran elegido. Arendt concluyó que, en muchos casos, los judíos habían atraído estúpidamente sobre sí la persecución histórica⁴. La arrogancia judía, en la forma del pueblo elegido y de la mentalidad de «los de dentro y los de fuera» en la que halló expresión histórica, desempeña un papel prominente en su análisis. Desde este punto de vista no haría falta un salto

³ Para una comparación, ver Ian Kershaw y Moïse Lewin (eds.), *Stalinism and Nazism: Dictatorship in Comparison* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

⁴ Para un estudio reciente e importante del antisemitismo que, en muchos aspectos, continúa el análisis donde lo dejó Arendt, ver Albert Lindermann, *Esau's Tears: Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

lógico demasiado grande para llegar al juicio, considerablemente perverso, de que en algunos aspectos los judíos se merecían su sino, igual que se puede decir que los protagonistas de las tragedias griegas se merecían el suyo. Aunque Arendt aún no había explorado la compleja interrelación entre Consejos Judíos, colaboración y (no)resistencia, en muchos aspectos se había establecido la base teórica de algunos de los rasgos más polémicos del libro sobre Eichmann.

UNA RELACIÓN PELIGROSA

Arendt no sólo tenía un problema judío; tenía también un «problema Heidegger». En muchos sentidos los dos estaban integralmente vinculados entre sí. La relación amorosa de Heidegger y Arendt en los años veinte se conoce públicamente desde hace años. Los perfiles de esta relación, sin embargo, siguen siendo objeto de especulación. La correspondencia entre Heidegger y Arendt, recientemente publicada, ayuda a entender la dinámica de este enredo libidinal... y fue en verdad un «enredo».

En la época en la que se inició la relación, 1925, Heidegger tenía treinta y cinco años y dos hijos y había conquistado fama, a pesar de haber publicado poco, de filósofo. Se le conocía coloquialmente como «el mago de Messkirch» (localidad natal de Heidegger) y a sus clases acudían en tropel estudiantes de toda Alemania. Para evitar conflictos daba sus clases al rayar el alba. Karl Löwith describió en cierta ocasión la seductora personalidad de Heidegger en la tarima de la siguiente manera:

Dimos a Heidegger el apodo de «el pequeño mago de Messkirch»... Era un hombre menudo y moreno que sabía hacer un hechizo para hacer desaparecer lo que un momento antes había presentado. Su técnica en las clases consistía en construir un edificio de ideas que después procedía a demoler, planteando a los embrujados oyentes una adivinanza y dejándolos luego con las manos vacías. La capacidad de hechizar tenía a veces unas consecuencias muy considerables: atraía a tipos de personalidad más o menos patológicos; al

cabo de tres años de intentar adivinar acertijos una alumna se quitó la vida⁵.

En aquella época Arendt estaba muy lejos aún de la orgullosa guerrera intelectual de Nueva York en que más adelante se convertiría. Era una frágil muchacha de dieciocho años originaria de Königsberg, Prusia Oriental. Aunque provenía de una acomodada familia judía asimilada, la vida la vapuleó a temprana edad. Su padre tuvo una prolongada y horrible muerte de sífilis en 1931; su agonía duró desde que Hannah tenía dos años hasta que hubo cumplido los siete. Varios meses antes murió también su amada abuela materna. A los pocos años su madre se volvió a casar. De la noche a la mañana, la joven y precoz Hannah se encontró con dos medio hermanas con las cuales tenía muy poco en común. Su sentimiento de desplazamiento fue sin duda agudo. En un apasionado opúsculo autobiográfico juvenil, proféticamente titulado «Las sombras», lamentaba su «juventud desvalida y traicionada»⁶.

La relación entre Arendt y Heidegger era peligrosa porque, en la idílica ciudad universitaria de Marburgo, Heidegger podría haber sido expulsado de su puesto docente si se hubiese descubierto a los amantes. Heidegger se había ganado ya una considerable celebridad en la tradición socrática como seductor de la juventud. Su esposa, Elfride, era notoriamente celosa, sobre todo del séquito de alumnas mesmerizadas por el hechizo de Heidegger. Era una conocida antisemita. En los años veinte sugirió a Günter Stern —que pronto se convertiría en el primer marido de Arendt— que se alistara en un grupo juvenil nazi. Cuando él replicó que era judío, *Frau* Heidegger se apartó con repugnancia.

Heidegger y Arendt componían una pareja desigual: ella, una atractiva joven judía procedente de un medio cosmopolita báltico; él, un hombre de la Selva Negra, un católico que había dejado de practicar y un provinciano convencido. Según Elzbieta Ettinger, los exóticos rasgos orientales de Arendt

⁵ Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933*, 45.

⁶ Ver Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe: 1925-1975* (Frankfurt, Klostermann Verlag, 1998), 21-25.

«contrastaban marcadamente con las Brunildas teutonas que él tenía a su alrededor: su madre y su mujer»⁷. En uno de sus textos más fatuos de la década de los treinta, «Por qué nos quedamos en provincias», Heidegger hace un humorístico encomio de los goces de la vida provinciana. Hoy en día este escrito nos parece una parodia: «Dejemos toda esa familiaridad condescendiente y ese fingido interés por el carácter del pueblo y aprendamos a tomar en serio la sencilla y tosca existencia que se lleva aquí»⁸. En general, esta mentalidad *völkisch* [popular] iba de la mano con un antisemitismo compartido por muchos. Por desgracia, Heidegger permaneció fiel al estereotipo. En su tristemente celebre alocución de 1933 como rector de Friburgo, se esforzó grandemente por hacer el panegírico de «las fuerzas que están arraigadas en el suelo y en la sangre del pueblo [alemán]»⁹. Una carta de referencia de 1929 lo muestra lamentando la rampante «judaización» (*Verjudung*) del espíritu alemán, unos cuatro años antes del advenimiento del régimen nazi. Y en una carta de 1933 recientemente sacada a la luz, Heidegger lanza una cruda denuncia ideológica del filósofo judío Richard Höningwald:

Höningwald procede de la escuela neokantiana, que representa una filosofía hecha a la medida del liberalismo. La esencia del hombre se disuelve en una conciencia que flota libremente y ésta se diluye al final en una razón general y lógica del mundo. En esta trayectoria, sobre una base científica aparentemente rigurosa, el camino se aleja del hombre en su enraizamiento histórico y en su pertenencia nacional [*Volkhaft*] a su origen en la tierra y la sangre [*Boden und Blut*]. Además de esto se obliga conscientemente a retroceder a toda indagación metafísica y el hombre es considerado como nada más que un funcionario de una cultura indiferente y general del

⁷ Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (New Haven, Yale University Press, 1995), 15. [*Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996.]

⁸ Martin Heidegger, «Why We Remain in the Provinces», 426.

⁹ Heidegger, «The Self-Assertion of the German University», en *The Heidegger Controversy*, 34. [*La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado 1933-1934*, Madrid, Tecnos, 1989.]

mundo. Ésta es la postura fundamental en la que tienen sus orígenes los escritos de Hönigswald¹⁰.

Esta carta nos presenta una visión del mundo que, si no totalmente nazi, era capaz de conciliarse a la perfección con las metas y fines del nacionalsocialismo.

Algunos comentaristas han señalado el flirteo de Heidegger con Arendt, combinado con sus cordiales relaciones con otros alumnos judíos, como prueba de una vena filosemita. Sin embargo Heidegger no tuvo escrúpulos en formar parte de la junta de la Academia de la Ley Alemana con gente como Julius Streicher, principal proveedor de pornografía antisemita nazi y editor de *Der Stürmer*. El presidente de la junta, Hans Frank, sería andando el tiempo el gobernador alemán de Polonia. Posteriormente, Streicher y Frank fueron declarados culpables de «crímenes contra la humanidad» en Nuremberg. El reconocido credo de la Academia era restablecer la base de la ley alemana con arreglo a los principios de «Raza, Estado, Führer, Sangre, [y] Autoridad». Heidegger trabajó con estos individuos hasta 1936, más de dos años después de haber dimitido del cargo de rector de Friburgo. Para entonces había cortado los vínculos con todos sus antiguos alumnos judíos¹¹.

Parece que la relación de Heidegger con Arendt, aunque no faltó el afecto en ella, fue profundamente explotadora. Teniendo en cuenta sus diferencias de edad, posición social y antecedentes era difícil que hubiera podido ser de otra manera. Fue Heidegger el que inició el asunto. Arendt, una impresionable muchacha de dieciocho años, se sintió claramente sobrecogida ante aquella formidable encarnación del *Geist*, un hombre que casi le doblaba la edad. Ettinger reconstruye así la prehistoria de su relación:

Que Hannah Arendt se sintiera atraída por Heidegger no es sorprendente. Teniendo en cuenta la poderosa influencia

¹⁰ Cit. en Claudia Schorcht, *Die Philosophie an den Bayerischen Universitäten 1933-45* (Erlangen, Harald Fischer, 1990), 161.

¹¹ Para este episodio, ver Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Beyond Good and Evil*, 327.

que él ejercía sobre sus alumnos era casi inevitable. Ni el pasado de ella —el de una jovencita sin padre— ni su carácter melancólico y vulnerable la disponían a resistir el decidido empeño de Heidegger en conquistar su corazón. Ella tenía la inseguridad de muchos judíos asimilados que seguían padeciendo incertidumbre acerca de cuál era su sitio, albergando dudas sobre sí mismos. Al elegirla como su amada, Heidegger realizaba para Hannah el sueño de generaciones de judíos alemanes, que se remonta a pioneros de la asimilación como Rahel Varnhagen¹².

Los dos se reunían clandestinamente (por lo general en la buhardilla de estudiante de Arendt) a instancias de Heidegger según las demandas de su horario. Inevitablemente, la exigencia de secreto acabó por causar confusión y ser una carga para ambos. Cosa de un año después del inicio de la relación Arendt decidió trasladarse a otra universidad. Ella vio el traslado como un acto de autosacrificio por Heidegger. Como explicó en una carta, tomó esta decisión «por mi amor por ti, para no poner las cosas más difíciles de lo que ya eran»¹³. Pero al parecer Heidegger también la estaba presionando para que se marchara, esperando que pudieran continuar sus subrepticias citas en circunstancias en las cuales hubiera menos probabilidades de que fuesen descubiertos. Para facilitarlo, Heidegger arregló que Arendt se fuera a estudiar con su amigo Karl Jaspers a Heidelberg.

Aunque la marcha de Arendt de Marburgo fue nominalmente voluntaria, está claro que se sintió herida por el insensible trato de Heidegger. Fue como si pagase su intimidad y su confianza echándola de forma sumaria. Después de trasladarse a Heidelberg, Heidegger tomó la iniciativa y envió a uno de sus alumnos, Hans Jonas, a buscarla. Las citas de Arendt con Heidegger continuaron dos años más en abandonados apeaderos de la línea ferroviaria Marburgo-Heidelberg. Poco después de que Heidegger recibiera su nombramiento definitivo para Friburgo, en 1928, rompió bruscamente la relación.

¹² Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, 15.

¹³ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe, 1925-1975* (Frankfurt, Klostermann, 1998), 76.

En respuesta a su amarga noticia, Arendt acabó su carta con un melodramática premonición: «Y si es la voluntad de Dios/te amaré más tras la muerte»¹⁴. Pero su amenaza, si es que lo era, nunca se llevó a cabo. Al año siguiente Arendt se casó con Günther Stern (que pronto se convertiría en Günther Anders).

Con todo, Arendt siguió estando subyugada por Heidegger hasta el final. En 1974, un año antes de su muerte, le escribió en una clave apenas sublimada: «Nadie puede dar una clase como tú, ni lo hizo nadie antes que tú»¹⁵. Y cuando se reconciliaron después de la guerra Heidegger confió a Arendt que ella había sido «la pasión de su vida»¹⁶.

UNA SIMBIOSIS NEGATIVA

De forma inevitable, a fines de los años veinte el problema judío de Arendt saltó a primer plano, como les ocurrió a muchos otros judíos asimilados. Para muchos, el darse cuenta de que, a ojos de sus conocidos alemanes, eran más judíos que alemanes —a pesar de sus fervientes intentos de aculturación— supuso una conmoción. Debió de ser especialmente doloroso descubrir su propia judaicidad por medio de aquel baño ácido de antisemitismo. Para expresar el dilema en términos sartrianos, su judaicidad había sido «constituida» por la mirada de los antisemitas¹⁷. De improviso se vieron obligados a enfrentarse con el hecho de que la vida que llevaban se había fundado en una serie de ilusiones, sobre todo la ilusión de que eran tan alemanes como cualquiera de sus conciudadanos no judíos. El proceso de desilusión fue particularmente duro para los judíos instruidos, que se engañaban creyendo que la cultura alemana o *Bildung* era la gran igualadora, su «billete de entrada» a los privilegios de la sociedad alemana.

¹⁴ *Ibid.*, 66.

¹⁵ *Ibid.*, 150.

¹⁶ Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe, 1936-1968* (Munich, Piper Verlag, 1996), 208.

¹⁷ Ver la exposición clásica de Sartre en *Anti-Semite and Jew* (Nueva York, Grove Press, 1960).

La biografía de Arendt encaja perfectamente en este molde. También ella había creído que, si uno se esforzaba lo suficiente para asimilar las virtudes del *Geist*, las puertas de la sociedad alemana se abrirían como por arte de magia: «Los judíos que querían “cultura” abandonaron el judaísmo inmediata y completamente, aun cuando la mayoría de ellos seguían siendo conscientes de sus orígenes judíos», observó en cierta ocasión¹⁸. Como dijo a un entrevistador en 1964, «De pequeña no sabía que era judía... La palabra “judío” no se mencionó nunca en casa cuando yo era pequeña. Me la topé por primera vez en unas observaciones antisemitas... de unos niños en la calle». Cuando en el curso de la misma entrevista le preguntaron qué le quedaba de su educación judía, respondió: «¿Qué queda? Queda la lengua»¹⁹. Treinta años antes de Auschwitz, Kafka, con una clarividencia sobrenatural, llegó a un veredicto considerablemente más ambiguo en lo tocante a las virtudes de su lengua materna: «Ayer se me ocurrió que no siempre había querido a mi madre como se merecía y como yo podía, sólo porque la lengua alemana me lo impedía. La madre judía no es “Mutter”; llamarla “Mutter” la hace un poco cómica... “Mutter” es específicamente alemán para los judíos; contiene inconscientemente, junto con el esplendor cristiano, la frialdad cristiana»²⁰.

Arendt calificó los problemas de la identidad judía de «desconcertantes, perturbadores y evasivos»²¹. Describió su judaicidad como un hecho indudable. Dijo: «Formo parte [del pueblo judío] y eso está claro; está más allá de toda disputa o discusión»²². Pero es dudoso que ser judía fuera muy importante para ella más allá de este ontológico «ser así y no de otra manera». Como ha señalado Richard Bernstein, dicha declaración «no se propone responder a la cuestión de la

¹⁸ Arendt, *The Jew as a Pariah*, 247.

¹⁹ Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, Jerome Kohn (ed.) (Nueva York, Harcourt Brace, 1994), 6, 12.

²⁰ *The Diaries of Franz Kafka*, 111. [*Diarios (1910-1923)*, Barcelona, Lumen, 1990.]

²¹ Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge, MIT Press, 1996), 28.

²² Arendt, *The Jew as a Pariah*, 247.

identidad judía sino evadirla»²³. Lo cierto es que, fuera de estas declaraciones de un destino existencial común —una contrapartida judía de la idea alemana de *Schicksalgemeinschaft* («comunidad de destino») — sus reflexiones sobre asuntos relativos a la identidad judía carecen notablemente de enjundia. Por lo general, Arendt se adhirió a una problemática separación entre «judaicidad» en tanto que dato ontológico en bruto y «judaísmo» en tanto que religión, una idea que, como ella francamente admite, nunca tuvo mucho atractivo para ella. Lo que queda de «judaicidad» cuando uno se ha deshecho del «judaísmo» es un tema del que nunca se ocupó.

A juicio de sus compatriotas alemanes, los judíos que ávidamente buscaron la *Bildung* nunca se libraron del baldón de ser unos trepadores o advenedizos sociales. Cuanto más se integraron los judíos dentro del marco de la sociedad alemana, más estridentes —y políticamente bien organizados— se hicieron sus detractores antisemitas. Mientras que una generación anterior de antisemitas había decretado que el criterio de admisión en la sociedad alemana era que los judíos abandonasen sus «peculiaridades nacionales» —en esencia, que pasaran a ser alemanes en vez de judíos²⁴—, para una generación posterior ya no bastaba esa exigencia. Antes bien, con arreglo a la nueva doctrina de antisemitismo racial, hicieran lo que hicieran los judíos como nación o raza nunca podrían llegar a ser alemanes. Fue ilustrativo de esta tendencia el hecho de que el incendiario opúsculo de Wilhelm Marr *El triunfo del judaísmo sobre el germanismo*, de 1879, tuvo doce ediciones en seis años. Como declaró Marr, dando expresión al nuevo credo racialista, «No debe dudarse en hacer alarde de prejuicios cuando se trata de *raza* y cuando las diferencias estriban en la

²³ Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, 29.

²⁴ Ver David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840* (Nueva York, Oxford University Press, 1987), 23: «Subyace a los análisis de la emancipación una imagen de un pueblo judío corrupto y degradado. Por causa de esta imagen la emancipación habría de verse vinculada a la idea de la regeneración moral de los judíos. El debate de la emancipación se centró esencialmente en si era posible esta regeneración, quién había de ser responsable de ella y cuándo y en qué circunstancias había de tener lugar.»

sangre»²⁵. Irónicamente, mientras que anteriormente se había criticado a los judíos por seguir demasiado apegados a sus ritos medievales y sus costumbres de gueto, durante el Segundo Imperio se les despreció por haber abandonado sus antecedentes tradicionales judíos y tratar de «hacerse pasar por alemanes»; en lo esencial, por ser un pueblo sin identidad.

Los principales representantes del clasicismo alemán —Kant, Herder, Goethe y Wilhelm von Humboldt— consideraban la *Bildung* como un sublime ideal cosmopolita-democrático; su esencia era en principio accesible a todo aquel que perseverara en él, alemanes y judíos por igual. Los intelectuales y dirigentes religiosos judíos veneraban la época clásica como una edad de oro de la vida espiritual alemana; se entregaron en cuerpo y alma a sus preceptos y promesas. Los judíos alemanes eran, según se decía, «alemanes por la gracia de Goethe», la edición de cuyas obras completas se había convertido para los judíos liberales en regalo habitual en el *bar mitzvá*. En fecha tan tardía como 1915, el filósofo Hermann Cohen expresó esta confianza de la siguiente manera: «Todo alemán debe conocer a su Schiller y a su Goethe y llevarlos en su corazón con la intimidad del amor. Pero esta intimidad presupone que ha obtenido un entendimiento básico de Kant»²⁶.

Con todo, los alemanes de una generación posterior volvieron rotundamente la espalda a los designios universales de la *Bildung*, glorificando con descaro en su lugar las virtudes del particularismo alemán. El historiador Heinrich von Treitschke, que acuñó el infame lema «Los judíos son nuestra desgracia», prestó enérgicamente sus energías y su reputación a las campañas antisemitas del *Gründerzeit*. Para Von Treitschke, los ataques contra los judíos no eran más que una «reacción brutal pero natural del sentimiento *nacional* alemán contra un elemento extranjero»²⁷.

²⁵ Wilhelm Marr, *Vom Jüdischen Kriegsschauplatz: Eine Streitsschrift* (Berná, 1879); cit. en Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (Cambridge, Harvard University Press, 1988), 48.

²⁶ Hermann Cohen, «Germanness and Jewishness», en *Reason and Hope* (Nueva York, W. W. Norton, 1971), 187.

²⁷ Heinrich von Treitschke, *A History of Germany in the Nineteenth Century*, vol. 4 (Chicago, University of Chicago Press, 1975), 556.

Muchos judíos creían —visto retrospectivamente, con ingenuidad— que la I Guerra Mundial les ofrecía una oportunidad de oro para probar su lealtad como ciudadanos alemanes. Por el contrario hallaron recriminaciones, el censo del tiempo de guerra, de infausta memoria, y el mito de la «puñalada en la espalda», cosas que fueron tristes precursoras de las tendencias por venir.

Con el colapso económico de 1929 y el sorprendente éxito electoral de los nazis al año siguiente, la desaparición de la frágil República de Weimar se hizo inminente. Había tenido lugar un punto de inflexión en el curso de la historia alemana. Las racionalizaciones de años anteriores dejaron de ser válidas y a los judíos se les hizo precisa una completa reorientación. En los años veinte, el antisemitismo había llegado a ser artículo de fe entre los llamados «revolucionarios nacionales» de Alemania. Ernst Jünger dio expresión a una creencia muy difundida cuando, haciendo bueno a Von Treitschke, observó hacia 1930 que «en la misma medida en que los alemanes vayan ganando en forma y nitidez se hace más imposible que los judíos conserven siquiera la menor ilusión falsa de que puedan ser alemanes en Alemania; se enfrentan con su alternativa final, que en Alemania consiste en ser o no ser judíos»²⁸.

¿Cómo se puede pues evaluar esta transcendental transformación de un antisemitismo tradicional, basado en la religión, a su variante moderna, de política de masas? El historiador Peter Pulzer resume acertadamente estos acontecimientos de este modo: «La vaga e irracional imagen que tenía la gente del judío como un enemigo quizá no cambió mucho cuando los oradores dejaron de hablar de los “asesinos de Cristo” y empezaron a hablar de las leyes de la sangre. La diferencia radicaba en el efecto logrado. Permitted que el antisemitismo fuera más elemental e intransigente. Su conclusión lógica fue sustituir el pogrom por la cámara de gas»²⁹.

²⁸ Cit. en Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, 22.

²⁹ Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, 68. Ver también Steven Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923* (Madison, University of

En 1928 Arendt redactó una tesis doctoral, bajo la supervisión de Jaspers, sobre el concepto del amor en San Agustín. El trabajo era una reconsideración ortodoxamente fenomenológica de las doctrinas de San Agustín. Fiel a la formación que había recibido de Heidegger y Jaspers, los semidioses de la *Existenzphilosophie* alemana, concedió lugar preferente en su estudio a cuestiones existenciales. Arendt abordó el dilema de cómo se podía conciliar una teoría del amor terreno, el amor al prójimo, con la convicción agustiniana de que una relación auténtica con el mundo debe tener siempre la mediación de la relación con Dios. Centrándose en esto, Arendt trató de resolver el problema del «Ser-con-los-otros» —una categoría clave en *El ser y el tiempo*— tal como se correspondía con las doctrinas de San Agustín³⁰.

El patetismo de la experiencia agustiniana de la conversión tenía marcadas afinidades con las inquietudes del existencialismo. Tenía ecos en el concepto heideggeriano de la «resolución auténtica» así como en el jasperiano de la «situación límite». Sin embargo, en un talante postnietzscheano, ateológico, los dos pensadores intentaron traducir este sentimiento religioso en términos seculares. Para Heidegger, se correspondía sobre todo con la autenticidad del individuo aislado al enfrentarse con su propia nada existencial o muerte.

La obra de Arendt contiene también un crítica implícita de Heidegger como filósofo y como persona. En una nota a pie

Wisconsin Press, 1982), 78: «La imagen histórica del judío nunca había muerto en Alemania y estaba a mano para aprovecharla en unas crisis estructurales apropiadas. Sobre el miedo y la desconfianza del judío del Talmud y del ghetto se injertó la idea del judío moderno, carente de personalidad y con intenciones destructivas.»

³⁰ En su tesis, redactada el año anterior, *El papel del individuo en los hombres con*, Karl Löwith también pone en tela de juicio directamente el concepto heideggeriano del «Ser-con» de *El ser y el tiempo*. Sin embargo, Arendt no alude a la tesis de Löwith en *El amor y San Agustín*. Para la crítica de Löwith, ver capítulo 4.

de página, Arendt encuentra a su mentor (y antiguo enamorado) el fallo de una deficiente interpretación fenomenológica del concepto de «mundo». Para Heidegger —indica— el «mundo» se ha convertido en un concepto totalmente impersonal y carente de amor. Como tal, la descripción que hace de él amenaza con recaer en el discurso «objetivador» que *El ser y el tiempo* trataba de superar. Así, Arendt declara que para Heidegger el «mundo» se ha tornado «*ens in toto* [ser en todo], el decisivo Cómo, según el cual la existencia humana se relaciona con el *ens* [ser] y actúa hacia él», una descripción que, a su juicio, apenas trasciende lo que significa estar «al alcance de la mano». Contrariamente, el declarado objetivo de su tesis es desarrollar una dimensión del «mundo» que Heidegger ha descuidado: «*el mundo concebido como* [lo ven] *los amantes del mundo*»³¹, vislumbres de lo que afirma encontrar en el temprano ideal cristiano de la *caritas*, que figura de manera destacada en las *Confesiones*. Teniendo en cuenta la intensidad de la relación de los dos filósofos y el trauma de su separación, no resulta difícil discernir las implicaciones autobiográficas del tema fundamental de Arendt.

Arendt publicó la tesis en 1929 con diversa fortuna crítica. A los teólogos les desanimó que no quisiera tener en cuenta la bibliografía existente. Vista en conjunto, es un documento sorprendentemente poco arendtiano; apenas se oyen las inflexiones de su voz filosófica madura. Es la obra de una discípula, estrechamente textual en su orientación y en su enfoque, desprovista de la originalidad que caracterizaría su obra posterior. En algunos aspectos, la obra aparece como un lamentable testimonio de las falsas ilusiones del asimilacionismo. Fue escrita en un momento de la vida de Arendt en el que aún tenía esperanzas de hacer carrera en la universidad, en el medio, deplorablemente conservador, de la jerarquía académica alemana³².

³¹ Arendt, *Love and Saint Augustine* (Chicago, University of Chicago Press, 1995), 178. Agradezco a Samuel Moyn que me haya señalado este aspecto de la crítica de Arendt.

³² Ver Franz Ringer, *The Decline of German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge, Harvard University Press, 1969). [*El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995.]

Algunos comentadores han afirmado que el estudio agustino prefigura las preocupaciones filosóficas maduras de Arendt. Contiene, por ejemplo, indicaciones de su concepto de «nata- lidad», la singular capacidad humana de establecer nuevos comi-enzos. Sin embargo, visto más pormenorizadamente, el argu-mento a favor de la continuidad intelectual resulta difícil de sostener, pues mientras que la Arendt posterior es conocida sobre todo como filósofa de la «mundanidad», esas preo- cupaciones son difíciles de conciliar con una orientación tan manifiestamente supramundana como la de San Agustín. Ade- más, el compromiso de Agustín con los valores de la transcen- dencia debilita el intento de Arendt de interpretar su doctrina desde el punto de vista de la intersubjetividad o comunidad hu- mana. En *El amor y San Agustín*, Arendt trata de desarrollar un concepto de amor al prójimo en conjunción con una doctri- na para la cual la «mundanidad» es el equivalente de la «ten- tación». Para Agustín, el amor al prójimo no debe ser nunca in- trínseco o por sí mismo. Ese amor sería sencillamente pecami- noso. Por el contrario, el amor al prójimo, las virtudes de la comunidad humana, deben siempre tener la mediación de nuestra relación con Dios, que lo abarca todo. Como recono- ce la propia Arendt, «esta misma fe lanzará al individuo al aislamiento respecto de los demás individuos en la presen- cia divina... La fe *saca del mundo* al hombre, esto es, de una determinada comunidad de hombres, la *civitas terrena* [ciudad terrenal]»³³. La idea de comunidad que Arendt descubre en San Agustín es morbosa y sesgada, envuelta en un velo de lá- grimas teológicas: es la comunidad doliente de los caídos o pecadores la que puede hacer remontar su linaje hasta el pri- mer pecador, Adán. En palabras de Arendt: «La ascendencia común de la humanidad es su común participación en el pe- cado original. Este pecado, conferido con el nacimiento, nos une necesariamente a todos. No hay escapatoria de él. Es igual en todas las personas. La igualdad de la situación signifi- ca que todos somos pecadores»³⁴.

³³ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53; cursiva mía.

³⁴ *Ibid.*, 102.

La propia filósofa ha sido quien mejor ha expresado la brecha conceptual que separa este *Jugendschrift* [escrito de juventud] de sus posteriores inquietudes. En *La condición humana* (1958) polemiza abiertamente contra la «mundanidad» de la *civitas dei* [ciudad de Dios] del cristianismo antiguo tal como la ilustra la obra de San Agustín, en contraposición a los logros genuinamente humanos de «la pluralidad» y «lo público»:

Encontrar un vínculo entre las personas lo bastante fuerte como para reemplazar al mundo fue la principal tarea política de la filosofía cristiana temprana y fue Agustín quien propuso fundar en la caridad no sólo la hermandad cristiana sino también todas las relaciones humanas... El vínculo de la caridad entre las personas, *aunque es incapaz de fundamentar una esfera pública por sí misma*, es totalmente adecuada al principio cristiano esencial de la *no mundanidad* y admirablemente apto para guiar *por el mundo a un grupo de personas esencialmente no mundanas*³⁵.

Además, en su posterior estudio sobre Rahel Varnhagen, una judía de Berlín, Arendt hizo mordaces críticas de los engaños de la «introspección» —el corolario psicológico de la «no mundanidad»— y de la falsa conciencia del asimilacionismo judío. No puede haber ninguna duda de que esas críticas estaban concebidas como un áspero rechazo de la germanofilia juvenil de la propia Arendt. Así pues, por convincentes razones biográficas, su polémico repudio del estudio agustiniano difícilmente podría haber sido más explícito. Al fin y al cabo, en Agustín es solamente a través de la introspección —«el volverse a la voz interior de la conciencia», en palabras suyas— como empezamos a abandonar las tentaciones de la mundanidad por la vida eterna de la salvación. Por el contrario, en el estudio sobre Varnhagen, Arendt asocia la introspección a una *no mundanidad* especiosa y autoengañada. Como mecanismo psíquico de rechazo, la introspección conserva una semblanza de autonomía interna al tiempo que refrenda una fatal indiferencia hacia las preocupaciones mundanas. En última instancia representa una forma de autoengaño

³⁵ Arendt, *The Human Condition*, 53; cursiva mía.

narcisista: «La mentira puede borrar el acontecimiento externo que la introspección ya ha convertido en un factor puramente psíquico. La mentira acepta la herencia de la introspección, la recapitula y hace una realidad de la libertad que la introspección ha conquistado»³⁶.

RAHEL VARNHAGEN: DE ADVENEDIZA A PARIA

Tras la traumática ruptura con Heidegger, Arendt dijo un adiós poco sentimental a la filosofía alemana. El brusco rechazo de Heidegger agudizó sin duda su sentimiento de inferioridad judía. En su fuero interno debió de preguntarse qué papel había desempeñado el hecho de ser judía en su separación. Cuando la República de Weimar estaba a punto de caer seguramente se mezclarían en su mente muchas cuestiones. La filosofía alemana, que antaño había aceptado como su vocación, parecía estar ahora plenamente implicada en una situación política en deterioro. A nivel personal, Arendt se sintió conmovida por la llamativa facilidad con que los principales representantes de la *Kultur* alemana se habían metamorfoseado de la noche a la mañana en nazis y antisemitas convencidos. En 1933, después de que Heidegger se hubiera convertido en rector de la Universidad de Friburgo y hubiera asumido la responsabilidad de promulgar decretos antijudíos, Arendt le envió una carta acusadora. En una entrevista posterior expresó en términos inequívocos su profunda desilusión de sus colegas, los intelectuales alemanes:

El problema... no fue lo que hicieron nuestros enemigos sino lo que hicieron nuestros amigos. En medio de la oleada de la *Gleichschaltung* [nazificación de la sociedad alemana], que fue relativamente voluntaria —en cualquier caso aún no estaba bajo la presión del terror— fue como si se formara un espacio vacío alrededor de uno. Yo vivía en un medio intelectual, pero también conocía a otras personas. Y entre los inte-

³⁶ Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, L. Weissberg (ed.), trad. R. y C. Winston (Baltimore, John Hopkins, 1997), 91. [*Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.]

lectuales alemanes la norma era la *Gleichschaltung*, por así decirlo. Pero no entre los demás. Y yo nunca lo olvidé. Salí de Alemania dominada por la idea, desde luego un tanto exagerada, de «¡Nunca más!» Nunca más volveré a participar en ningún género de asunto intelectual. No quiero tener nada que ver con esa gente³⁷.

Visto retrospectivamente da la impresión de que concibió esta acusación teniendo presente sobre todo el caso de Heidegger.

El enfrentamiento de Arendt, impulsado por las circunstancias, con su hasta entonces reprimida identidad judía condujo a un cambio espectacular en sus inquietudes intelectuales. En cuanto hubo terminado su tesis sobre San Agustín empezó a investigar para un estudio biográfico de la *maîtresse de salon* [dueña de un salón] Rahel Varnhagen. El subtítulo del libro, «Vida de una mujer judía», es indicativo del nuevo campo en que se movían los intereses de Arendt. Sólo con la ventaja del tiempo y sabiendo lo que sabemos de su desventurado romance con Heidegger se ve claramente el tenor del libro sobre Varnhagen, profundamente autobiográfico.

La historia de Varnhagen era la de una mujer que, como Arendt, se había esforzado durante un tiempo por distanciarse de su identidad judía por medio de la racionalización y de las falsas ilusiones de *Innerlichkeit* o «interiorización». Al final, sin embargo, supo —como su biógrafa— reconciliarse con su estatus de paria en tanto que judía en el seno de una sociedad gentil que no la admitía y en ocasiones era activamente hostil. La últimas palabras de Rahel, según cuenta Arendt, fueron: «Lo que toda mi vida me pareció la mayor vergüenza — haber nacido judía— *por nada del mundo querría habérmelo perdido*»³⁸.

Un precepto de la Ilustración ampliamente aceptado mantenía que los judíos, un pueblo retrógrado y aculturado, sólo podían lograr ser aceptados una vez se habían deshecho de su

³⁷ Arendt, *Essays on Understanding*, 11. Para la carta de Heidegger a Husserl, ver Bernd Martin (ed.), *Martin Heidegger und das dritte Reich* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 149.

³⁸ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 85; cursiva mía.

judaicidad, un torpe atavismo medieval. Según Arendt, los judíos prusianos de la época de Rahel sufrían de una especie de mala conciencia colectiva: «Los judíos ni siquiera deseaban ser emancipados en su conjunto; todo lo que querían era escapar de la judaicidad, como individuos si era posible»³⁹.

El paso decisivo en la vida de Rahel tuvo lugar pronto, como sucedió en el caso de Arendt por su encuentro con Heidegger. En su esfuerzo por obtener la aceptación en una sociedad prusiana semiilustrada, Rahel se decidió por una solución que era muy habitual entre los advenedizos judíos de la época: el bautizo y un matrimonio mixto.

Mientras sus sueños asimilacionistas se desvanecían rápidamente, Rahel encontró un pretendiente muy adecuado en la persona del conde Karl von Finckenstein, un visitante ocasional de su salón. Pronto estuvieron comprometidos. Las expectativas de Varnhagen de una nueva vida como condesa Von Finckenstein —una vida de aceptación social sin tacha— eran ambiciosas. De manera repentina e inesperada, sin embargo, se deshizo el compromiso. Al parecer, la familia cercana de él desaprobó a la novia. Lo que es más importante, Von Finckenstein no se sentía a sus anchas en un ambiente abiertamente burgués de salón, donde los títulos no contaban para nada y donde importaba más *lo que* era uno que *quién* era. Por lo que a esto último se refiere, el conde —el pasaje de Rahel a la respetabilidad social— tenía poco que ofrecer.

No hace falta mucho genio interpretativo para apreciar cuán profundamente se debió de identificar Arendt con su correligionaria y protagonista de su libro. Rahel, que se describe a sí misma como *shleimth* —ni rica ni hermosa y judía— era el prototipo del «paria» judío, una caracterización weberiana que se convertiría en tema habitual del entendimiento arendtiano de la experiencia de la diáspora⁴⁰. Tampoco hace falta un gran salto de la imaginación para captar los términos dolorosamente biográficos en que Arendt vio el episodio Von Finckenstein. El paralelismo con su relación con Heidegger,

³⁹ *Ibid.*, 88.

⁴⁰ Para el análisis de Weber del judío como paria, ver su *Ancient Judaism* (Nueva York, Free Press, 1967).

que también acabó con una separación dolorosamente repentina, sin duda le resultó asombroso. En todos estos aspectos Varnhagen le parecería una *Doppelgänger* [doble] inquietantemente perfecta. Hasta sus reacciones a los dilemas de su naturaleza de paria —dócil aceptación seguida de vigorosa afirmación de su judaicidad— son idénticas.

Pero hay otro aspecto del volumen sobre Varnhagen que merece examen a la luz de las ofendidas relaciones de Arendt con Heidegger. El estudio se inicia con una torpe y sostenida polémica contra los engaños del romanticismo alemán: contra los peligros de una sensibilidad para la cual los valores de la «interiorización» han pasado a ser la meta más elevada de la vida. Expresado en el lenguaje de la filosofía posterior de Arendt, el culto romántico a la inferioridad adolecía profundamente de «mundanidad». Su implacable crítica de las aberraciones de la intelectualidad alemana —los engaños del *Geist*— contiene algunos de los pasajes más apasionados de toda su producción:

La remembranza sentimental es el mejor método para olvidar el destino de uno. Presupone que el presente mismo se convierta instantáneamente en un pasado «sentimental»... El presente siempre surge primero de la memoria y es introducido de inmediato en el yo interior, donde todo está eternamente presente, y convertido de nuevo en potencialidad. Así se logran el poder y la autonomía del alma. Se logran al precio de la verdad, hay que reconocer, pues sin una realidad compartida con los demás seres humanos, la verdad pierde todo significado. La introspección y sus híbridos engendran la *mendacidad*.

La introspección realiza dos proezas: aniquila la situación real existente disolviéndola en el estado de ánimo, y al mismo tiempo confiere a todo lo subjetivo un aura de objetividad, de naturaleza bíblica y extremo interés. En el estado de ánimo, las fronteras entre lo íntimo y lo público se tornan borrosas; las intimidades se hacen públicas y los asuntos públicos sólo se pueden experimentar y expresar en la esfera de lo íntimo, del chismorreo⁴¹.

⁴¹ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 91.

Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía encarna así un rechazo inflexible de las falsas esperanzas de la juventud de Arendt. Desecha fervorosamente su engaño juvenil —un engaño compartido con Rahel— en lo tocante a la naturaleza igualitaria de la *Kultur* alemana: un ámbito en el cual se suponía que se juzgaba a las personas por su mérito y no por su rango o pertenencia a una etnia. Éstas eran las ilusiones que para Varnhagen se habían derrumbado tras su ruptura con Von Finckenstein. Para Arendt se fueron al traste cuando fue rechazada por Heidegger en medio del crecimiento del antisemitismo alemán. Era inevitable que estas dos circunstancias —una muy personal, otra política— se combinaran de manera enloquecedora en la mente de Arendt.

El tono apasionado de la crítica de Varnhagen que hace Arendt nos ayuda a entender su amarga renuncia, en la entrevista antes mencionada, a los intelectuales alemanes y a la vida intelectual: «¡Nunca más! Nunca más volveré a participar en ningún género de asunto intelectual». Pues habían sido los intelectuales los que la habían traicionado, los que se habían vuelto contra ella casi de la noche a la mañana, en solidaridad con el nuevo régimen. Los nazis eran sus enemigos declarados. Sus íntimos filósofos —la élite espiritual de Alemania, los que estaban empapados en las virtudes de la interiorización, los ilustrados herederos de Goethe, Hölderlin y Rilke— era de los que menos esperaba una traición.

Todos estos dilemas sin duda cristalizaron para Arendt en mayo de 1933. Fue entonces cuando se enteró del sensacional ingreso de Heidegger en el partido nazi, así como de su discurso pronazi en la toma de posesión como rector, que concluyó con una oda llena de bravatas —en buena tradición romántica— a la «gloria y grandeza del nuevo despertar [alemán]». Pero lo peor aún estaba por llegar. Más avanzado ese año, el nuevo «rector-führer» de Friburgo, haciendo campaña por el nuevo régimen, terminaba sus discursos con floreos retóricos como «no dejéis que las doctrinas y las ideas sean norma de vuestro Ser. Sólo el Führer es la presente y futura realidad alemana y su ley», acentuados por un «triple *Sieg Heil!*». Unos tres años después, cuando Arendt intentó evaluar por primera vez el nazismo de Heidegger en las páginas de *Parti-*

san Review, hizo la reveladora observación de que su «modo de comportamiento tiene paralelos exactos en el Romanticismo alemán»; era «el último (esperemos) romántico, por así decirlo un Friedrich Schlegel o un Adam Mueller con tremendas dotes»⁴². En otras palabras, el caso de Heidegger era epítome de los peligros de la «no mundanidad» romántica, unida a la megalomanía y a los delirios de grandeza que la acompañan. Después de la guerra, Thomas Mann acudió también a las debilidades del romanticismo para explicar el descenso de Alemania a la barbarie: sobre todo, la fascinación del romanticismo por «una cierta riqueza oscura del alma que parece muy próxima a las fuerzas ctónicas, irracionales y demoníacas de la vida»; una fascinación que condujo a «una barbarie histórica, un enloquecimiento y un paroxismo de crimen y arrogancia nacional, que ahora encuentra su horrible fin en la catástrofe nacional, un derrumbamiento físico y psíquico sin parangón»⁴³. No es necesario decir, sin embargo, que hay profundas limitaciones en las explicaciones del nazismo que se restringen a los parámetros de la *Geistgeschichte* [historia del espíritu].

«LA CONFIRMACIÓN DE TODA UNA VIDA»

Arendt y Heidegger se reconciliaron a la vuelta de ella a Alemania en 1950. Su reunión hizo que Arendt dejara de ser uno de sus más duros críticos para convertirse en uno de sus más acérrimos defensores. En la época, Heidegger seguía estando excluido de la vida universitaria alemana. Con su reputación irremediablemente dañada como consecuencia de su condición de colaborador nazi, necesitaba desesperadamente un publicista fiable y un embajador conciliador. Arendt reunía esos requisitos. Como intelectual judía de fama internacional y destacada crítica del totalitarismo, su apoyo podía

⁴² Arendt, «What Is Existenz Philosophy?», *Partisan Review*, 13(1) (1946), 46; cursiva mía.

⁴³ Thomas Mann, *Adresses Delivered at the Library of Congress, 1942-1949*, 51, 65.

contribuir a parar las persistentes acusaciones referidas al nazismo de Heidegger. Ella creyó haber recuperado sus sueños de juventud, muy deteriorados quizá, pero no obstante recuperados. «Esa tarde y esa mañana [siguiente] —escribió— son *la confirmación de toda una vida*. En realidad una confirmación jamás esperada»⁴⁴.

Arendt se convirtió en la agente literaria americana *de facto* de Heidegger, revisando con diligencia contratos y traducciones de sus libros. En un momento de desesperación, Heidegger, de edad avanzada y sin dinero, se planteó subastar el manuscrito original de *El ser y el tiempo*. Poco práctico en materia de *Geld* [dinero] ¿dónde acudir en busca de consejo? A un juicio, naturalmente. Arendt accedió diligente, consultando con un experto de la Biblioteca del Congreso y ofreciendo detallados consejos.

En su correspondencia con Jaspers inmediatamente posterior a la guerra, cuanto decía Arendt del sabio de Friburgo era inflexiblemente crítico. Menospreciaba sus clases sobre Nietzsche por ser «absolutamente horribles [y] anecdóticas». Y encima: «Esa vida en Todtnauberg [en la Selva Negra alemana], esos improperios contra la civilización y eso de escribir *Sein* con «y griega» son en realidad una especie de madriguera de ratón a la que se ha retirado, suponiendo con buenas razones que las únicas personas a las que tendrá que ver son peregrinos llenos de admiración hacia él; no es probable que alguien trepe mil doscientos metros sólo para hacer una escena»⁴⁵. En el citado artículo de la *Partisan Review* arremete contra la filosofía de Heidegger, culpando a su «ontología fundamental» de haber retrocedido por detrás del concepto kantiano de autonomía. «El enfoque ontológico de Heidegger —acusaba Arendt— esconde un *rígido funcionalismo* en el cual el Hombre aparece sólo como un conglomerado de modo de Ser, lo cual es en principio arbitrario, ya que ningún concepto del Hombre determina sus modos de Ser»⁴⁶.

⁴⁴ Arendt/Heidegger, *Briefwechsel*, 75.

⁴⁵ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence* (Nueva York, Harcourt and Brace, 1925), 142.

⁴⁶ Arendt, «What Is Existenz Philosophy?», 48; cursiva mía.

Después de su reconciliación, no obstante, su tono cambió de repente. En adelante minimizó sistemáticamente la gravedad y el alcance del pasado nazi de Heidegger. En su contribución a una *Festschrift* conmemorativa del ochenta cumpleaños de Heidegger, Arendt se salió de su camino para discutir la relación entre la filosofía de Heidegger y su alistamiento con Hitler. Habían desaparecido las apasionadas acusaciones anteriores de interiorización romántica, esa obsesión espiritual alemana por antonomasia, para la cual el mundo podía seguir siendo una pocilga siempre que el palacio de ideas del pensador permaneciera intacto. Tampoco se encontraba ni rastro de su anterior imagen crítica de Heidegger como «el último (esperemos) romántico». Antes bien, Arendt mansamente acepta parte de la culpa para atenuar las críticas contra su asediado mentor. En un giro brusco y contradictorio afirma que el nazismo fue un fenómeno «nacido en las cloacas» y que no tiene nada que ver con la vida de la mente. Se adhiere de buen grado al mito de que Heidegger había cultivado la «resistencia espiritual» contra el régimen en sus cursos de la década de 1930, un mito que ha sido refutado de manera convincente por su biógrafo Hugo Ott. Y en una poco velada réplica a la enérgica crítica de Adorno a Heidegger, en *La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidad* (en un artículo de 1963, Adorno había afirmado que la filosofía de Heidegger era «fascista en su núcleo más íntimo»), añadió que, mientras que Heidegger había corrido ciertos «riesgos» al desafiar al régimen, «no se puede decir lo mismo de numerosos intelectuales y denominados estudiosos... que en vez de hablar de Hitler, Auschwitz y genocidio... han recurrido a Platón, Lutero, Hegel, Nietzsche o incluso a Heidegger, Jünger o Stefan George para sacar de las cloacas el espantoso fenómeno y adornarlo con la [retórica de] las ciencias humanas o de la historia intelectual»⁴⁷. Según este nuevo enfoque interpretativo, la esfe-

⁴⁷ Arendt, «Martin Heidegger at Eighty», en M. Murray (ed.), *Martin Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1978), 302. Ver también Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trad. Tarnovsky (Nueva York, Seabury, 1975). [*La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1992.] Para la refutación del antinazismo de Heidegger por Hugo Ott, ver Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, 235-260.

ra de la *Kultur* alemana, en la que Arendt había puesto las esperanzas de su juventud, no tenía responsabilidad alguna por la catástrofe alemana. Para ella, por supuesto, Heidegger era la viva encarnación de esa esfera y de sus esperanzas juveniles. En su correspondencia, Arendt expone una defensa de su acosado mentor todavía más vehemente, una defensa que a veces bordea la lealtad ciega. Describe el discurso de Heidegger como rector de 1933 como un texto que, «aunque en algunos lugares desagradablemente nacionalista», no era «*en modo alguno una expresión de nazismo*». «Dudo —continúa— que Heidegger tuviera en esa época una idea clara de lo que era el nazismo. Pero aprendió con relativa rapidez y al término de ocho o diez meses todo su “pasado político” había concluido»⁴⁸.

¿Cómo le pagó Heidegger esa devoción ciega? Tristemente, pero como era de esperar, no fue capaz de reconocer que su antigua amante y alumna había florecido convirtiéndose en una intelectual de talla mundial. Cuando apareció la traducción al alemán de *Los orígenes del totalitarismo*, a principios de los cincuenta, Heidegger respondió con meses de gélido silencio, una sonora no respuesta. Y años después, cuando Arendt le envió orgullosamente la edición alemana de *La condición humana*, que había querido dedicar a Heidegger («te debe casi todo en todos los aspectos»), comentó contrita en una carta a Jaspers:

Sé que le resulta insoportable que mi nombre aparezca públicamente, que escriba libros, etc. Siempre he estado casi mintiéndole acerca de mí misma, haciendo como si los libros, mi nombre, no existieran, y yo no supiera, por así decirlo, contar hasta tres, a menos que se tratara de las interpretaciones de sus obras. Así pues, él estaría muy complacido si resultara que sé contar hasta tres y a veces hasta cuatro. Pero de pronto me aburro de tanta trampa y recibo un puñetazo en la nariz⁴⁹.

⁴⁸ Cit. en Seyla Benhabib, «The Personal Is Not the Political», *The Boston Review*, 24(5) (octubre-noviembre de 1999), 46; cursiva mía.

⁴⁹ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence*, 457.

Una vez restablecido el contacto después de la guerra, Arendt trató de comprometer a Heidegger en un diálogo acerca de la catástrofe europea, en especial del trágico sino de los judíos europeos. Como se podía esperar, Heidegger reaccionó presentando su habitual batería de especiosas confusiones metafísicas. Rogando a Arendt que entendiera el «Ser» sin reducirlo a los términos de la «historia» secular convencional, continuó observando: «El sino de los judíos y de los alemanes tiene su propia verdad, a la que no se puede llegar con nuestro balance histórico. Cuando ha tenido y tiene lugar el mal, el Ser asciende desde este punto para el pensamiento y la acción humanos entrando en el misterio, pues el hecho de que algo sea no significa que sea bueno y justo»⁵⁰. Como ha dicho Sheila Benhabib aludiendo a la falta de respuesta de Arendt a tan descarados engaños: «En [este] episodio de la correspondencia de ambos, la disposición de Arendt a ser tolerante con el cultivado sentimiento de Heidegger de su propia ingenuidad política afecta a la franqueza de aquélla»⁵¹.

LOS BANALES VERDUGOS HITLERIANOS

En 1963, Arendt publicó *Eichmann en Jerusalén*. Nunca se recuperó del todo del escándalo que tuvo lugar a continuación como consecuencia de un breve debate en el cual dio a entender que la conducta de los funcionarios del Consejo Judío había estado a la par de la de los verdugos nazis. Afirmó que de haberse negado los dirigentes judíos a colaborar con los nazis habrían sobrevivido más judíos; ahora sabemos que esa aseveración es insostenible. En algunos casos la colaboración sirvió para ganar un tiempo precioso. Sin embargo, su argumento representó una comparación de mal gusto entre víctimas y verdugos. Además, su versión olvidaba la indescriptible coacción en que se obligaba a actuar a los dirigentes judíos, una grave omisión se mire como se mire.

⁵⁰ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe*, 94.

⁵¹ Seyla Benhabib, «The Personal Is Not the Political», 47.

Evitando complejidades históricas, Arendt mantenía que, para un judío, «este papel que tuvieron los líderes judíos en la destrucción de su propio pueblo es indudablemente *el capítulo más negro de toda esta negra historia*». Pasa a examinar «la totalidad del hundimiento moral que causaron los nazis en la sociedad europea respetable, no sólo en Alemania sino en casi todos los países, no sólo en los persecutores *sino también en las víctimas*»⁵².

En *Eichmann en Jerusalén* Arendt se basó ampliamente en la magistral obra de Raul Hilberg *La destrucción de los judíos europeos*. Aunque esta obra fue pionera en muchos aspectos, no es perfecta ni mucho menos. El tratamiento del papel de los Consejos Judíos es una de sus principales deficiencias. Hilberg se basa primariamente en fuentes no judías que a menudo presentaban a los judíos con arreglo a los estereotipos antisemitas más bajos: los judíos eran dóciles y serviles, fáciles de comprometer apelando al propio interés. De esta manera, según Hilberg, la colaboración del *Judenrat* (Consejo Judío) era cosa fácil, la consumación de una arraigada predisposición judía a consentir ante la posibilidad de persecución. Sin embargo, esta imagen simplista de la reacción judía se ha vuelto cada vez más difícil de mantener en vista del creciente número de pruebas recogidas por investigaciones más recientes.

La estrategia de los Consejos Judíos fue intercambiar bienes y trabajo con la esperanza de salvar vidas judías. En aquellas circunstancias parecía un planteamiento razonable. Fue una opción que resultó eficaz hasta la deportación final, cuando sin previo aviso desaparecieron todas las demás opciones. Además, aquellas negociaciones pretendían aprovecharse de las tensiones que había en el alto mando alemán acerca de si debían prevalecer la explotación del trabajo judío para fines de guerra o la lógica antiutilitaria de la «solución final».

Como Hilberg, Arendt no distinguía las diversas etapas de la cooperación judía con sus persecutores nazis. Estas grada-

⁵² Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (Nueva York, Penguin, 1963), 117, 125-126; cursiva mía. [*Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad*, Barcelona, Lumen, 1999.]

ciones, no obstante, son fundamentales para evaluar la culpabilidad judía. Durante las iniciales deportaciones masivas, muchos dirigentes de *Judenrat* se negaron a entregar vidas judías cuando los nazis se lo ordenaron. Cuando se veían frente a la intransigencia judía, las SS detenían a estos líderes o los ejecutaban en el sitio. Muchas veces los nazis procedían a elegir una segunda generación de dirigentes judíos sobre cuya voluntad de cooperar no hubiera ninguna duda. Fue en buena medida en este segundo régimen de funcionarios de *Judenrat* elegidos por los nazis como se llevaron a cabo las deportaciones. Como observa Yehuda Bauer en *Historia del Holocausto*: «La historia de la mayoría de los guetos... se puede dividir en dos períodos: antes y después de los primeros asesinatos en masa»⁵³. Por ejemplo, en la ciudad de Stanislawow, en Galizia oriental, fueron ejecutados tres dirigentes sucesivos de un *Judenrat* por negarse a entregar a judíos.

En *Judenrat: Los Consejos Judíos en Europa Oriental durante la ocupación nazi* (1972), Isaiah Trunk demostró de manera concluyente cómo la «colaboración» judía, lejos de ser voluntaria, fue predominantemente producto de la coacción alemana. En casi todas las ocasiones, los nazis obligaron a los judíos a establecer los consejos, los coaccionaron para que continuaran en ellos y les obligaron a colaborar, muchas veces con la amenaza de las más brutales represalias. Además, siempre que las circunstancias lo permitían, muchos de los consejos apoyaron actividades de resistencia judía. Algunos, como el del gueto de Varsovia, estaban organizados democráticamente. En la poco cordial descripción de Arendt, sin embargo, estas esenciales distinciones no aparecen.

Pocos negarían que existió corrupción en segmentos de la dirección judía. Como observó Gershom Scholem, «algunos de ellos eran unos cerdos, otros eran unos santos. Había también entre nosotros muchas personas que no eran diferentes de nosotros en nada, que se vieron obligadas a tomar terribles decisiones en circunstancias que no podemos ni empezar a reproducir ni imaginar». Lo que le pareció inquietante en la

⁵³ Yehuda Bauer, *History of the Holocaust* (Nueva York, F. Watts, 1982), 166-167.

versión de Arendt fue lo que él denominó «una especie de demagógica voluntad de exageración». Comenta Scholem: «No sé si hicieron bien o mal. Tampoco pretendo juzgar. Yo no estaba allí»⁵⁴.

Como acertadamente ha observado Michael Marrus, cuando se inició la polémica Eichmann «se puso se manifiesto cuán endeble era la base real sobre la que [Arendt] había hecho sus juicios». Concluye con la seria salvedad siguiente: «Las negociaciones judías con los nazis... fueron, en una visión retrospectiva, patéticos esfuerzos por arrebatarse a judíos de los hornos de Auschwitz cuando el Tercer Reich empezaba a agonizar. Sin embargo, hay que decir que, por patéticos que fuesen, estos esfuerzos les parecieron sensatos a algunos hombres razonables atrapados en una situación desesperada»⁵⁵.

En términos generales, la condena general de la dirección judía que hace Arendt mostró poca comprensión por las contingencias y extremos de una serie de difíciles circunstancias históricas, y mucho menos simpatía hacia ellas. Por lo que atañe al corrupto reinado de Rumkowski en el gueto de Lodz, se ha señalado con frecuencia que si las tropas soviéticas hubiesen llegado unos pocos meses antes, habría quedado en la historia como un héroe en vez de como un traidor»⁵⁶.

En ocasiones, la insensibilidad de Arendt a las dimensiones de la tragedia judía resulta sorprendente. Haciendo gala de un talante de arrogancia germanojudía, describió al perseguidor israelí de Eichmann, Gideon Hauser, como «un judío de Galizia [que]... habla sin puntos ni comas... como un colegial aplicado que quiere lucir todo lo que sabe... mentalidad de gueto»: el supremo desprecio de un judío de alta cuna. De manera imprudente se refiere al líder judío berlinés Leo Baeck (jefe del *Reichsvereinigung der deutschen Juden* [Unión de judíos alemanes del Reich]) como el «Führer judío»; describió a

⁵⁴ Scholem, «An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt», en *The Jew as Pariah*, 243.

⁵⁵ Michael Marrus, «A History of the Holocaust: A Survey of Recent Literature», *Journal of Modern History*, 59 (marzo de 1987), 149.

⁵⁶ Para una versión novelada del reinado de Rumkowski, ver Leslie Epstein, *The King of Jews* (Nueva York, Coward, McCann & Geoghegan, 1979).

Eichmann como «un converso al judaísmo»; afirmó que la colaboración judía «era desde luego la piedra angular de todo lo que [Eichmann] hizo», y en innumerables ocasiones se rebajó a comparar las aspiraciones nacionalistas del sionismo y del nacionalsocialismo, sugiriendo con ello una macabra ecuación de víctimas y criminales⁵⁷. Esta sugerencia de que en los años treinta los sionistas y los nazis tenían una visión común y trabajaron de la mano —en cierto momento llega a describir la década de los treinta como «el período prosionista del nazismo»— resultó rencorosa e insensible⁵⁸. Finalmente, en una carta a Jaspers expresó la opinión, de muy mal gusto, según la cual «Ben Gurión secuestró a Eichmann sólo porque los pagos de reparación a Israel estaban llegando a su fin e Israel quería presionar a Alemania para que hiciese más pagos»⁵⁹.

Completó esta falta de comprensión hacia las víctimas con la aseveración de que el hombre que estaba en el banquillo de los acusados, Adolf Eichmann —el primero después de Hitler y Heydrich en cuanto a responsabilidad por la solución final— era «banal». Aceptando sin más las calculadas negativas del propio Eichmann, sostuvo que era escasamente consciente de su propia culpa. Llegó a la conclusión de que los crímenes de Eichmann estaban desprovistos de «intencionalidad». Por el contrario, Eichmann era una simple rueda en una enorme maquinaria burocrática en la cual el crimen se había convertido en norma; de aquí su «banalidad». Hilberg, cuyo estudio fue precursor en muchos aspectos de la descripción «funcionalista» del Holocausto, se sintió ofendido por la sugerencia de que se pudiera caracterizar a Eichmann en semejantes términos:

[La «banalidad del mal»] es desde luego una descripción de su tesis sobre Adolf Eichmann e implícitamente muchos otros Eichmanns, pero ¿es correcta? En Adolf Eichmann, un

⁵⁷ Para la observación sobre Eichmann como «converso al judaísmo», ver Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 40.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence*, 586.

teniente coronel de las SS que dirigió la sección de la Gestapo que se ocupaba de los judíos, vio a un «*declassé*» [desclasado], a un hombre que había llevado una vida «rutinaria» antes de ascender en la jerarquía de las SS y que tenía «defectos» de carácter. Aludió a su «engreimiento», manifiesto en su «manera de fanfarronear», y habló de su «grotesca necesidad» en el momento en que fue ahorcado, cuando —tras beberse media botella de vino— pronunció sus últimas palabras. [Arendt] no reconoció la magnitud de lo que este hombre había hecho con un reducido personal, supervisando y manipulando los consejos judíos de diversas partes de Europa... preparando leyes antijudías en estados satélite y disponiendo el transporte de judíos a lugares de fusilamiento y campos de exterminio. No distinguió los caminos que Eichmann había encontrado en la espesura de la máquina administrativa alemana para sus acciones sin precedente. No comprendió las dimensiones de su obra. No había «banalidad» alguna en este «mal»⁶⁰.

La acusación más contundente que pudo movilizar Arendt contra Eichmann y sus compañeros criminales fue la de «irreflexión», un término que malinterpretaba gravemente la naturaleza de la ideología nazi, su poder como visión integral del mundo. En opinión de Arendt, los nazis eran menos culpables de «crímenes contra la humanidad» que de «una incapacidad de pensar», una acusación que, si se toma literalmente, corre el peligro de igualar sus fechorías a las de un niño tonto. Además, el que Arendt se basara en la «banalidad» y la «irreflexión» como conceptos explicativos fundamentales supuso un notable cambio de empeño con respecto a *Los orígenes del totalitarismo*, donde había descrito claramente el nacionalsocialismo como una encarnación del «mal radical», esto es, cualquier cosa menos banal. Irónicamente, fue la propia Arendt la que había demostrado de manera convincente en *Los orígenes* que unos de los sellos distintivos de los regímenes totalitarios era que hacían casi imposible la resistencia⁶¹.

⁶⁰ Raul Hilberg, *The Politics of Memory: The Journal of a Holocaust Historian* (Chicago, Ivan Dee, 1996), 149-150.

⁶¹ Para más sobre este tema, ver Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, 137-153.

Quizá el mayor fallo de Arendt como analista de la respuesta judía al nazismo fue que en su consideración de la hora más trágica de la historia moderna judía dio una impresión despiadada e indiferente. Hasta un partidario suyo tan incondicional como el historiador Hans Mommsen se vio obligado a reconocer, en el Prefacio a la edición alemana de *Eichmann en Jerusalén*, que «la severidad de su crítica y la manera implacable en la que argumentó parecen inadecuadas teniendo en cuenta la naturaleza profundamente trágica del tema del que se ocupa». Además, concluye Mommsen, el libro sobre Eichmann «contiene muchas aseveraciones que evidentemente no están lo bastante meditadas. Algunas de sus conclusiones revelan un conocimiento insuficiente de los materiales disponibles a principios de los años sesenta»⁶².

Arendt nunca pareció comprender cuál era la razón de todo aquel barullo. Se quejó de que «la clase dominante judía» estaba organizando una conspiración contra ella. Atribuyó la mala prensa que tenía en Israel al hecho de que los mismos tipos askenazíes que habían compuesto los Consejos Judíos eran los que estaban moviendo los hilos entre bastidores. Arendt se consideraba superior a los moradores de los guetos orientales, que a su juicio habían consentido en su propia destrucción. Se identificaba con unas tradiciones intelectuales europeas más refinadas y sublimes: la tradición del *Geist*. Había estudiado con Martin Heidegger, uno de sus principales representantes, y se había enamorado de él. ¿Podían haber sido estas lealtades —extrañas y subterráneas— las que de una u otra forma la condujeron a lanzar estas calumnias contra los judíos en el libro sobre Eichmann? ¿Podían haber estado encaminadas estas observaciones a absolver al mago de Messkirch de sus crímenes por un régimen que se propuso exterminar a los judíos, insinuando que en algunos aspectos no eran mejores que los nazis?

⁶² Hans Mommsen, «Hannah Arendt and the Eichmann Trial», *From Weimar to Auschwitz* (Princeton, Princeton University Press, 1991), 271, 255.

RETORNO AL FUNCIONALISMO

Las peculiaridades de la relación de Arendt con el judaísmo serían un asunto de limitado interés biográfico si no se tratara de uno de los intérpretes más destacados del totalitarismo y del Holocausto. Sin embargo, su tesis de la «banalidad del mal», tal como la expresa en el libro sobre Eichmann, se han convertido en piedra angular de la llamada interpretación «funcionalista» de Auschwitz. Sólo por esta razón, es muchísimo lo que está en juego historiográfica y políticamente en la revaloración de su legado.

Según el enfoque funcionalista, el Holocausto fue esencialmente un producto de la «sociedad moderna». En su análisis de la Francia revolucionaria, Tocqueville había demostrado ya cómo la nivelación democrática característica de la modernidad llevaba al despotismo⁶³. La nivelación social producía una peligrosa asimetría entre unos individuos atomizados, a los que de repente se había privado de su posición social tradicional (los estados), y el poder centralizado del líder democrático. En *Orígenes*, Arendt se basó en el planteamiento de Tocqueville para explicar el sistema del terror organizado —y la correspondiente incapacidad de las masas atomizadas para resistir— que fue uno de los rasgos predominantes de la sociedad totalitaria.

El enfoque funcionalista hace hincapié en el papel de la burocracia en la producción de una forma impersonal, cualitativamente nueva, de asesinato en masa industrializado. De este modo, en un determinado momento, la «maquinaria de destrucción» (Hilberg) empieza a adquirir vida propia. Dado que los criminales burocráticos actúan a distancia de los lugares reales donde se ejecutan las matanzas, son inmunes al horror desencadenado por sus acciones. Desde el punto de vista de Arendt, los crímenes de los nazis fueron «crímenes sin

⁶³ Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, trad. S. Gilbert (Garden City, Anchor Books, 1955). [*El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1982.]

consciencia». La naturaleza del proceso de la matanza, que se había organizado con arreglo a los modernos principios de especialización burocrática y la división del trabajo, supuso que los verdugos no fuesen conscientes de haber hecho nada malo. Como explica Arendt:

Igual que no hay dentro de la capacidad humana una solución política para el crimen del asesinato en masa administrativo, la necesidad humana de justicia no puede encontrar respuesta satisfactoria alguna a la total movilización de un pueblo para esa finalidad. *Donde todos somos culpables, en el análisis último no se puede juzgar a nadie.* Pues esa culpa no va acompañada ni siquiera por la mera apariencia, la mera fachada de responsabilidad. Mientras que el castigo sea el derecho del criminal —y este paradigma ha sido la base durante más de dos mil años del sentido de justicia y derecho del hombre occidental— la culpa implica la consciencia de la culpa y el castigo evidencia que el criminal es una persona responsable⁶⁴.

Según Arendt, los criminales nazis no mostraron ni «consciencia de la culpa» ni sentido de responsabilidad personal por los crímenes que habían cometido. Describió a los esbirros nazis como «irresponsables co-responsables» en tanto que eran simples ruedas de una «vasta máquina de asesinato en masa administrativo»⁶⁵. La singularidad del Holocausto radica en la creación de un tipo de asesino en masa nuevo y específicamente moderno: el *Schreibtischtäter* o asesino de pupitre.

En consecuencia, Auschwitz tenía para Arendt pocas repercusiones en la historia alemana o el carácter nacional alemán:

⁶⁴ Arendt, «Organized Guilt and Universal Responsibilities», *The Jew as Pariah*, 230; cursiva mía. Para más sobre el llamado enfoque funcionalista del nazismo, ver Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation* (Londres, E. Arnold, 1993); Christopher Browning, *Ordinary Men: Police Battalion 101* (Nueva York, Harper Collins, 1992), en esp. cap. 5 [*Aquellos hombres grises: el batallón 101 y la solución final en Polonia*, Barcelona, Edhasa, 2002]; Hans Mommsen, *From Weimar to Auschwitz*; y Omer Bartov, *Murderers in Our Midst: The Holocaust and Modern Mass Death* (Nueva York, Oxford University Press, 1995).

⁶⁵ Arendt, «Organized Guilt and Universal Responsibility», 229.

«Para tratar de entender cuáles fueron los verdaderos motivos que hicieron que las personas actuaran como ruedas de la máquina de asesinato en masa, no nos servirá de nada especular acerca de la historia alemana ni del llamado carácter nacional alemán», observó con firmeza⁶⁶. «El hombre de las turbas, resultado final del “burgués”, es un fenómeno internacional; no haríamos bien en someterlo a demasiadas tentaciones en la fe ciega de que sólo el hombre de las turbas alemán es capaz de actos tan espantosos»⁶⁷. Por lo tanto, castigar a los alemanes colectivamente como pueblo, como algunos se sentían inclinados a hacer, sería equivocado y carente de sentido. En vez de ser un crimen específicamente *alemán*, las fechorías nazis son síntoma de los males de *la modernidad política en general*. Tuvieron una importancia universal y, como tales, podrían haber ocurrido en cualquier parte. De hecho, uno de sus rasgos distintivos fue el haber sido cometidos no por fanáticos ni por sádicos sino por «burgueses» normales. En relación con esto, Arendt invocó el concepto de Heidegger de «inautenticidad» para explicar la mezcla de mediocridad de los criminales y conformismo burocrático. Los malhechores, sostiene, eran típicos representantes de la sociedad de masas. No eran bohemios, aventureros ni héroes. Por el contrario eran padres de familia en busca de seguridad laboral y progreso profesional. Como afirma Arendt en «Culpa organizada y responsabilidad universal», el miembro de las SS medio es:

«un burgués» con todo el aspecto exterior de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen *paterfamilias* que no engaña a su mujer y busca ansiosamente asegurar un futuro decoroso a sus hijos; y ha basado conscientemente su más nueva organización de terror... en dar por supuesto que la mayoría de las personas no son bohemios, fanáticos, aventureros, maníacos sexuales ni sádicos sino ante todo *empleados y buenos padres de familia...* La organización general de Himmler no se apoya en fanáticos, en asesinos congénitos ni en sádicos; se apoya enteramente en la normalidad de empleados y padres de familia⁶⁸.

⁶⁶ *Ibíd.*, 231.

⁶⁷ *Ibíd.*, 234.

⁶⁸ *Ibíd.*, 232; cursiva mía.

«Culpa organizada y responsabilidad universal», que Arendt escribió en 1945, contiene el germen de su polémica tesis de la «banalidad del mal». Sin embargo, en *Los orígenes del totalitarismo* describió el nazismo —no obstante su fundamento burocrático-administrativo— como una forma de «mal radical». El inexpresable horror de los acontecimientos en cuestión estaba todavía reciente. Con todo, cuando reformuló su tesis en el contexto de su informe sobre el juicio de Eichmann —un suceso que dio ocasión de un nuevo y profundo examen de la esencia criminal del nazismo— el enfoque «funcionalista» de Arendt provocó escándalo e indignación.

Es desde luego mucho lo que se puede aprender sobre la solución final centrando la atención en la naturaleza burocrática del proceso de matanza. Por supuesto, hay estudiosos que mencionarían inmediatamente que las unidades movilizadas en el Este para la matanza, los llamados *Einsatzgruppen* [grupos para misiones especiales, en realidad matar judíos], fueron hallados responsables por el Tribunal Militar de Nuremberg de la muerte de casi dos millones de judíos, y estas muertes fueron cualquier cosa menos burocráticas.

Sin embargo, la tesis funcionalista, tal como la expresan Arendt y otros, no cuenta toda la historia. Lo que deja sin explicar es el carácter específico de *este genocidio concreto*. ¿Por qué escogieron los nazis explícitamente a los judíos europeos para el exterminio?⁶⁹ Desde luego hay otros grupos que fueron víctima de la persecución e incluso del exterminio. Pero por lo que atañe al papel fundamental del antisemitismo en la visión nazi del mundo no puede haber ninguna duda. De manera inevitable, un esquema explicativo situado a un nivel tan general corre el riesgo de perder contacto con el carácter específico del fenómeno que trata de entender. Con arreglo al enfoque funcionalista, el exterminio de los judíos podría haber tenido lugar en cualquier parte. Pero el hecho es que no fue así. No fue sólo consecuencia de una brutal e impersonal

⁶⁹ Desde luego, esto no equivale a afirmar que otros grupos no sufrieran inmensamente. Sin embargo, ni siquiera los gitanos o los homosexuales, gran número de los cuales fueron asimismo asesinados, constituyeron objetivo explícito de una *Endlösung* o Solución Final.

«maquinaria de destrucción»; fue también producto de las proverbiales «peculiaridades de la historia alemana».

La principal debilidad del enfoque funcionalista es que tiende a restar importancia a uno de los rasgos más destacados del dominio nazi: la ideología, en concreto la ideología del antisemitismo. Sería difícil imaginar un régimen más centrado en el total control ideológico que el nazismo en sus doce años de reinado. Los horrores de Auschwitz no son explicables en términos estrictamente funcionalistas. No todas las sociedades caracterizadas por el predominio de la «razón instrumental» tienen predisposición al genocidio. El rasgo distintivo de Auschwitz no fue la administración burocrática. Antes bien, fue el hecho de que los métodos burocráticos modernos se pusieran al servicio de una ideología racista fanática y totalitaria. Por desgracia, Arendt excluyó a priori estas consideraciones por su singular empeño de centrarse en el *paterfamilias* burgués, que unos dieciocho años después reaparecería como eje de su tesis de la «banalidad del mal».

En última instancia, la decisión metodológica de Arendt de centrarse en los aspectos burocráticos del nazismo, por no mencionar su sorprendente (aunque no precisamente única) aseveración de que «los crímenes que se cometieron en Auschwitz *no dicen nada de la historia alemana ni del carácter nacional alemán*», requiere alguna explicación. Aunque en su respuesta a Scholem en relación con el libro sobre Eichmann negaba proceder del ámbito de la izquierda alemana, no era totalmente sincera. Estaba claro que la influencia de Heinrich Blücher —ex-comunista, autodidacta y no judío— en sus ideas acerca del totalitarismo y la trayectoria de la historia europea fue enorme, quizá de tal calibre que la propia Arendt apenas podía reconocerla⁷⁰. Indica Jaspers en una carta de di-

⁷⁰ Como ha observado Dan Diner, «la inspiración e influencia de Blücher sobre Hannah Arendt sigue siendo tema de investigación... Sobre todo en la tercera y última parte de los *Orígenes* se deja ver la estructura discursiva de un relato ex comunista»; Diner, «Hannah Arendt Reconsidered: On the Banal and the Evil of Her Holocaust Narrative», *New German Critique*, 71 (primavera-verano de 1997), 187. En una carta a Jasper de 1963, Arendt hace notar que «la opinión [de Blücher] sobre el pueblo judío no es siempre la que se podría desear»; Arendt/Jaspers, *Correspondence*, 511.

ciembre de 1963 que el concepto de la banalidad del mal era originariamente de Blücher: «Heinrich sugirió la expresión “la banalidad del mal” y ahora se maldice por ello porque «ha tenido que cargar usted con las críticas por lo que se le ocurrió a él»⁷¹. Un excesivo énfasis en los rasgos «estructurales» de la dictadura nazi ha sido característico del análisis de izquierdas del fascismo, desde Franz Neumann hasta Raul Hilberg y Hans Mommsen. Por el contrario, el punto flaco de este enfoque han sido los elementos ideológicos que se derivan de la «superestructura» en lugar de la «base» sociológica.

Pero hay quizá otra razón biográfica por la que Arendt optó por un planteamiento funcionalista. Al insistir en los componentes «universales» de la solución final a expensas de sus características específicamente alemanas, logró asimismo evitar implicar a su país de origen, y de este modo, de manera narcisista, implicarse ella misma. Tal vez hubiera sido difícil psicológicamente para ella admitir que Auschwitz fue en realidad un invento alemán, pues dicho reconocimiento habría implicado a sus propias vinculaciones intelectuales tempranas como judía alemana asimilada, por no mencionar las de amigos, profesores y demás. Margaret Canovan pone el dedo en la llaga cuando observa: «Al entender el nazismo desde el punto de vista no de su contexto específicamente alemán sino de unos modernos acontecimientos ligados también al estalinismo, Arendt se situaba en las filas de los numerosos intelectuales de la cultura alemana que trataron de poner en relación el nazismo con la modernidad occidental, desviando así la culpa de unas tradiciones específicamente alemanas»⁷². En una vena similar, Steven Aschheim señala que «Arendt se presenta casi como la contrapartida filosófica de los análisis de historiadores más seriamente conservadores como Gerhard Ritter y Friedrich Meinecke, que sostenían que el surgimiento del nazismo tenía menos que ver con la evolución interna, “orgánica”, alemana que con la importación de

⁷¹ Arendt/Jaspers, *Correspondence*, 542.

⁷² Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), 20.

modernas prácticas e ideologías de masas esencialmente ajenas y corruptoras»⁷³.

Los partidarios de Arendt han intentado durante mucho tiempo hacer verosímil su tesis de la «banalidad del mal» señalando que, aunque el propio Eichmann acaso fuese banal, sin duda no lo fue el mal cuya responsabilidad le incumbe⁷⁴. El problema es que esas útiles correcciones siguen estando en desacuerdo con el tono dominante del texto de Arendt. Al elegir «Un informe sobre la banalidad del mal» como subtítulo de su libro, abrió las compuertas del malentendido. Arendt, por supuesto, no consideraba que los crímenes de los nazis fuesen banales. Pero al basarse en una exposición generalizadora que insistía en el papel fundamental de los *Schreibtischtäter* lo que hizo fue crear confusión. Una y otra vez insistió en que Eichmann no era un monstruo, en que era «terriblemente y atterradoramente normal»; sin embargo sospechamos que se había dejado embaucar por su comportamiento modesto ante el tribunal. Además, al reescribir el texto se topó con algunos testimonios en contrario, notablemente condenatorios: la revelación del fiscal Gideon Hausner de que los psiquiatras israelíes habían hallado que Eichmann era «un hombre obsesionado por un peligroso e insaciable impulso de matar», «una personalidad sádica, pervertida»⁷⁵. Con todo, ella decidió desechar estas afirmaciones y su tesis se quedó como estaba.

De este modo Arendt eligió para entender el Holocausto un esquema narrativo que era coherente con sus profundas ambigüedades biológico-culturales como judía alemana asimilada. En sus esfuerzos por comprender la catástrofe alemana —desde *Los orígenes* hasta *Eichmann*— se percibe su profunda renuencia a hacer frente a las cuestiones de la responsabilidad alemana. Es como si Arendt se fijara en todo menos en lo más evidente: en las deformaciones de la evolución his-

⁷³ Steven Aschheim, *Culture and Catastrophe* (Londres, MacMillan, 1989), 111-112.

⁷⁴ Ver, por ejemplo, Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, esp. cap. 7.

⁷⁵ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 26.

tórica alemana que facilitaron el ascenso de Hitler al poder. A su juicio valía la pena explorar, salvo ésta, todas las hipótesis: la inmadurez política judía, las excrecencias de la modernidad política, el surgimiento de la sociedad de masas, la burocracia, hasta la «irreflexión». El que la solución final a la cuestión judía fuera concebida, planeada y ejecutada por otros alemanes seguía constituyendo un hecho insoportable. Por ello no se reconoce en ninguna parte en sus reflexiones y análisis. Dan Diner sugiere provocadoramente que, en el análisis final, «su línea de argumentación parece tener menos en común con el punto de vista autoexculpatorio de los criminales que con la angustia de las víctimas».

Arendt tiende a una especie de extremismo universal que des-realiza la realidad histórica. En su opinión, Auschwitz se hace posible en cualquier parte, aunque casualmente lo ejecutó la Alemania nazi. Esta tendencia a yuxtaponer la realidad histórica y la posibilidad universal de Auschwitz a expensas de la realidad es un trasfondo omnipresente en la argumentación de Hannah Arendt. Dicha universalización tiende a deconstruir el acontecimiento y a ofender a las víctimas⁷⁶.

ACCIÓN E INTIMIDAD

El esquema «orientado a la acción» que construye Arendt, como indica *La condición humana*, ha sido recientemente alabado de manera poco crítica como un género de panacea para los males de la modernidad política: la instrumentalización de la política por los «intereses» y la colonización de lo político por la «sociedad». Pero estas interpretaciones, sacadas en extremo de contexto, subestiman la importante medida en la que su pensamiento político está enraizado en el antimodernismo visceral del *Zivilisationskritiker* de la década de 1920⁷⁷. Esta deuda, podríamos decir, constituye el «inconsciente po-

⁷⁶ Diner, «Hannah Arendt Reconsidered», 185.

⁷⁷ Ver, por ejemplo, Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton, Princeton University Press, 1996); el fallo principal de esta obra es que el autor no se da ni cuenta de la matriz cultural en la que se desarrolló el

lítico» del pensamiento maduro de Arendt, y es desde este punto de vista desde el que sigue teniendo profundas afinidades intelectuales con el esquema filosófico de Heidegger. Aunque esta «crítica de la modernidad» tuvo adeptos tanto de la izquierda como de la derecha del espectro político (los «anticapitalistas románticos» que identifica Lukács en *La teoría de la novela* eran sus corolarios de izquierdas), no hay duda de que sus defensores más vocingleros, como Heidegger, se unieron decisivamente a la derecha política.

El punto de partida de estos críticos de la civilización era un rechazo de la «sociedad de masas» en todas sus formas. La condena de Heidegger de la «cotidianidad» en *El ser y el tiempo* no era más que una expresión de este punto de vista con vestimenta filosófica⁷⁸. Pero en última instancia el concepto de «sociedad de masas» sigue siendo demasiado indiferenciado para hacer justicia a la pluralidad de formas que las demo-

pensamiento político de Arendt y Heidegger, y por este motivo es paradigmática de los enfoques descontextualizados antes mencionados. Así, Villa, siguiendo a Arendt y a Heidegger, se apropia acríticamente de gran cantidad de descripciones peyorativas de la sociedad moderna (por ejemplo, traficando con manidos clichés como «la alienación del hombre moderno»), juicios que hay que documentar, verificar y elaborar en vez de limitarse a asumirlos. El problema es que el elogio de Arendt de la «política estetizada» y de la «acción por la acción» —posiciones que refrenda con franqueza en *La condición humana*— se halla en una proximidad peligrosa a las críticas «accionistas» y «decisionistas» de la democracia liberal aceptadas por la derecha política en los años veinte. Cuanto más detenidamente se examinan las tendencias antimodernistas (sin duda intelectualmente fascinantes) del pensamiento político de Arendt, más difícil resulta conciliarlas con cualquier encarnación conocida de la práctica democrática, antigua o moderna. (Su tardío refrendo de la democracia de consejos representa una excepción parcial a este veredicto.) Al no tomar en serio el contexto francamente antiliberal en el que apareció la filosofía política de Arendt, la interpretación de Villa hereda de manera poco reflexiva un fárrago de dilemas propio del pensamiento antidemocrático alemán de los años veinte. Para terminar, el intento de considerar «postmodernista» a Arendt (como hace al afirmar que su pensamiento político trata de «pensar la acción y el juicio políticos *sin motivos*») supone una grave malinterpretación de las tendencias clasicistas de su manera de plantear la teoría política.

⁷⁸ Sobre este aspecto, ver el importante estudio de Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trad. P. Collier (Stanford, Stanford University Press, 1991). [*La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.]

cracias modernas adoptan. En las sociedades en las cuales seguían siendo fuertes las tradiciones libertarias y parlamentarias, predominaban los valores del «individualismo» (en el sentido de Durkheim) y la conciencia crítica. Así, sería injusto hacer equivalentes a secas gobierno democrático y «sociedad de masas». La ideología del excepcionalismo alemán (el proverbial *Sonderweg*) abarcó a menudo la «crítica de la civilización» en tanto que elaborada por luminarias de derechas como Spengler, Moeller van der Bruck, Carl Schmitt y otros. Aunque es cierto que esta crítica contenía un elemento de verdad en el caso de naciones como Alemania, donde la transición a formas políticas y económicas modernas tendió a ser violenta y brusca, en otros casos estas caracterizaciones no son sino polémicas y erróneas.

Las filiaciones de Arendt con este gremio intelectual —filiaciones que le vienen en buena medida a través de la obra de Heidegger— se reflejan claramente en sus peyorativas descripciones de la «sociedad», que en su filosofía posterior se convierte en la cifra de todos los males de toda civilización moderna, llanamente. Como reveladoramente observa en *La condición humana*, «la sustitución inconsciente de lo político por lo social revela en qué grado se ha perdido la concepción original griega de lo político»⁷⁹. Hoy en día, prosigue Arendt,

Vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas en la imagen de una familia de cuyos asuntos cotidianos tiene que ocuparse una gigantesca administración de gobierno doméstico, que abarca toda la nación. El pensamiento científico que corresponde a este acontecimiento no es ya la ciencia política sino la «economía nacional» o «economía social» o *Volkswirtschaft*, todas las cuales indican una especie de «gobierno doméstico colectivo»; el colectivo de familias económicamente organizado en el facsímil de una familia sobrehumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política es la «nación».

No aparece en esta imagen de «lo social» la brillante descripción juvenil que hace Marx de la dimensión creativa del

⁷⁹ Arendt, *The Human Condition*, 23.

trabajo como praxis en sus *Mansucritos de París*: el trabajo como una forma esencial de autorrealización humana, una manifestación del «ser de la especie»; el trabajo en tanto que «actividad sensorial humana» práctico-crítica⁸⁰. Mientras que la tradición ontológica antidemocrática niega que la autorrealización a través de la praxis pueda ser lograda nunca por «la multitud», la tradición marxista hegeliana se niega a quedarse conforme con una situación en la cual la felicidad estaba al alcance solamente de unos pocos privilegiados. Así, según la glosa que hace Herbert Marcuse, otro de los hijos de Heidegger, de la relación de trabajo y autorrealización humana, «el trabajo es el “acto de autocreación” del hombre, es decir, la actividad a través de la cual y en la cual el hombre deviene realmente por primera vez lo que por naturaleza es como hombre. Lo hace de tal manera que este devenir y ser son *para él mismo*, para que pueda conocerse y considerarse como lo que es (el “devenir-para-sí” del hombre)... El trabajo entendido de este modo es la “afirmación del ser” específicamente humana, en la cual la existencia humana se realiza y confirma»⁸¹.

No aparece tampoco en la exposición de Arendt de lo social una consciencia del aumento geométrico de la intimidad humana nutrido por la familia burguesa, un proceso que coincide con la moderna separación entre «lo público» y «lo privado». Una vez más, su fundamentación en reprobadores conceptos evaluativos griegos para los cuales la «esfera privada» está por definición desprovista de toda importancia y sig-

⁸⁰ Karl Marx, «Thesis of Feuerbach», *The Marx-Engels Reader*, R. Tucker (ed.) (Nueva York, Norton, 1978), 43. [*Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Barcelona, Grijalbo, 1974.]

⁸¹ Herbert Marcuse, «The Foundations of Historical Materialism», en *Studies in Critical Philosophy*, trad. J. de Bres (Boston, Beacon, 1972), 13-14. Ver también las críticas de Michael Walzer al «republicanismo» de Arendt, a su prejuiciado intento de privilegiar la ciudadanía o la «virtud» política a costa del «trabajo» y la «sociabilidad»: «En la práctica, el trabajo, aunque comienza en la necesidad, adquiere un valor propio, que se expresa en la dedicación a una carrera profesional, en el orgullo por un trabajo bien hecho, en un sentido de camaradería en el lugar de trabajo. Todas estas cosas compiten con los valores de la ciudadanía»; Walzer, «The Concept of Civil Society», en M. Walzer (ed.), *Tower Is a Global Civil Society* (Providence, Berghahn Books, 1995), 10.

nificado superior, resulta ser un gran inconveniente analítico. En la vida moderna, el cultivo, inducido por la familia, de las posibilidades de intimidad es una indispensable condición previa para el desarrollo de una personalidad rica y variada. La familia es el crisol del desarrollo del individualismo moderno, tal como aparece en la novela y el psicoanálisis, en los cuales todos los relatos biográficos individuales son intrínsecamente interesantes. Un comentarista ha descrito la monumental transvaloración de la esfera íntima, tras el paso de las sociedades tradicionales a las modernas, en estos perceptivos términos: «Lo que cambia no es que las personas empiecen a querer a sus hijos o a sentir afecto por sus cónyuges, sino que esta disposición viene a ser vista como una parte fundamental de lo que hace que la vida sea digna e importante». Contrariamente a la difusa naturaleza de los lazos afectivos en las sociedades tradicionales, dominadas por la familia extensa, en la familia moderna —el proverbial «cielo en un mundo sin corazón»— se acentúan y enriquecen los vínculos emocionales. De esta manera, en la última etapa del siglo XVIII «la familia unida por lazos afectivos experimenta una intensificación y viene a ser considerada conscientemente como una estrecha comunidad de afecto y cuidado, en contraste con las relaciones con parientes más lejanos y extraños, que en correspondencia se ven como más formales o distantes»⁸². Junto con esta nueva apreciación de la intimidad encontramos una insistencia, inducida por el protestantismo, en el valor intrínseco de la *vida corriente* o cotidianidad, cuyo carácter fue elogiado ya en el siglo XVII por Milton: «Saber/que lo que hay ante nosotros en la vida diaria/es la principal sabiduría»⁸³.

⁸² Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Harvard University Press, 1989), 292. Ver las reveladoras observaciones de Philip Ariès: «Los historiadores nos enseñaron hace mucho que al rey nunca se le dejaba solo. Pero, de hecho, hasta fines del siglo XVII *a nadie se le dejaba solo nunca*. La densidad de la vida social hacía casi imposible el aislamiento; las personas que lograban encerrarse un rato en una habitación eran consideradas como personajes especiales»; *Centuries of Childhood*, trad. R. Baldwick (Nueva York, Knopf, 1962), 398.

⁸³ John Millton, *El Paraíso perdido*, VIII, 11, 192-194.

La exposición de Arendt no percibe ninguna de estas modernas virtudes o avances⁸⁴. Por el contrario, según ella, en condiciones de modernidad tenemos principalmente «una sociedad de propietarios, como en Locke, o una sociedad entregada sin tregua a un proceso de adquisición, como en Hobbes, o una sociedad de productores, como en Marx, o una sociedad de empleados, como en la nuestra, o una sociedad de trabajadores, como en los países socialistas y comunistas»⁸⁵. Sostiene que al privilegiar los intereses de la «sociedad», el pensamiento político moderno (Hobbes, Locke y sus herederos) ha inducido el eclipse de lo político. De manera similar, en *Sobre la revolución* atribuye de manera reduccionista el *dérèpage* [patinazo] en 1792-94 de los jacobinos de la Revolución Francesa al predominio de la «cuestión social», aunque ahora sabemos que de hecho las demandas de bienestar social de los *sans culottes* y las sanguinarias prácticas del Comité de Salud Pública actuaron cada cual por su lado⁸⁶. Arendt considera el totalitarismo como un producto de la moderna sociedad de masas. Si bien esta concepción es descriptivamente correcta en parte, no explica por qué unas sociedades de masas evolucionan en una dirección totalitaria y otras no. También aquí parece ser la variable decisiva la fuerza de las tradiciones civiles libertarias y parlamentarias.

Al arriesgar estos sumarios juicios críticos, Arendt revela una serie de tendencias normativas antiguas que a menudo no hacen justicia a la naturaleza de la modernidad política. Por ejemplo, el supuesto vínculo entre democracia y tiranía, que parecía convincente en la época de Platón, está como hemos visto lejos de ser universalmente aplicable a los tiempos modernos. La afirmación de que el predominio de la «cuestión social» (los asuntos de justicia económica) en las condi-

⁸⁴ Para un rechazo convincente de la afirmación de que el pensamiento político liberal sigue estando desprovisto de virtud, ver Peter Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism* (Princeton, Princeton University Press, 1999).

⁸⁵ Arendt, *The Human Condition*, 31.

⁸⁶ Ver François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979). [*La Revolución francesa*, Madrid, Rialp, 1988.]

ciones de la modernidad engendra la regresión política es asimismo falsa; representa una engañosa transposición de la ética aristotélica (una denigración del *oikos* o «economía doméstica» en tanto que reino de la necesidad y una correspondiente elevación de de la «acción» política en tanto que libertad) a un marco político moderno⁸⁷. De hecho, sería fácil invertir el argumento de Arendt y decir que uno de los claros éxitos políticos de la modernidad consiste en haber *ampliado* las cuestiones de los derechos de primera generación (la igualdad cívica y política) para abarcar los de segunda generación (igualdad social), al menos en los llamados países desarrollados⁸⁸. Como han señalado atentos críticos, «la verdadera reaparición y reinstitucionalización política de estos valores [neoaristotélicos] requeriría una ruptura casi total con todas las instituciones existentes»⁸⁹.

Los amarres normativos de la dura crítica arendtiana de la política moderna —una exótica mezcla de Aristóteles y el *Zivilisationskritiker* de los años veinte— revelan un sesgo antidemocrático que limita su valor diagnóstico para el presente político. Al extender las fronteras de la inclusión política, la modernidad ha combatido con éxito en muchos aspectos las orientaciones elitistas y excluyentes de la política tradicional. A la luz de estos hechos, las afirmaciones acerca del «eclipse de lo político» (no obstante los muy reales problemas de la moderna democracia de masas), promovidas con diferentes fines por Arendt y Carl Schmitt, resultan claramente exageradas.

⁸⁷ Por supuesto, el Aristóteles de Arendt había sido heideggerianizado. Como observa Villa, «así, cuando Arendt toma la distinción de Aristóteles entre actuar y hacer (*frónesis* y *poiesis*), lo que hace es reformular la *praxis* como auténtica *existenz*» (*Arendt y Heidegger*, 140). Ver también Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 107: «Arendt, en oposición a Heidegger, encontró en el concepto aristotélico de *praxis* la clave de una nueva valoración de la acción humana como interrelación que se despliega en un espacio de apariencias.»

⁸⁸ Sobre este aspecto, ver el importante libro de Donald Sassoon, *One-Hundred Years of Socialism* (Nueva York, The New Press, 1996). [*Cien años de socialismo*, Barcelona, Edhasa, 2001.]

⁸⁹ J. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MIT Press, 1992), 177. [*Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.]

EL EXISTENCIALISMO POLÍTICO

En 1933, como respuesta a la pregunta de Karl Jaspers de cómo podía considerar apto para gobernar Alemania a alguien tan inculto como Hitler, Heidegger replicó: «No es una cuestión de cultura. ¡Mire qué manos tan hermosas tiene!»⁹⁰. En otras palabras: las capacidades de atracción del gobierno carismático no tienen nada que ver con la razón o la cultura. Desafían la explicación estrictamente racional. Por el contrario, de lo que se trata es de unas cualidades de autenticidad personal: las virtudes del existencialismo político.

Hannah Arendt se convirtió en el supremo existencialista político. Su pensamiento político seguía lo que se puede denominar una línea de «izquierda heideggeriana»: trasladó las energías revolucionarias que Heidegger alababa en los movimientos de derechas a los objetivos de la izquierda política. De este modo, Arendt se identificó profundamente con la experiencia del movimiento municipal de los trabajadores⁹¹. Pero esta filiación la condujo a devaluar el funcionamiento del proceso parlamentario normal y a sobrevalorar por el contrario las glorias del activismo revolucionario. Tanto Heidegger como Arendt se proponían superar la mediocridad y la rutina de la «sociedad de masas» adhiriéndose a las virtudes de la «acción». Como consecuencia de su común desconfianza de las capacidades políticas de los hombres y mujeres medios,

⁹⁰ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger* (Munich, Piper Verlag, 1988), 274. [*Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori España, 1990.]

⁹¹ Su veneración de los consejos de trabajadores, sin embargo, incluye algunas graves malas interpretaciones del contenido y orientación del movimiento. Como señalan Arato y Cohen en *Civil Society and Political Theory* (pág. 199): «Su argumento [refiriéndose a los consejos de trabajadores] es totalmente ficticio, sin embargo, ya que no se puede decir que los movimientos de 1848 a 1956 no tienen intereses y exigencias sociales y económicos, y menos aún que no desempeñan un papel importante en la reproducción económica de la sociedad.» Para una descripción más reciente de la manera en que el pensamiento político de Arendt ha influido en la izquierda alemana después de la reunificación, ver Jan Müller, «Intellectuals and the Berlin Republic», *New German Critique*, 72 (1998), 178-181.

el pensamiento político de ambos fue siempre profundamente elitista y poco democrático.

En el caso de Heidegger, la consecuencia histórica concreta de su gusto por la «acción revolucionaria» es bien conocida: su alistamiento con Hitler en 1933. Su desilusión con el nazismo data del momento en el que el movimiento abandonó su originario impulso revolucionario —el momento de la purga de Röhm en junio de 1934— y se consolidó como régimen. Las justificaciones filosóficas de Heidegger de su compromiso nazi son de gran interés ya que su radicalismo intelectual ejerció una duradera influencia en el pensamiento político maduro de Arendt.

Sus cursos tras la toma del poder por los nazis muestran en qué grado estaba fascinado por el *Führerprinzip* o principio nazi de liderazgo. Como declama en sus clases sobre Hölderlin, «el verdadero y único Führer apunta, en virtud de su Ser, a la esfera de los semidioses»⁹². Heidegger compartía la opinión de Burckhardt según la cual la democracia era responsable de la caída de la antigua polis. Para su manera de pensar, no hacía falta decir que «lo verdadero no es para todos sino sólo para los fuertes»⁹³. Su grecofilia era de inspiración nietzscheana. En marcado contraste con la característica de nivelación social de la modernidad, entre los griegos tenían lugar preferente los principios de «rango y dominio».

Donde mejor se ve quizá su justificación del activismo revolucionario es en su panegírico de «los grandes creadores» (*die grossen Schaffenden*): un cuadro de élite de auténticos «tipos de líder» —poetas, pensadores y hombres de estado— que mantienen una relación privilegiada con el Ser. Con la violencia de sus obras están encargados de la tarea de redimir a la masa de la humanidad del nihilismo del presente histórico. Como vanguardia existencial constituyen, por decirlo así, las tropas de asalto del Ser. Heidegger los describe de la siguiente manera: «los violentos... que utilizan la fuerza para hacerse predominantes en el Ser histórico como creadores, como hom-

⁹² Heidegger, *Hölderlin Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (Frankfurt, Klostermann, 1980), 210.

⁹³ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 133.

bres de acción». «Sin estatuto» ni límites formales a su poder, representan una élite autojustificadora que en última instancia se tornan en ley para sí mismos»⁹⁴.

El pensamiento político de Arendt nos ofrece una versión paralela, si bien un tanto inclinada a la izquierda, del vitalismo revolucionario de Heidegger. La insistencia del Maestro en los auténticos tipos de líder se conserva además por entero. «Sólo los vulgares condescenderán a enorgullecerse por lo que han hecho», observa Arendt en *La condición humana*. Y prosigue, citando a Isak Dinesen: «los grandes son juzgados por lo que son»⁹⁵. Según Arendt, «el modo de vida político nunca ha sido ni será el de la multitud». La falacia fundamental de la «mentalidad democrática de la sociedad igualitaria es que tiende a negar la evidente incapacidad y visible falta de interés de grandes sectores de la población en cuanto a los asuntos políticos como tales»⁹⁶. En una vena heideggeriana, se lamenta del hecho de que en las sociedades democráticas contemporáneas, «los talentos auténticamente políticos pueden hacerse valer sólo en raros casos». Por el contrario, en el gobierno de una élite política que se selecciona a sí misma:

Los goces de la felicidad pública y las responsabilidades de los asuntos públicos se convertirían en parte de los pocos que, procedentes de todos los órdenes de la vida, gusten de la libertad pública y no quieran ser «felices» sin ella. Políticamente son los mejores, y es tarea del buen gobierno y signo de una república bien ordenada el darles su legítimo lugar en la esfera pública. Desde luego, esta forma de gobierno «aristocrática» supondría el final del sufragio general tal como lo entendemos hoy, pues sólo quienes, como miembros voluntarios de una «república elemental» hubieran demostrado que les importa algo más que su felicidad privada y les preocupa el estado del mundo tendrían derecho a ser oídos en la dirección de los asuntos de la república⁹⁷.

⁹⁴ *Ibid.*, 153.

⁹⁵ Arendt, *The Human Condition*, 211.

⁹⁶ Arendt, *On Revolution* (Nueva York, Penguin, 1963), 275. [*Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988.]

⁹⁷ *Ibid.*, 279-280.

A Arendt no parecía inquietarle el hecho de que estas restricciones aristocráticas relegaban a sabiendas a la mayoría de los ciudadanos a una existencia política totalmente marginal; así lo indica, por ejemplo, su defensa de la eliminación del «sufragio general». Por ello reintroduce, por motivos vitalista-existenciales, la desagradable distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Las élites políticas que Arendt venera manifiestan una superior capacidad estética para revelarse y mostrarse en público. A su juicio, estas capacidades son definidoras de la auténtica «acción» política. Como ha observado Canovan, «conforme exploramos la teoría [de Arendt], la acción y la autorrevelación que aparentemente se iniciaban como capacidades humanas generales parecen irse restringiendo hasta convertirse en infrecuentes logros humanos», una aseveración que capta las tendencias elitistas de la teoría política de Arendt en general⁹⁸.

En la obra filosófica fundamental de Arendt, *La condición humana*, es inequívoca su adhesión al existencialismo político. En ella expone sin reparos una política estetizada: lo que importa no son tanto los *finés* de la política, eso sería deplorablemente prosaico y utilitario. Antes bien, son ciertas cualidades «estéticas» o «teatrales» las que cuentan por encima de todo: hablar y actuar en público es el medio a través del cual los actores políticos revelan su autenticidad. Como observa Arendt en una vena nietzscheano-aristocrática, «la acción sólo puede ser juzgada según el criterio de la *grandeza*, porque está en su naturaleza escapar de lo comúnmente aceptado y entrar en lo extraordinario, donde ya no se aplica nada de lo que es verdadero en la vida corriente y cotidiana porque todo lo que existe es único y *sui generis*»⁹⁹. Para Arendt, al igual que para Heidegger, la política es en lo esencial una cuestión de *autoafirmación existencial*: un campo de actuación virtuosística y bravuconada individual, un terreno de prueba para la autenticidad. Su insistencia en el *agon* político —la descripción de la política como una esfera en la que puedan distinguirse unos «elegidos orientados a la acción»— es llamativamente anti-

⁹⁸ Canovan, *Hannah Arendt*, 135.

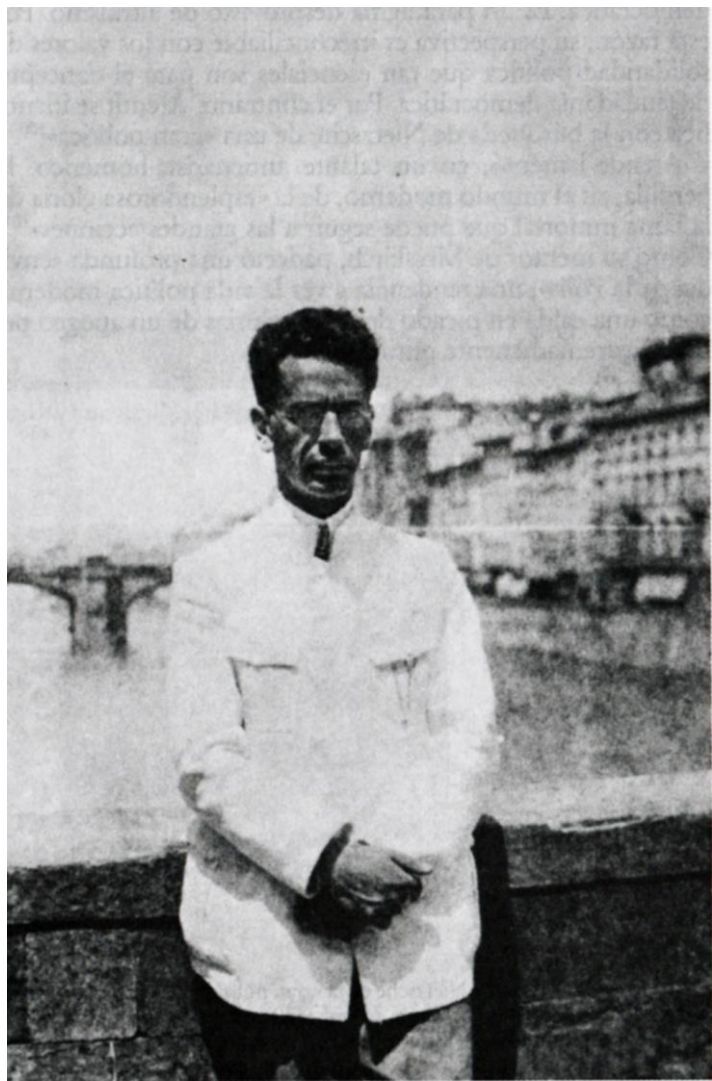
⁹⁹ Arendt, *The Human Condition*, 205; cursivas mías.

democrática. Es un paradigma desprovisto de altruismo. Por esta razón, su perspectiva es irreconciliable con los valores de solidaridad política que tan esenciales son para el concepto de ciudadanía democrática. Por el contrario, Arendt se identifica con la búsqueda de Nietzsche de una «gran política»¹⁰⁰.

Arendt lamentó, en un talante anticuarista-homérico, la pérdida, en el mundo moderno, de la «esplendorosa gloria de la fama inmortal que puede seguir a las grandes acciones»¹⁰¹. Como su mentor de Messkirch, padeció una profunda «envidia de la Polis», una tendencia a ver la vida política moderna como una caída en picado desde las glorias de un apogeo péricleo extremadamente mitificado.

¹⁰⁰ La reivindicación de Nietzsche de la «gran política» aparece en sus obras tardías, como en *Más allá del bien y del mal*: «El tiempo de la pequeña política ha pasado; el próximo siglo mismo traerá la lucha por el dominio de la tierra, la *compulsión* a la gran política»; sección 208. Para una crítica paralela de la filosofía política de Arendt, ver Sheldon Wolin, «Hannah Arendt: Democracy and the Political», en *Hannah Arendt: Critical Essays*, L. y S. Hinchman (eds.) (Albany, State University of New York Press, 1994), 289-307.

¹⁰¹ Hannah Arendt, «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought»; cit. en Canovan, *Hannah Arendt*, 142.



Karl Löwith, Florencia, 1925. Fotografía cortesía de J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung y Carl Ernst Poeschel Verlag, Stuttgart, 1986.

CAPÍTULO 4

Karl Löwith: la respuesta estoica al nihilismo moderno

Nos encontramos más o menos al final de la cuerda moderna... Plantear en serio la cuestión del significado último de la historia nos deja sin aliento; nos transporta a un vacío que sólo la esperanza y la fe pueden llenar.

KARL LÖWITH, Introducción
a *El sentido de la historia* (1947)

Mal se compensa a un maestro si uno se queda en alumno.

FRIEDRICH NIETZCHSE, *Así habló Zaratustra*

EL NIHILISMO EUROPEO

Karl Löwith es una de las figuras más importantes de la filosofía alemana del siglo XX. En el mundo de habla inglesa, se le conoce quizá sobre todo por sus estudios sobre la conciencia histórica moderna, que han hecho época. Dos de sus obras han alcanzado el rango de clásicos menores: *De Hegel a Nietzsche*, una erudita exposición de la decadencia y fragmentación de la filosofía clásica alemana, y *El sentido de la historia*, una polémica interpretación de la relación entre las modernas filosofías de la historia y sus predecesoras teológicas. Si se une

a estas obras la traducción, más reciente, de su pionero estudio sobre *Max Weber y Karl Marx* (redactado en 1932) se obtiene una imagen de la producción, de impresionante originalidad, que Löwith fue capaz de reunir en el curso de una vida filosófica extraordinariamente prolífica¹.

Las dislocaciones y convulsiones de la vida histórica moderna constituyeron el punto de partida del pensamiento de Löwith. En la tradición de la *Geistesgeschichte* [historia del espíritu], sus indagaciones se centraron en las condiciones previas culturales e intelectuales de la catástrofe europea. A juicio de Löwith, la crisis europea fue en primer lugar una crisis *espiritual*. Los datos fatales habían sido arrojados ya a mediados del siglo XIX, cuando la élite educada volvió decisivamente la espalda al clasicismo de Goethe y Hegel. Se sintió cada vez más impaciente con unos valores que eran «intemporales» o que trascendían la finitud de la existencia temporal humana. La naturaleza y el cielo dejaron de ser la piedra angular del valor y el significado. Ahora el «hombre» pasó a ser la medida. Se hizo omnipresente un sentimiento de desorientación. Como observa Löwith, «desde mediados del siglo XIX, los historiadores europeos ya no seguían la pauta del progreso sino la de la decadencia»².

Los poetas y literatos de Europa eran los que más agudamente percibían las dislocaciones. En una carta a Zelter fechada en 1825, el anciano Goethe exponía las siguientes observaciones acerca de la inminente decadencia europea:

Nadie se conoce ya a sí mismo, nadie entiende el elemento en el que se mueve y trabaja ni el tema que trata. La pura sencillez está fuera de consideraciones; ya tenemos bastantes

¹ Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trad. David Green (Nueva York, Columbia University Press, 1989); *El significado de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia; Max Weber y Karl Marx* (Londres, Allen and Unwin, 1982). Ver también Löwith, *Nature, History, and Existentialism*, A. Levinson (ed.) (Evanston, Northwest University Press, 1966); la reseña de Leo Strauss, muy favorable, de *From Hegel to Nietzsche*, en *Social Research*, 8(4) (1941).

² Löwith, «The Historical Background of European Existentialism», *Nature, History, and Existentialism*, 7.

simplices. Los jóvenes se entusiasman demasiado pronto y luego los arrastra el torbellino de los tiempos. Riqueza y velocidad son lo que el mundo admira y lo que todos se esfuerzan por conseguir. Ferrocarriles, veloces correos, barcos de vapor y todo posible medio de comunicación rápida son lo que el mundo tiene en perspectiva, de manera que se sobreeduca y con ello permanece en un estado de mediocridad... Éste es un siglo para hombres con la cabeza sobre los hombros, para hombres prácticos de percepción rápida que por poseer una cierta habilidad se sienten superiores a la multitud, aun cuando acaso ellos mismos no estén dotados en el más alto grado... Nosotros y tal vez algunos otros seremos los últimos de una época que no volverá pronto³.

En *Bouvard y Pécuchet* Flaubert satirizó el filisteísmo de la mentalidad europeo-burguesa. Sus protagonistas epónimos ofrecen inanes disquisiciones sobre todo género de cuestiones eruditas de las que no saben nada. Se afanan en copiar mecánicamente pasajes de gruesos libros, como si este ejercicio memorístico pudiera hacer que de una u otra forma les entrara el conocimiento en la cabeza.

Por las mismas fechas, Baudelaire compuso una serie de fragmentos en prosa con el solemne título «El Fin del Mundo». Tras el fracaso de las revoluciones de 1848, su sentimiento de la decadencia europea superaba al de Goethe y Flaubert.

El mundo está llegando a su fin. Sólo por una razón puede durar más: simplemente porque existe... Si continuara materialmente, ¿sería una existencia digna de tal nombre y del diccionario histórico?... Daremos un nuevo ejemplo de la inexorabilidad de las leyes espirituales y morales y seremos sus nuevas víctimas: *pereceremos a causa de lo mismo por lo que nos imaginamos que vivimos*. La tecnocracia nos americanizará; el progreso agotará nuestra espiritualidad hasta tal punto que ni en los sueños sanguinarios, frívolos o antinaturales de los utopistas habrá nada comparable con estos hechos positivos... La ruina universal se manifestará no sólo o particularmente en instituciones políticas o en el progreso general o cualquiera

³ Goethe, carta a Zelter, 6 de junio de 1825, *Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, vol. 4 (Munich, Beck, 1988), 146.

que sea su nombre adecuado; se verá sobre todo en la baja
de los corazones⁴.

Sólo en el «paraíso artificial» pudo Baudelaire hallar solaz y consuelo de este angustioso curso de los acontecimientos.

En opinión de Löwith, el descenso de Europa al nihilismo fue una tendencia que culminó en la veneración del proletariado por Marx y en la celebración del «superhombre» por Nietzsche. Para Löwith, esta pauta significaba un error antropocéntrico fatal. Significaba que ya no existía ninguna limitación o restricción efectiva a la soberanía de la voluntad humana. Marx refrendó los imperativos de la violencia proletaria —por ejemplo, en su famosa descripción de las revoluciones como «la locomotora de la historia»— como un elemento esencial de la filosofía de la historia que perfiló en el *Manifiesto Comunista* y otras obras. La filosofía posterior de Nietzsche celebraba los excesos amorales de la «voluntad de poder». Como observa en las notas recopiladas en *La voluntad de poder*, «¡Hace falta una declaración de guerra a las masas por parte de los *hombres superiores!*... Hace falta una doctrina lo bastante poderosa como para actuar como agente generador: fortalecedor para los fuertes, paralizante y destructor para los hastiados... Una raza dominante sólo puede surgir de unos comienzos terribles y violentos. Problema: *¿dónde están los bárbaros del siglo XX?*»⁵.

Para Löwith, la eliminación de toda restricción ontológica tradicional, junto con el triunfo del historicismo radical, abrió las esclusas del nihilismo europeo. Hoy sigue siendo el cronista insuperable de esta tendencia.

A juicio de Löwith, quienes desean eximir a la tradición cristiana de toda implicación en la crisis europea no han reflexionado sobre la situación con la suficiente profundidad. Löwith se adhirió a la llamada tesis de la «secularización», según la cual las categorías fundamentales de la conciencia histórica moderna eran simples versiones secularizadas de posturas teo-

⁴ Charles Baudelaire, «Fusées», en *Oeuvres Complètes* (París, Gallimard, 1975), 665-666. [*Obra Completa en poesía*, Barcelona, Ediciones 29, 1984.]

⁵ Nietzsche, *The Will to Power*, 861-862; cursiva mía.

lógicas⁶. La escatología cristiana, con su concepción del hombre como *imago dei* [imagen de Dios], sancionaba una radical antropomorfización de la experiencia y el significado que anticipaba acontecimientos «modernos». La idea de la redención, que desempeña un papel esencial en los relatos fundacionales de la tradición judeocristiana, se limita a secularizarse en las modernas teorías de la historia, afirma Löwith. «El materialismo histórico de Marx —observa—, que pretende cambiar el mundo conforme a un programa a través de una crítica de la realidad existente, no es más que la consecuencia atea más extrema de la idea bíblica de la voluntad creativa»⁷. Mientras que la Antigüedad se adhería a una visión cíclica de la historia, la conciencia histórica del Occidente post-tradicional está radicalmente orientada hacia el *ésjaton* o estado final.

El descenso de Europa a la barbarie constituye el trasfondo y subtexto del categórico rechazo de Löwith de las filosofías de la historia. Como observa en el Prefacio de *El sentido de la historia*, «para la mentalidad crítica, en la trágica comedia humana de todos los tiempos no es posible discernir un designio providencial ni una ley natural de evolución progresiva». «Nietzsche tenía razón», prosigue Löwith mofándose de la idea de considerar «la naturaleza como si fuese una prueba de que Dios es bueno y cuida de nosotros [o] interpretar la historia como un constante testimonio de un orden y finalidad morales». En el análisis final, «la planificación y cálculo [del hombre], sus designios y decisiones, por grande que sea su alcance, tienen solamente una función parcial en la despilfarra-

⁶ Para un excelente examen del refrendo de Löwith a la llamada tesis de la secularización (con una mirada de refilón a Heidegger y Carl Schmitt), centrado en las implicaciones políticas, ver Jeffrey Barash, «The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization», *History and Theory*, 37 (febrero de 1998), 69-83. Ver también Rober Wallace, «Progress, Secularization, and Modernity: the Löwith-Blumenberg Debate», *New German Critique*, 22 (1981), 63-79. Para una influyente réplica a Löwith, ver Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. R. Wallace (Cambridge, MIT Press, 1983), esp. 27-35.

⁷ Löwith, «Welt und Menschenwelt», *Sämtliche Schriften*, I (Stuttgart, Metzler, 1981), 302.

dora economía de la historia que los envuelve, los zarandea y se los traga», reflexiona Löwith en un tono de resignación estoica⁸. En opinión de Löwith, el *amor fati* o aceptación del destino constituye la mejor parte de la sabiduría.

Nietzsche se cuenta entre los primeros filósofos europeos que percibieron la inminencia de la catástrofe. Löwith, que en la década de 1930 trabajó a fondo sobre Nietzsche, contemplaba la obra de éste con una mezcla de horror y fascinación. Tal como él lo veía, no sólo era el que más astutamente había diagnosticado la crisis europea; era al propio tiempo su consumación y su más perspicaz representante. En *La gaya ciencia*, Nietzsche anuncia solemnemente la muerte de Dios. Veía esta proclamación como una exhortación a la «superación de uno mismo», a la transcendencia del «hombre» en la dirección del superhombre. Pero este llamamiento fue predicar en el desierto. Zaratustra, que expresó una declaración similar, fue acogido con la risa desdeñosa de los proverbiales «últimos hombres», «el hombre más despreciable... el hombre que ya no puede despreciarse a sí mismo», el hombre al que Nietzsche, en una obra anterior, había menospreciado como «humano, demasiado humano»⁹. En relación con el superhombre, los «últimos hombres» son una casta inferior; son esencialmente «infrahumanos», una clasificación que, en opinión de Löwith, era un ominoso presagio de lo que había de venir¹⁰.

Así pues, para Löwith, Nietzsche fue el profeta más destacado de Europa del nihilismo moral e intelectual. Como defensor de la «voluntad» radical, de las virtudes de la autoafirmación reformuladas en el lenguaje del dominio y la conquista

⁸ Löwith, *El significado de la historia*, V, VI. Para un buen tratamiento de la trayectoria intelectual de Löwith en relación con el estoicismo, ver Josef Chytrý, «Zur Wiedergewinnen des Kosmos: Karl Löwith contra Martin Heidegger», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, D. Papenfuss y Otto Pöggeler (eds.) (Frankfurt, Klostermann, 1990), 71-99.

⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, parte I, sección 5. *Humano, demasiado humano* es de 1880.

¹⁰ Como observa Löwith en «The Historical Background of European Existentialism» (15-16): «De Napoleón y Bismarck Nietzsche aprendió que la nivelación democrática de Europa culminaría algún día en la dictadura... Así [sus] ideas prepararon el camino para el Tercer Reich.»

ta, el pensamiento de Nietzsche se engranaba sin solución de continuidad con el moderno entendimiento faustiano de uno mismo. En el medio siglo posterior a su muerte se hicieron realidad casi todos los acontecimientos y catástrofes que había profetizado, en parte, sostiene Löwith, porque el propio lenguaje nietzscheano del «nihilismo activo» ayudó a preparar el terreno.

Sin embargo hay otra dimensión del pensamiento de Nietzsche que no debemos perder de vista, pues tiene un fondo de sabiduría antigua que ha sido descuidado y reprimido en el frenético ajetreo de la civilización moderna: la doctrina del eterno retorno, a la cual Löwith dedicó un libro en 1934. Como explica Löwith, Nietzsche no era sólo un adivino de la catástrofe sino también

un verdadero amante de la sabiduría, que por serlo buscaba lo eterno e imperecedero y por lo tanto deseaba superar su tiempo y su temporalidad. Nietzsche experimentó la plenitud del tiempo cuando para él el mundo se tornó «perfecto», en un extático momento al cual dio el nombre de «mediodía y eternidad». Una eternidad a mediodía no niega el tiempo... antes bien significa la eternidad del tiempo mismo en el mundo: el ciclo, eternamente repetido, de llegar a ser y desaparecer que es siempre el mismo, un ciclo en el cual la permanencia del «Ser» y el cambio del «devenir» son uno y lo mismo¹¹.

Según Löwith, la teoría nietzscheana del eterno retorno presenta una rectificación, que hacía mucha falta, del discurso del nihilismo europeo, incluyendo las fantasías voluntaristas del propio Nietzsche que aparecen incorporadas al ideal de la «voluntad de poder».

EL MUNDO Y EL MUNDO HUMANO

En sus escritos posteriores, Löwith, cada vez más insatisfecho con la gama de alternativas «modernas», se adhirió activa-

¹¹ Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trad. Harvey Lomax (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1997), 8.

mente a la postura de los antiguos¹². Los estoicos, por ejemplo, consideraban el cosmos y la naturaleza superiores a los pasajeros caprichos de la historia humana. Esta perspectiva, sostiene Löwith, aporta por fin una rectificación del deseo cartesiano de elevar ontológicamente al mundo humano por encima de los ciclos de la naturaleza. Hans-Georg Gadamer describió acertadamente el punto de vista de Löwith de esta manera: «Debemos contemplar el ciclo eterno de la naturaleza para aprender de él la ecuanimidad, que es lo único adecuado a lo diminuto de la vida humana en el universo»¹³.

Una de las claves para entender el pensamiento maduro de Löwith atañe a la distinción entre «mundo» y «mundo humano». Para él era esencial mantenerse a distancia de todos los intentos historicistas de subsumir el concepto de «mundo» en el de «mundo humano». Como han señalado buen número de comentaristas, el estoicismo de Löwith tiene mucho en común con la «sabiduría oriental» con la que tanta afinidad encontró durante sus cinco años de estancia en Japón (1936-41), país en el que buscó refugio huyendo de una Europa dominada por los nazis. Esta amalgama de sensibilidad europea y extremo-oriental se deja ver claramente en su afirmación de que «una vez hemos accedido a una total comprensión, la montaña vuelve a ser simplemente una montaña y el río un río. En este final reconocimiento del Ser-así-y no de otro modo, el mundo y el hombre muestran lo que son originaria y finalmente»¹⁴.

En opinión de Löwith, Occidente, en su propio detrimento, no prestó atención a estas ideas. Por el contrario, refundió equivocadamente «mundo» y «mundo humano», produciendo el desenfrenado antropocentrismo de la modernidad. Una vez sometidas a la imperiosa naturaleza del designio y la planificación humanos, la integridad y la sencillez del mun-

¹² Para una importante crítica del pensamiento posterior de Löwith, ver Jürgen Habermas, «Karl Löwith: Stoic Retreat from Historical Consciousness», en *Philosophical-Political Profiles*, 79-98.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nueva York, Seabury, 1975), 481. [*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1992-1993.]

¹⁴ Löwith, «Natur und Humanität des Menschen», *Sämtliche Schriften*, I, 294.

do han sido degradadas y malinterpretadas. Como observa Löwith:

El mundo suprahumano del cielo y la tierra, que son completamente independientes y autosuficientes, supera infinitamente al mundo humano. Mundo y mundo humano no son equivalentes. Mientras que quizá se pueda pensar en el mundo físico sin referencia alguna a la existencia del hombre, no es posible pensar en el hombre fuera del mundo. Entramos en el mundo y nos separamos de él. No nos pertenece; por el contrario, *nosotros le pertenecemos a él*¹⁵.

Siguiendo el ejemplo de la influyente crítica de Heidegger de la moderna «imagen del mundo», Löwith muestra cómo el concepto griego antiguo de esencia (*ousía*) trascendía las maquinaciones de la subjetividad¹⁶. Para los griegos, el *nous* o Razón reflejaba una serie de fines cosmológicos, divinos y robustos. Por el contrario, en la época moderna se ha truncado subjetivamente a la razón. El concepto de Max Weber de «razón instrumental» capta óptimamente el sino del espíritu en el mundo moderno, en el que la razón ha sido redefinida como el medio más eficaz de alcanzar una meta o fin preestablecido. Por lo tanto, la noción de «esencia» ha sido subjetivamente degradada, reducida a la idea de los fines o propósitos humanos. Cuando todo está dicho y hecho, esos fines humanos son los únicos que cuentan.

Oponiéndose resueltamente a estas tendencias, Löwith insiste en que

mundo y mundo humano no son equivalentes... El mundo no es simplemente una idea «cosmológica» (Kant), un mero «horizonte total» (Husserl) ni un «proyecto» de mundo (Heidegger), sino él mismo, totalmente independiente: *id quo subsistat*. Sólo se pueden proyectar diversas imágenes del mundo, *nunca el mundo mismo*... [El mundo] mismo nunca aparece como un objeto como los demás; lo abarca todo, sin ser abar-

¹⁵ Löwith, «Welt und Menschenwelt», 295.

¹⁶ Ver Heidegger, «The Age of World Picture», en *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nueva York, Harper & Row), 115-154.

cable él mismo. Es lo más grande y rico, y al propio tiempo está tan vacío como un marco sin cuadro¹⁷.

Hasta el concepto fenomenológico heideggeriano de «mundo» sigue siendo demasiado antropocéntrico para Löwith: «Desde *El ser y el tiempo*, de Heidegger, se habla a menudo del *Dasein* como Ser-en el mundo, pero el mundo del *Dasein* no es el cosmos ordenado sino nuestro... co-mundo y mundo circundante [*Mitwelt und Umwelt*], cuyo orden viene determinado por el cuidado y la solicitud del hombre»¹⁸. Por el contrario, la sublimidad del «mundo» en el sentido de Löwith radica en el hecho de que, como la montaña y el río antes mencionados, carece de fin y de propósito.

La actitud estoica venerada por Löwith ha sido arrollada por modernas tendencias intelectuales. La más destacada de ellas es a juicio de Löwith el existencialismo, una visión del mundo idealmente ajustada a las contingencias de la vida moderna. Para los griegos, la estructura del mundo era eterna; para el cristianismo, ha sido creado por Dios. La modernidad, como ideología de inmanencia radical, descarta bruscamente ambos puntos de vista y se encuentra, lo que no resulta sorprendente, indigente y desorientada, sin un «fundamento» permanente. El existencialismo es, pues, una perspectiva intelectual idealmente ajustada al carácter «sin fundamento» de la moderna existencia, al flujo de la experiencia que define la vida moderna. Como reconoce Löwith, las orientaciones éticas y filosóficas tradicionales parecen inevitablemente pasadas de moda a la luz de los desafíos y trastornos de la modernidad; de aquí la «atemporalidad» de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, que hacen ambas las paces (si bien de una manera diferente) con el punto de vista del nihilismo moderno.

Sin embargo, a pesar del deliberado intento de Löwith de distanciarse de un modo filosófico heideggeriano, hay que preguntarse qué éxito tuvieron sus esfuerzos al final. Sus críticas del antropocentrismo residual de Heidegger ¿no fueron mera-

¹⁷ Löwith, «Welt und Menschenwelt», 295.

¹⁸ *Ibid.*, 307.

mente intentos de adelantarse a la propia autocrítica del Maestro de su obra temprana como demasiado en deuda con el paradigma del «sujeto» moderno? A fin de cuentas, ¿no compartía Löwith en lo esencial los marcados prejuicios generacionales (y, como veremos, confesionales) del propio Heidegger contra el mundo moderno y sus formas políticas dominantes, individualismo, liberalismo, constitucionalismo, opinión pública y demás? Y con respecto a las cuestiones éticas y políticas, ¿no compartía en última instancia el punto de vista heideggeriano de la crítica «total» (en oposición a la «inmanente»), que implica que las injusticias de la modernidad no se podían remediar mediante el recurso a los métodos y enfoques internos? Lo que es más, la defensa de Löwith de una «retirada estoica» de los retos y problemas de la «sociedad» moderna (una designación intrínsecamente peyorativa) tiene un siniestro parecido con la postura final de Heidegger de «*Gelassenheit*» [impasibilidad], contenida en la tantas veces citada admonición del filósofo a «dejar estar las cosas». Por ello, a pesar de su gran penetración como historiador de la filosofía y crítico del «espíritu» moderno, da la impresión de que las distorsiones y sesgos del temperamento filosófico de Heidegger reaparecen en las dimensiones fundamentales del pensamiento maduro del propio Löwith.

UN APRENDIZAJE FILOSÓFICO

Karl Löwith nació en el seno de una familia germanojudía asimilada de Munich en 1897. Su padre, Wilhelm Löwith, un converso al protestantismo, era un artista de éxito y estimuló el temprano interés de su hijo por la vida cultural europea. Después de asistir a la escuela secundaria en Munich, Löwith se presentó voluntario para ir a la I Guerra Mundial y fue gravemente herido en la campaña italiana de 1915. Pasó los tres años siguientes en un campamento de prisioneros de guerra cerca de Génova, una experiencia que le inspiró un afecto, que había de durar toda su vida, por la sensibilidad mediterránea. Se sintió profundamente impresionado por las características poco alemanas de sus captores italianos, su espontaneidad y calidez, su capacidad

de vivir para el momento, su aceptación del destino. Löwith regresó a Italia dos veces, siendo estudiante y luego durante sus primeros años de exilio de la dictadura nazi (1935-36).

En 1919 Löwith tuvo el privilegio de asistir a la famosa conferencia de Max Weber «La ciencia como vocación», pronunciada en los momentos culminantes del tumulto revolucionario postbélico de Alemania. El llamamiento final de Weber a una «ética de la responsabilidad» —recomendó que, en vez de andar detrás de falsos profetas, «nos pongamos a trabajar y tratemos de satisfacer “las demandas del día” en las relaciones humanas así como en nuestra vocación»— ejerció una marcada influencia sobre el desarrollo de la visión ética de Löwith¹⁹. Hizo las veces de astuta advertencia sobre los peligros de la conversión del atril académico en una plataforma política y sobre los del mesianismo político.

Después de la guerra, Löwith se trasladó a Friburgo para estudiar filosofía con el fundador del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl. Sin embargo, en vez de continuar sus estudios con Husserl, Löwith se sintió seducido por un joven y brillante ayudante de Husserl, Martin Heidegger, a quien siguió a Marburgo en 1924. Según Löwith, «la palpable intensidad e impenetrable profundidad del impulso espiritual de Heidegger hacía que todo lo demás palideciera y volvía irrelevante la ingenua creencia de Husserl en un método filosófico definitivo»²⁰. En Heidegger, Löwith, como muchos otros, encontró una alternativa al estéril academicismo de las escuelas filosóficas alemanas dominantes.

En 1928, Löwith defendió su tesis de graduación, *Das Individuum in der Rolle des Mitmensches* [El individuo en el papel de co-ser humano], redactada bajo la dirección de Heidegger. Subtitulada «Una contribución al fundamento antropológico de los problema éticos», esta *Jugendschrift* [obra de juventud] representaba una respuesta polémica a la interpretación de Heidegger del «Ser-con» (*Mitsein*) en *El ser y el tiempo*.

¹⁹ Max Weber, «Science as a Vocation», en H. Gerth y C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York, Oxford, 1946), 156.

²⁰ Karl Löwith, «Curriculum Vitae», en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart, Metzler Verlag, 1986), 147.

En *El ser y el tiempo*, el distintivo de la «autenticidad» (*Eigentlichkeit*) era un Yo radicalmente encerrado en su propia «yoidad» o «lo propio de uno» (*Jemeinigkeit*); un ser —el *Dasein*— que mostraba todos los rasgos de una soledad existencial, kierkegaardiana, culminada en la irreductible singularidad de su enfrentamiento con la muerte. Sin embargo, el kierkegaardianismo de Heidegger era rotundamente «post-teológico»: después de asimilarse el adagio de Nietzsche sobre la «muerte de Dios», su interpretación de Kierkegaard fue igualmente desilusionada. En la *Angst* [angustia, miedo] heideggeriana encontramos una versión desteologizada del «temor y temblor» de Kierkegaard. Para el «caballero de la fe» de Kierkegaard siempre había la posibilidad de la salvación, si bien nunca era segura. De la misma manera, la decisión existencial significaba una apuesta por la posibilidad de una deidad omnisciente y benévola. Sin embargo, con el *Dasein* —el moderno «caballero de la fe» de Heidegger— las posibilidades de transcendencia estaban bloqueadas: relegadas, por decirlo así, a una esfera nietzscheana de engaño metafísico. El «estado de ánimo» (*Stimmung*) predominante del *Dasein* era de desesperado abandono existencial. Además, dado que Heidegger había catalogado el ámbito de la «cotidianidad» —que había sido colonizado por el «ellos»— como «inauténtico», las posibilidades de elección social con sentido eran igualmente limitadas.

En la ontología fundamental, la mayoría de los «yoes» —*das Man* [el «uno» impersonal]— evitan sistemáticamente las exigencias de autenticidad mediante las trampas de la conformidad social: el «ajetreo», la «cháchara», la «curiosidad» y «lo público». Como tal, el *Dasein* permanecía envuelto en la esfera inferior de la autenticidad. Una consecuencia de esta descripción es que, en el esquema de Heidegger, la esfera del «Ser-con-otros» o *Mitsein* parece devaluado a priori. Así, en *El ser y el tiempo* las posibilidades de una intersubjetividad humana con sentido parecían desdeñables o inexistentes.

Es este dilema de fracasada intersubjetividad que Löwith se propone abordar en su tratado juvenil sobre antropología filosófica, una obra que el filósofo Dieter Heinrich definió

como un ejemplar «aún no superado» del género²¹. Löwith apunta a todas las afirmaciones relativas a la primacía ontológica de la subjetividad trascendental, incluidas las de Heidegger. En este sentido, su exposición deja ver puntos en común con el pensamiento dialógico de Martin Buber y con el «interaccionismo simbólico» de Alfred Schütz y George Herbert Mead. Todos estos enfoques insisten en que la identidad o formación del yo es producto de la relación intersubjetiva. Como sostiene Löwith, el significado de un Yo se define esencialmente por una red de relaciones sociales: familia, amigos, colegas, comunidad y conocidos. En lugar de esta relación, el concepto mismo de yo deja de ser sociológicamente inteligible o de tener sentido filosóficamente. Así, afirma Löwith que el «yo» está primariamente formado y determinado por un mundo de intimidad humana, el «tú». Como ha observado Gadamer, «si se puede expresar en forma abreviada lo que el libro de Löwith se ha propuesto llevar al debate filosófico en esta época, ha sido arrojar luz sobre lo que el *tú* en su radical particularidad significa para la humanidad»²².

Antes de ser «mi mundo», el mundo humano es un «*Mitwelt*», un co-mundo. La formación de la identidad tiene lugar de una manera no solipsística, mediante un complejo proceso de «reflejo»: del individuo que se ve en el otro y del otro que se ve en él. Llevando esta idea un poco más lejos, Löwith pasa a aseverar que nunca —ni siquiera en el supremo ejemplo heideggeriano del Ser-para-la muerte— está el individuo en una relación inmediata o no reflejada con el Yo. Por el contrario, como constructo fenomenológico, el Yo tiene siempre la mediación de unas estructuras de intersubjetividad preexistentes:

El hombre vuelve a sí mismo, no primariamente desde los objetos sino desde los sujetos, es decir, desde Seres que son como él, pues el «mundo» al cual principalmente se vuelve en

²¹ Ver Dieter Heinrich, «Sceptico Sereno», en *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart, Kohlhammer, 1967), 458-463.

²² Hans-Georg Gadamer, «Karl Löwith», en *Philosophical Apprenticeships* (Cambridge, MIT Press, 1985), 171. [*Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996.]

el co-mundo [*Mitwelt*] que se corresponde con él. Desde el principio y sin que él haga nada, su propio mundo es siempre y para siempre determinado a través del *Dasein* de los Otros, de tal manera que no existiría siquiera o no sería como es sin la existencia de determinados Otros... Cuando interrogamos acerca del Otro o del co-mundo, esta indagación supone interrogar acerca del propio Yo de uno, para quien los demás son «Otro» y un «mundo», esto es, uno está interrogando acerca del Ser-con-otros [*Miteinandersein*]²³.

En el análisis de la filosofía trascendental ha sido objeto de escasa atención el concepto de un «yo mediado» que subraya Löwith. Si examinamos a sus representantes más destacados —desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant— todos partieron de una «conciencia de sí más o menos abstractamente concebida», observa Löwith. Gran parte de la inspiración crítica de Löwith se derivaba del humanismo antropológico de Ludwig Feuerbach. Como afirma Feuerbach en los primeros párrafos de *Principios de una filosofía del futuro*, «la verdadera dialéctica nunca es un monólogo del pensador solitario consigo mismo; es un diálogo entre el yo y el tú»²⁴. Del mismo modo, para que una idea sea «verdadera», no debe ser sólo para mí. Antes bien, ser verdadero expresa una dimensión de *universalidad*: la afirmación debe ser verdadera también para una pluralidad de otros. Feuerbach expresa esta idea cuando observa que «la certidumbre en cuanto a la realidad objetiva de otras cosas que están fuera de mí está mediada para mí por la certidumbre de la realidad de otra persona que está fuera de mí»²⁵.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger pone en duda la adecuación de la subjetividad trascendental como base para una indaga-

²³ Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), 1.

²⁴ Ludwig Feuerbach, «Principles of the Philosophy of the Future», en W. Schirmacher (ed.), *German Socialist Philosophy* (Nueva York, Continuum, 1994), 77.

²⁵ *Ibid.*, 41. Para un excelente estudio de las principales filosofías de la subjetividad del siglo XX, ver Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, trad. C. McCann (Cambridge, MIT Press, 1986).

ción filosófica rigurosa. A su juicio, era un punto de vista que seguía siendo filosóficamente pobre, ya que se asume falsamente la primacía de una actitud teórica (el «yo pienso» cartesiano) al tratar de entender a un ser —el *Dasein*— que estaba esencialmente definido por una serie de participaciones en el mundo ontológicas, más primordiales: «estado de ánimo», «preocupación», «solicitud», así como la importancia práctica de los objetos para el uso, como herramientas. No obstante, a ojos de Löwith la filosofía del Maestro no había llegado lo bastante lejos.

UNA REVOLUCIÓN DESDE LA DERECHA

Tras el triunfal alistamiento de Heidegger en la Revolución Nacional de Alemania, su contingente de alumnos judíos de talento se vio frente al enigma de cómo conciliar su devoción al maestro con la nueva fe política de éste. A menudo, sus intentos de «explicar lo inexplicable» fueron complementarios entre sí. Como personas de formación filosófica y como testigos presenciales del tumulto político de 1929-1933, compartían una perspectiva privilegiada que les permitió percibir las afinidades electivas entre la filosofía temprana de Heidegger y la política propagada por el nuevo régimen. Que había en la *Existenzphilosophie* [filosofía de la existencia] de Heidegger elementos que la hacían susceptible de una interpretación «nacional-revolucionaria» o protofascista es algo en lo que todos coincidirían.

¿Cómo se podría explicar el hecho paradójico de que Heidegger, a quien Husserl había acusado de volverse antisemita en los años anteriores a 1933, tuviera tantos alumnos judíos dotados?²⁶ La explicación está en que estos alumnos, en su mayor parte, no se consideraban judíos, ni tampoco Heidegger los consideraba tales. Por el contrario se tenían por alemanes plenamente asimilados. Heidegger nunca compartió la versión nazi del semitismo biológico. Antes bien el desagrado

²⁶ Para las observaciones de Heidegger, ver su carta de 4 de mayo de 1933, en Bernd Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «dritte Reich»*, 149.

que le inspiraban los judíos era del tradicional orden cultural, una mentalidad que, por lo general, aceptaba a los judíos aculturados o bautizados. Con el advenimiento en abril de 1933 de la Ley para la Reconstitución de la Función Pública Alemana, que expulsó a los judíos de las profesiones funcionariales (entre ellas la docencia universitaria), los alumnos judíos de Heidegger experimentaron un brusco despertar, pues muchos judíos que procedían del entorno de la bien asimilada *Bildungsbürgertum* [burguesía educada] de Alemania fue la primera vez que se dieron cuenta de que eran judíos, un hecho que Löwith atestigua con elocuencia en su autobiografía.

Löwith presenta sus opiniones sobre el problema de Heidegger y la política en su autobiografía²⁷. Escrita durante el exilio japonés de Löwith y con ocasión de un concurso de emigrados alemanes para una beca patrocinada por la Universidad de Harvard, es una obra maestra de concisión intelectual e inteligente descripción. Löwith dedica perceptivos bosquejos no sólo al entorno de Heidegger sino también al *Kreis* [círculo] de Stefan George, a los herederos de Nietzsche, a Spengler, al teólogo Karl Barth y a Husserl. Una especie de *Bildungsroman* [novela sobre la formación del personaje] al revés, el texto de Löwith es también una fascinante crónica de la manera en que filósofos e intelectuales más dotados de Alemania fueron seducidos por las promesas de redención política que hacía el nazismo.

Para quienes se interesen por la exploración de las condiciones espirituales previas de la «Revolución Alemana», hay pocas fuentes mejores que el relato de Löwith. Muestra, por ejemplo, cómo las pretensiones aristocráticas del Círculo de George se fueron difundiendo por toda la sociedad alemana:

²⁷ Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. El texto es de 1940. El comité de premios de Harvard había dejado claro que no le interesaban las «reflexiones filosóficas sobre el pasado» sino un testimonio «factual» (*wahrheits-treu*). No hay que decir que Löwith no obtuvo el premio. Sus reflexiones acerca de los grandes personajes y acontecimientos de la época fueron al parecer demasiado enjundiosas para los gustos del comité de Harvard. El original se quedó en el cajón unos cuarenta y seis años, hasta que fue descubierto por la viuda de Löwith y publicado en 1968. Para una trad. ingl., ver *My Life in Germany Before and After 1933*, trad. E. King (Urbana, University of Illinois Press, 1994).

Los ideales de la élite exclusiva pronto se convirtieron en lugares comunes aceptados; no es precisamente accidental que el ministro [nazi] de propaganda y periodista Goebbels, vocero del nacionalsocialismo, estudiara con el judío [Friedrich] Gundolf. Para ellos, el mundo cristiano burgués entero ya estaba muerto mucho antes de Hitler. Aborrecían el «intelecto sin sangre» y distinguían entre «experiencias culturales» y «primordiales», propagando asimismo la distinción jerárquica entre nobles y plebeyos en contra de la universalidad de los derechos humanos²⁸.

Después de la *Decadencia de Occidente* de Spengler, la idea de «decadencia» era tan omnipresente entre la intelectualidad alemana que hasta los más variados grupos de derechas pudieron estar de acuerdo en que lo preferible para Alemania (y, por extensión, para Europa) era un programa de radical desmantelamiento o «destrucción»: «En general, mucho antes de Hitler, el hecho y la conciencia del derrumbamiento habían crecido hasta un punto en el que pudieron transformarse en la idea de un cambio radical», momento en el cual el nacionalsocialismo llenó el hueco dando un contenido y un significado definidos a la voluntad de destruir²⁹.

En general, los heideggerianos se han visto en un apuro a la hora de explicar el apoyo de Heidegger a Hitler. Parte de esta incapacidad explicativa es indudablemente de naturaleza psicológico-defensiva: una innata propensión humana a racionalizar los hechos inquietantes o inconvenientes. Pero en esta miopía interpretativa hay también una dimensión sustantiva que indica los peligros de un enfoque exclusivamente textual del entendimiento de las obras filosóficas. En el caso de Heidegger en particular, un enfoque estrictamente hermenéutico se arriesga a pasar por alto o malinterpretar las dimensiones histórico-ideológicas de su pensamiento que conmocionaron a tantos contemporáneos suyos.

²⁸ Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, 19.

²⁹ *Ibid.* 25. Para un estudio reciente de esta tendencia en la historia intelectual, ver Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History* (Nueva York, The Free Press, 1997). [*La idea de decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Andrés Bello, 1998.]

La interpretación de Löwith del entrelazamiento de filosofía y política en la obra de Heidegger es especialmente ilustrativa. Al ser un contemporáneo de formación filosófica, su crítica se presenta como un indispensable contrapeso de los tópicos enfoques ahistóricos corrientes del pensamiento de Heidegger. Las meditaciones de Löwith sobre el *Fall* (que en alemán significa «caso» y «caída») de los filósofos nos proporciona una perspicaz descripción de la manera en que la vida y el pensamiento del propio Heidegger sucumbieron a las vicisitudes de la «historicidad».

Una de las reacciones habituales al nazismo de Heidegger es la aseveración de que su apoyo a Hitler no tenía nada que ver con su filosofía. El nazismo, se afirma, era un fenómeno demasiado bajo y vulgar para tener unos vínculos con la «ontología fundamental» heideggeriana que tuvieran algún sentido. Estas reservas no reconocen la manera en que el propio Heidegger entendía las demandas de la situación política alemana en torno a 1933. En muchos aspectos su caso es paradigmático de un gran número de intelectuales de derechas, que estaban convencidos de que el liberalismo y la democracia eran en esencia antialemanes, y de que se requería una solución «autoritaria nacional» para que Alemania superase la crisis de los años de Weimar y pudiera aspirar a la «gran política» (Nietzsche) de las auténticas tradiciones alemanas³⁰.

Heidegger, además, siempre se tuvo por un inconformista radical entre los mandamases alemanes³¹. Dada su humilde procedencia, nunca se sintió a sus anchas entre el profesorado, en buena medida de clase alta. En consecuencia, en tanto que alguien que nunca se sintió en sintonía con las tendencias intelectuales dominantes —ya se trate del positivismo, del neokantianismo o de la sociología del conocimiento—, Heidegger adoptó el papel de un «intelectual antiintelectual». Esta visión de sí mismo como forastero ayuda a explicar su atracción hacia el radicalismo filosófico y político. Siguiendo

³⁰ Para una excelente exposición del concepto nietzscheano de la «gran política», ver Bruce Detwiler, *Nietzsche's Aristocratic Radicalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1990).

³¹ Ver Fritz Ringer, *Decline of the German Mandarins*.

los precedentes de Nietzsche, Spengler y Jünger, a su juicio las tradiciones europeas habían declinado tanto que sólo una ruptura total con la complacencia y corrupción del mundo burgués parecía ofrecer una salida legítima. Como observa Löwith, «siendo por su nacimiento el hijo de un simple sacristán, por su profesión Heidegger se convirtió en el patético representante de un estamento [profesoral] que despreciaba... El destructivo radicalismo del movimiento [nazi] y el carácter pequeñoburgués de todas sus instituciones de “a la fuerza por la alegría” no lograron causar impresión en él porque él mismo era un pequeño burgués radical»³². Y a quienes afirman que Heidegger «comprometió» la ontología fundamental al permitir que sus categorías sirvieran de tapadera ideológica para el nacionalsocialismo, Löwith les replica que, al ser la suya una filosofía de la existencia humana, tiene todo el sentido del mundo que el filósofo tratara de hacer realidad sus doctrinas, conforme a la moda temporal-histórica, en la esfera de «lo cotidiano»:

Dado el apego del filósofo al clima y al talante intelectual del nacionalsocialismo, sería inadecuado criticar o exonerar su decisión política al margen de los principios mismos de la filosofía heideggeriana. No es Heidegger el que al optar por Hitler se «comprendió mal» a sí mismo; antes bien son los que no pueden entender por qué actuó de esta manera los que no lo han comprendido. Un profesor suizo lamentaba que Heidegger consintiera comprometerse con «lo cotidiano», como si una filosofía que explica el Ser desde el punto de vista del tiempo y lo cotidiano no guardara relación con las realidades históricas cotidianas que rigen sus orígenes y efectos. La posibilidad de una filosofía política heideggeriana no nació como consecuencia de un lamentable «fallo», sino de la concepción misma de la existencia que simultáneamente combate y absorbe el *Zeitgeist* [espíritu de la época]³³.

¿Cuáles eran pues los preceptos del pensamiento de Heidegger que tenían tan profundas afinidades con el «clima y el

³² Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, 44-45, 57.

³³ Löwith, «The Political Implications of Heidegger's Existentialism», en Wolin, *The Heidegger Controversy*, 182-183.

talante intelectual del nacionalsocialismo»? La explicación de Löwith se centra en la respuesta del filósofo al problema del nihilismo europeo.

Según Löwith, el nihilismo fue el predicamento cultural al cual Heidegger trató de responder por medio del método de cuestionamiento radical que desarrolló después de la I Guerra Mundial. El sabio de Friburgo recibió gran influencia del punto de vista cultural y religioso de Lutero, Pascal, Kierkegaard, Van Gogh, Rilke y Dostoievski, como también del de destacados representantes de la metafísica occidental. De aquí que, desde un principio, la concepción de Heidegger de la «filosofía primera» fuese inseparable de su concepción de sí mismo como *Zivilisationskritiker*, como crítico de la moribunda estructura de valores del Occidente moderno. Al final de la guerra Heidegger había asimilado plenamente el veredicto negativo del siglo XIX sobre la totalidad de los valores heredados. En *El ser y el tiempo* elogiaba la resolución nihilista de la «auténtica decisión» (*Entschlossenheit*) ante la «Nada» (*das Nichts*), el «abismo» sin fondo del humano Ser-en-el-mundo. Como escribió en una carta de 1920 a Löwith: «No hago más que lo que debo y lo que considero necesario, y esto lo hago como puedo: no inclino mi obra filosófica a tareas culturales para un presente universal... Trabajo la forma partiendo de mi «yo soy» y de mi herencia espiritual, incluso fáctica. ¡Con esta facticidad, la existencia *rabia!*»³⁴.

Löwith percibió más que una afinidad pasajera entre el espíritu de nihilismo revolucionario que animaba al nacionalsocialismo y el radicalismo existencial de la filosofía heideggeriana³⁵. A comienzos de la década de los treinta, Heidegger trasladó sin esfuerzo los conceptos esenciales de *El ser y el tiempo* —auténticidad, resolución, sino, potencialidad-para-Ser-un-Yo, Ser-para-la-muerte y *Jemeinigkeit* («lo propio de uno») del «Yo» individual al *Dasein* del Pueblo Alemán. Además, la transición de un con-

³⁴ Cit. en Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, R. Wolin (ed.) (Nueva York, Columbia University Press, 1995), 236.

³⁵ Para una análisis del nacionalsocialismo como «revolución del nihilismo» (escrito por un antiguo miembro desilusionado del partido), ver Hermann Rauschning, *The Revolution of Nihilism* (Nueva York, Alliance, 1939).

cepto individual de autenticidad a otro colectivo requería un salto ideacional menor de lo que se podría esperar. La estructura conceptual de *El ser y el tiempo*, División II —que, extrañamente, se ha descuidado en la bibliografía—, establece las bases para esa transición del punto de vista individual al colectivo. Categorías como *Gemeinschaft*, «destino», «historicidad», «elección del propio héroe» y «*das Volk*» [el pueblo] proporcionan justificación para traducir el punto de vista individualista de la División I en términos político-colectivos³⁶. Una lectura histórica y política de *El ser y el tiempo*, por lo tanto, difícilmente es ajena al espíritu del empeño heideggeriano. En muchos aspectos se requiere en realidad dicha lectura. Como han puesto de manifiesto las biografías políticas de Heidegger obra de Ott y Farias, muchas de las suposiciones de Löwith relativas a las afinidades entre la filosofía de Heidegger y el movimiento nazi se han convertido en materia de testimonio histórico.

Heidegger y el nazismo compartían un radicalismo existencial que respondía, de una manera «nihilizante», a tradiciones y valores tenidos por inservibles para los fines de la grandeza histórica. Filosóficamente, Heidegger buscó promover la «*Destruktion*» de las categorías tradicionales de la metafísica occidental, al igual que los movimientos políticos radicales de su época buscaron eliminar los aspectos del pasado que se tenían por inservibles para los fines de la «movilización total» (Jünger). En la concisa descripción de Löwith, «en vez de entregarse a la empresa universal de la educación, como si uno hubiera sido encargado de la misión de “salvar la cultura”, según Heidegger uno debe comprometerse en un “desmantelamiento y reconstrucción radicales” o en una “destrucción”... sin preocuparse de la cháchara ni del bullicio de la gente sensata y emprendedora que calcula el tiempo con relojes»³⁷.

La evaluación más detallada que hace Löwith del caso Heidegger, «Las repercusiones políticas del existencialismo de

³⁶ Para un examen sistemático de este problema en el pensamiento de Heidegger, ver Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's «Being and Time»* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999).

³⁷ Löwith, «The Political Horizon of Heidegger's Existential Ontology», en *Martin Heidegger and European Nihilism*, 212.

Heidegger», apareció en *Les Temps Modernes* de Jean-Paul Sartre en un momento endeble de la vida privada de Heidegger. Una comisión de desnazificación de la Universidad de Friburgo lo halló culpable de «haber puesto el prestigio de su reputación académica... al servicio de la revolución nacionalsocialista y por lo tanto haber contribuido a la legitimación de dicha revolución a los ojos de los alemanes ilustrados»³⁸.

Según Hannah Arendt, en el otoño de 1945 Heidegger trató de congraciarse con las autoridades francesas de ocupación, ofreciendo sus servicios para la tarea de la reeducación política del pueblo alemán³⁹. Como el futuro político de Baden estaba en las manos de los ocupantes franceses, el filósofo hizo desesperados esfuerzos por entrar en contacto con intelectuales que pudieran ayudarle a defender su caso. Primero trató de trabar relación con el profesor de filosofía de la Sorbona Émile Bréhier, pero Bréhier se negó a responder: en su opinión, la carta de Heidegger había llegado con cinco años de retraso.

A continuación Heidegger trató de establecer contacto con el propio Sartre. En una carta un tanto empalagosa, Heidegger subrayó las profundas afinidades que percibía entre *El ser y la nada* y su propia obra. Aquí, hizo notar Heidegger, «encuentro por primera vez un pensador independiente que haya experimentado en lo fundamental la esfera a partir de la cual yo mismo pienso. Su obra está dominada por un entendimiento inmediato de mi filosofía como nunca he visto hasta ahora». Continúa Heidegger distanciándose del esquema de categorías de *El ser y el tiempo* (en especial de los conceptos de «Ser-con» y «Ser-para-la-muerte», que Sartre había criticado). Propuso una «excursión filosófica en esquís» por su Selva Negra natal y apremió a la realización de una inmediata traducción de la obra de Sartre al alemán⁴⁰.

³⁸ Hugo Ott, *Martin Heidegger*, 307.

³⁹ Arendt, «What Is Existenz Philosophy?», 34-56.

⁴⁰ La carta de Heidegger a Sartre se publicó en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (1 de enero de 1994), 27. Para la descripción de Frédéric Towarnicki de cómo se conocieron, ver sus memorias, *Martin Heidegger: Souvenirs et Chroniques* (París, Rivages, 1999).

Sin embargo, la admiración que expresó Heidegger en esta ocasión por la filosofía de Sartre encaja mal con otras versiones. Gadamer, por ejemplo, cuenta que al recibir *El ser y la nada* Heidegger se limitó a «cortar» las cuarenta primeras páginas del libro para acabar dándoselo a su antiguo alumno⁴¹. Además, un año después, cuando quedó claro que el interés que mostraba Heidegger por la obra de Sartre no era recíproco, el filósofo alemán se sintió impulsado a describir la versión sartriana del existencialismo en términos menos caritativos. En la «Carta sobre el humanismo», escrita en el otoño de 1946, Heidegger se burla de la filosofía de Sartre por permanecer aprisionada en las categorías de la metafísica occidental: «Sartre expresa el dogma básico del existencialismo de esta manera: la existencia precede a la esencia... Pero lo contrario de una afirmación metafísica sigue siendo una afirmación metafísica». En su conferencia programática de después de la guerra «El existencialismo es un humanismo», Sartre había intentado reconciliar humanismo y existencialismo. «Estamos precisamente en una situación —declaraba— en la que sólo hay seres humanos»⁴². En la «Carta», Heidegger contesta en tono descortés invocando los principios básicos del «antihumanismo filosófico»: «Estamos precisamente en una situación en la que principalmente hay Ser»⁴³.

LA CRÍTICA DE CARL SCHMITT

En un histórico trabajo sobre el jurista nazi Carl Schmitt publicado en 1936, Löwith desarrolla los importantes paralelismos que hay entre el decisionismo existencial del Heidegger

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, «Das Sein und das Nicht-Sein», en Traugott König (ed.), *Sartre: Ein Kongress* (Hamburgo, Rowohlt, 1988), 37.

⁴² Jean-Paul Sartre, «The Humanism of Existentialism», en G. Guignon y D. Pereboon (eds.), *Existentialism: Basic Writings* (Indianápolis, Hackett, 1995), 271. [*El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1989.]

⁴³ Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings* (Nueva York, Harper Row, 1977), 208, 213-214. Para más sobre el antihumanismo como tropo filosófico, ver mi análisis en «Antihumanism in the Discourse of Postwar French Thought», *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (Amherst, University of Massachusetts Press), 175-209.

y el decisionismo político de Schmitt. Schmitt fue uno de los principales teóricos legales en tiempos de la República de Weimar. Como Heidegger, en 1933 se convirtió en enérgico partidario del nacionalsocialismo. Heidegger y Schmitt fueron los dos académicos más célebres que prestaron su apoyo al nuevo régimen. Reconociendo sus afinidades intelectuales y políticas, en agosto de 1933 Heidegger escribió a Schmitt exhortando a que ambos hicieran causa común por el «despertar» alemán. «Se hace más urgente cada día reunir fuerzas espirituales que traigan lo que ha de venir», insistía Heidegger⁴⁴.

Según Schmitt, en el mundo moderno los conceptos tradicionales de la obligación política han quedado deslegitimados y, en consecuencia, han perdido su poder y su influencia. «Soberanía», «rey», «estado», «majestad», «derecho divino» —hasta el concepto mismo de «lo político»— han perdido su autoridad en la estela de las energías *antipolíticas* del liberalismo. La autoridad del Estado, antaño majestuosa y robusta, se ha deteriorado progresivamente, alcanzando su punto más bajo con el «estado-vigilante nocturno» de la era liberal. (Schmitt trata la época absolutista como un parámetro histórico.) Los géneros tradicionales, de orientación estatista, del discurso político han quedado con ello privados de su mismo fundamento. Junto con los demás revolucionarios conservadores, Schmitt intentó forjar nuevos conceptos de autoridad política con el fin de contrarrestar el funesto «eclipse de lo político». A su juicio, el ascenso del liberalismo era el principal responsable de este eclipse. Con él, los «intereses» socioeconómicos usurparon las prerrogativas autónomas del gobierno político⁴⁵.

⁴⁴ La carta de Heidegger a Schmitt se ha reimpresso en *Telos*, 72 (2)20 (verano de 1987), 132.

⁴⁵ Sobre la relación de Schmitt con el liberalismo, ver el importante estudio de John McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998). Ver también William E. Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law* (Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 1999). Para un examen de Schmitt en el contexto de la cultura legal de Weimar, ver Peter C. Caldwell, *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism* (Durham, Duke University Press, 1997).

Aunque rica e ilustrativa en muchos aspectos, la poco caritativa descripción que hace Schmitt de la política moderna lo impulsó a considerar el autoritarismo político como un remedio deseable. Su libro de 1920 sobre el concepto de «dictadura» reñendaba la autocracia como método de mantener a distancia unas fuerzas y unos intereses que amenazaban con debilitar la sustancia de la soberanía política. En *Teología política* (1922) refuta la legitimidad de la modernidad política aseverando que sus conceptos eran simples variantes secularizadas de motivos teológicos. Su influyente estudio del «parlamentarismo» concluye con un encomio de la marcha de Mussolini sobre Roma:

Hasta ahora la democracia de la humanidad y el parlamentarismo sólo una vez ha sido empujada desdeñosamente a un lado mediante una consciente apelación al mito; fue un ejemplo del poder irracional del mito nacional. En su famoso discurso de octubre de 1922 en Nápoles, antes de la marcha sobre Roma, Mussolini dijo: «Hemos creado un mito, y este mito es una creencia, un noble entusiasmo; no es necesario que sea una realidad, es esfuerzo y esperanza, creencia y valor. Nuestro mito es la nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta para nosotros mismos»... La teoría del mito es el síntoma más poderoso de la decadencia del relativo racionalismo del pensamiento parlamentario.

Schmitt intercala en estas aseveraciones una sugestiva comparación entre Mussolini y Maquiavelo⁴⁶. En su opinión, la glorificación de la autoridad y el mito que hace el fascismo italiano era necesaria para restablecer la perdida primacía de lo político.

En los años de decadencia de la República de Weimar, los elementos fascistas de la obra de Schmitt pasaron de forma inequívoca a primer plano. En su libro más influyente, *El concepto de lo político*, Schmitt, inspirándose en las cavilaciones de Nietzsche sobre lo importante que es «tener enemigos», acu-

⁴⁶ En referencia a Mussolini, ver Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. E. Kennedy (Cambridge, MIT Press, 1985), 82: «Igual que el siglo XVI, un italiano ha dado expresión una vez más al principio de realismo político.»

ñó la tristemente célebre distinción «amigo-enemigo» para definir la esencia de lo político: «El pináculo de la gran política —observa Schmitt— es el momento en el que el enemigo se deja ver claramente como enemigo»⁴⁷. Según Schmitt, en la guerra —la *ultima ratio* de la política— uno no mata al enemigo por razones estéticas o morales u otras no políticas. Antes bien, en una justificación clásica del existencialismo político, Schmitt sostiene que hay que matar al enemigo por motivos estrictamente «existenciales» u «ontológicos» (*seinmässige*).

Como demuestra el ensayo de Löwith, en *El concepto de lo político* Schmitt refrenda enérgicamente el concepto de «homogeneidad» (*Artgleichheit*) —una idea con inconfundibles connotaciones raciales— como esencial para la autoconservación del estado moderno. Además, como corolario lógico de la distinción «amigo-enemigo» —y como siniestro presagio de la política y la práctica nazis— subrayó la importancia de desarraigar y aniquilar al «enemigo interno»: comunistas, judíos, socialdemócratas y otros indeseables. No hace falta decir que, en una época histórica cuyo rasgo distintivo fueron los campos de concentración, los barracones de los cuales estaban reservados para los «enemigos» políticos y raciales, estas recetas hipotéticas perdieron rápidamente su inocencia.

Admirador de Jünger y del experimento soviético de modernización desde arriba, a comienzos de los años treinta Schmitt coqueteó con la idea del «estado total», según la cual hay que subordinar todas las preocupaciones nacionales a la primacía de la política exterior y, en última instancia, de la preparación de la guerra. El paso de sus doctrinas políticas autoritarias de los veinte a su apoyo a la dictadura de Hitler a principios de los treinta fue sin duda corto⁴⁸. Además de los

⁴⁷ Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlín, Duncker y Humblot, 1979), 67. Trad. ingl., *The Concept of the Political*, trad. G. Schwab (Chicago, University of Chicago Press, 1996). [*El concepto de lo político: texto de 1923 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 1998.] Para el examen de Nietzsche de la importancia de «comprender lo que vale tener enemigos», ver *Twilight of the Idols*, trad. R. J. Hollingdale (Nueva York, Penguin, 1968), 43-44. [*El crepúsculo de los ídolos*, Barcelona, Edicomunicación, 1999.]

⁴⁸ Analizo la relación entre estas dos fases de la evolución de Schmitt en «Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State», en *The Terms of*

libros y artículos en los que da su aprobación al nuevo régimen, en 1933 Schmitt fue coautor de la legislación de la *Gleichschaltung* [nazificación].

En opinión de Löwith, las afinidades intelectuales del existencialismo filosófico de Heidegger y el existencialismo político de Schmitt son importantes y reveladoras. Como sostiene en «El nihilismo europeo»:

No es accidental que la ontología existencial de Heidegger concuerde con un «decisionismo» político en Carl Schmitt, un decisionismo que transfiere la «capacidad-para-Ser-un-todo» del *Dasein*, que está siempre solo, a la «totalidad» del estado, que es siempre el propio. Con la autoafirmación de existencia política y a la «libertad para la muerte» concuerda el «sacrificio de la vida» en la exigencia política de la guerra. En ambos casos el principio es el mismo, a saber, la «facticidad», es decir, lo que queda de la vida cuando se suprime todo el contenido de la vida⁴⁹.

Cuanto más se repara en la ilustradora descripción que hace el propio Löwith del talante espiritual dominante en Alemania durante la década de 1920 —un talante de nihilismo existencial, en el cual el patetismo de la decisión resuelta aparece como un punto de vista obligatorio— más se aprecia la sintomática profundidad del fenómeno generacional que se discute.

LA RETIRADA DE HEIDEGGER DEL «LOGOS»

La aportación más duradera de Löwith a la interpretación del legado filosófico de Heidegger es la monografía «Heidegger: pensador en un tiempo indigente», que ha gozado del

Cultural Criticism (Nueva York, Columbia University Press, 1992), 83-102; y en «Carl Schmitt: the Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror», en *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*, 103-122. Para un excelente tratamiento de Jünger, ver Elliot Neaman, *A Dubious Past* (Berkeley, University of California Press, 1999).

⁴⁹ Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 215.

rango de clásico menor desde su publicación en 1951⁵⁰. El trabajo aborda el cambio de perspectiva o «quiebra epistemológica» entre el Heidegger temprano y el posterior, la *Kehre* o el «giro» del pensamiento de Heidegger. Tal vez en ninguna parte es tan evidente este cambio en el centro de su atención como en las antítesis conceptuales de las que se valió Heidegger para describir su empeño filosófico: mientras que cataloga *El ser y el tiempo* como un estudio de «ontología existencial», su filosofía posterior trata de llegar al fondo de la «historia del Ser».

Es algo más que unas cuantas sutilezas terminológicas lo que está en juego en esta trascendente transmutación teórica. Como Löwith fue quizá el primero en percibir, de lo que se trata en el «giro» es de la viabilidad de la ontología fundamental como modo de discurso político. En torno a 1935, cuando el radicalismo político de Heidegger empezó a menguar, su enfoque filosófico experimentó una profunda y duradera radicalización. Mientras que en su obra temprana Heidegger había entablado un constante y productivo diálogo con los más destacados representantes de la tradición (un hecho del cual son testimonio sus cursos de los años veinte, recientemente publicados en la *Gesamtausgabe* [obras completas]), de allí en adelante empezó a considerar la tradición en su totalidad como un «*Verfallsphänomen*»: como una manifestación de decadencia.

Con arreglo a este nuevo entendimiento de la historia de la filosofía, Heidegger dejó de considerar el platonismo como la base generadora de la metafísica occidental; lo vio por el contrario como un expoliador de la tradición. Para Heidegger, con Platón apareció la nefasta distinción ontológica entre la esfera «sensible» y la «suprasensible», distinción de la cual todavía no se ha recuperado nuestro entendimiento histórico del Ser. Posteriormente, la verdad del Ser sería concebida como «Idea» o «representación», como algo subjetivo o propio del *subjectum*. En opinión de Heidegger, el error de Platón

⁵⁰ Se hicieron tres ediciones en vida de Löwith y en 1984 se incluyó en el volumen 8 de sus obras completas, al que dio título. [*Heidegger: pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Rialp, 1956.]

anuncia la degeneración postcartesiana de la filosofía a términos de «pensamiento calculador». Para Heidegger, el «pensamiento calculador» y el «razonamiento» eran los corolarios intelectuales de la voluntad de dominio tecnológico característico de la moderna «imagen del mundo». Según esta «imagen» (*Bild*), el Ser —y los seres— son útiles para la manipulación científica *simpliciter* [llanamente]⁵¹.

El radical repudio de Heidegger del pensamiento occidental prefigura el menosprecio de Derrida por la filosofía occidental por ser «logocéntrica». Esta atrevida y totalizadora maniobra tuvo un efecto debilitador en las capacidades comunicativas de la filosofía de Heidegger. Nuevamente conceptualizado en el lenguaje cuasi místico del «sino del Ser» (*Seinsgeschick*), el pensamiento de Heidegger perdió su carácter dialógico y argumentativo. Puesto que estaba convencido de que toda la tradición filosófica estaba contaminada por un «abandono por el Ser» (*Seinsverlassenheit*) cada vez más degenerativo, no tenía mucho sentido emprender una crítica inmanente o razonada. De hecho, en su obra posterior renegó abiertamente del punto de vista de la «filosofía» en favor del «pensamiento» o «*Denken*». La proximidad etimológica entre «pensar» y «agradecer» (*denken und danken*), se convierte en tema recurrente. «Pensar es agradecer» (*Denken ist danken*) es un adagio repetido hasta la saciedad.

De acuerdo con esta nueva interpretación del pensamiento occidental, la filosofía experimentó una breve floración con los presocráticos —Heráclito, Parménides y Anaximandro, sobre los que Heidegger trabaja y da conferencias en la década de 1940— cuyos fragmentos filosóficos conservan un frágil sentido de la verdad del Ser como «desvelamiento» (*aletheia*). Pero, según Heidegger, el gran avance presocrático fue

⁵¹ Sobre estos aspectos, ver los trabajos de Heidegger «The Age of the World-Picture» y «The Question Concerning Technology», en W. Lovitt (ed.), *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nueva York, Harper and Row, 1977). Ver también un importante texto de 1936-38 —que algunos promocionan como la secuela de *Ser y tiempo* que falta— *Beiträge zur Philosophie* (Frankfurt, Klostermann, 1989); *Contributions to Philosophy*, trad. P. Emad y K. Maly (Bloomington, Indiana University Press, 1999).

rápida­mente oculto­do o velado de nuevo por la «onto-teología» postplató­nica. Sin embargo, como señala Löwith, «la otra cara del esfuerzo de Heidegger por reapropiarse del pensamiento y el discurso original de los griegos es el desprecio y la eliminación de todo el lenguaje filosófico y el aparato conceptual de la época moderna»⁵².

En su nuevo examen del pensamiento occidental Heidegger concluyó que, debido a la relación causal entre la metafísica y la imagen del mundo de la tecnología moderna (*das Gestell* [armazón, composición]), la filosofía había perdido su tradicional posición central en la cultura. Hoy son los *poetas* y no los filósofos los que han resultado ser más fieles a la manera oblicua en que el Ser «adquiere presencia». Así, en las décadas de 1930 y 1940 Heidegger dio varios cursos sobre Hölderlin, en los que dio lugar de honor al papel preeminente que tiene la poesía cuando «la verdad se pone a trabajar». No es sorprendente que esta concepción de la esencia de la poesía fuera radicalmente opuesta a la insistencia del modernismo en la experimentación formal o al esteticismo del arte por el arte. Tampoco estaba totalmente libre de mácula ideológica. Para Heidegger, la tarea del poeta es dar fundamento a la existencia histórica de un pueblo o *Volk*. Es en este espíritu como proclama que Hölderlin es al mismo tiempo el poeta del «destino alemán» y la «voz del Pueblo»⁵³.

Neologismos y dificultades terminológicas no obstante, la perspectiva filosófica que Heidegger expresó en *El ser y el tiempo* era mundana y práctica. Aun cuando a juicio de Heidegger siguiera constituyendo un éxito parcial (por ejemplo, la anun-

⁵² Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 43.

⁵³ Heidegger, «Hölderlin and the Essence of Poetry», en *Existence and Being* (Chicago, Regnery-Gateway, 1949), 287. [*Hölderlin y la esencia de la poesía*, Madrid, Alianza, 2000.] Ver también las siguientes observaciones tomadas de *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, 51-52: «El *Dasein* histórico de las naciones —su aparición, florecimiento y decadencia— tiene su origen en la poesía; de ésta [surge] el auténtico conocimiento en el sentido de filosofía; y, de los dos, la realización de un *Volk* como *Volk* mediante el estado: la política. Esta edad histórica, originaria, de los pueblos es por tanto la edad de los poetas, los pensadores y los fundadores de estados, es decir, de quienes auténticamente fundamentan y establecen el *Dasein* histórico de un *Volk*.»

ciada parte II, sobre «El tiempo y el ser», no llegó a escribirse), fue una obra que recorrió un largo camino hacia la realización del objetivo de conciliar las exigencias de la indagación filosófica con las demandas de la vida práctica. *El ser y el tiempo* repudió el punto de partida tradicional de la filosofía trascendental —la monológica reclusión en sí mismo del «sujeto pensante»— por una rica plétora de «relaciones con el mundo». De lo que se trataba para Heidegger era del Ser-en-el-mundo del *Dasein*, abierto, no de la insularidad de la «conciencia», referida a sí misma.

Sin embargo —y aquí está la base de la incisiva y poderosa crítica de Löwith— en el pensamiento tardío de Heidegger estas preocupaciones mundanas son como mucho un recuerdo vago y lejano. Ya no habla desde el punto de vista comprometido de las relaciones prácticas del *Dasein*, o «mundanidad». Por el contrario, su discurso parte del punto de vista hermético del Ser mismo. Intenta dar expresión a la misteriosa «suerte del Ser» y filosofa desde la perspectiva del Ser en tanto que «sino» (*Seins-geschick*). La filosofía posterior de Heidegger pretende expresar lo inefable, que desafía los hábitos y términos del discurso público. La del Ser es una historia que sólo se puede contar por medio de la insinuación y la evocación. Así, en la «Carta sobre el humanismo», como respuesta a la pregunta «¿Qué es el Ser?» Heidegger sólo puede ofrecer la débil réplica: «Es él mismo», «*transcendens* puro y simple», un sustrato primordial idéntico a sí mismo que se resiste al «logos», el método filosófico de proporcionar exposiciones coherentes e inteligibles⁵⁴. Por el contrario, en el Heidegger posterior nos vemos frente a mandatos y aseveraciones que funcionan como pronunciamientos ex cátedra, con posturas que a menudo desafían las normas de la responsabilidad intersubjetiva. Como observa Löwith, «La afirmación de Heidegger en relación con la necesidad de su pensamiento sólo convencerá a quienes como él crean que su pensamiento mismo ha sido enviado por el Ser, un “sino del Ser” [*Seinsgeschick*] que expre-

⁵⁴ Heidegger, «Letter on Humanism», en D. Krell (ed.), *Basic Writings* (Nueva York, Harper and Row, 1977), 210, 216.

sa un “decreto concerniente a la verdad del Ser”⁵⁵. Tipifica el «adiós a la razón» de Heidegger su convicción de que «el pensar empieza sólo cuando hemos llegado a saber que la razón, glorificada durante siglos, es *el enemigo más contumaz del pensamiento*»⁵⁶.

Como explica Löwith, la dificultad de valorar los méritos del enfoque posterior de Heidegger «radica en seguir un pensamiento que desapruueba de manera fundamental las argumentaciones y un desarrollo “lógico”... En lugar de pruebas sobre la base de la demostración y la evidencia, hay sólo “gestos” e insinuaciones enigmáticos»⁵⁷. Mientras que la filosofía de Hegel aún se movía cómodamente dentro de la órbita y la terminología de la metafísica occidental, «el lenguaje de Heidegger se disocia de esta racionalidad misma. Como “superación” [*Überwindung*] de la onto-teología, no se limita a tratar de evitar toda determinación conceptual sino que pasa a un “revelador decir que no” [*ein sagendes nicht-sagen*]». En la visión de mundo cuasi apocalíptica de Heidegger, prosigue Löwith, «los seres humanos no son “animales racionales” sino extáticos “pastores del Ser”; toda la representación teórica y producción tecnológica en que se basa el pensamiento científico es una degeneración de la subjetividad en objetividad y una decadencia a una objetificación incondicional»⁵⁸.

El «pensar» heideggeriano coquetea intencionadamente con un modo retórico profético-oracular, a saber la tan citada afirmación que hizo en una entrevista para *Der Spiegel* en 1966, según la cual «sólo un dios puede salvarnos»⁵⁹. Su filosofía posterior suele provocar fascinación o repulsión; raramente suscita el género de sobria y medida valoración que conduce a la apreciación de su genuino valor intelectual. Como señala Löwith, el peligro de un modo discursivo como el de Heidegger es que, en tanto que reclama un acceso privi-

⁵⁵ Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 86. La cita de Heidegger es de «The Anaximander Fragment», 19.

⁵⁶ Heidegger, «The World of Nietzsche: “God is Dead”», en *The Question Concerning Technology*, 112; cursivas mías.

⁵⁷ Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 43.

⁵⁸ *Ibid.*, 251 (trad. alterada).

⁵⁹ Reimpr. en *The Heidegger Controversy*, 91-116.

legiado a un «tipo de Ser que no sólo sobrepasa a todos los seres (incluyendo los humanos) sino que, como un Dios desconocido, perdura y “da esencia” en su propia verdad», «corre el riesgo de asumir el carácter de una doctrina impenetrable, hierática. Al tratar de expresar acontecimientos que desafían a la «experiencia», Heidegger se arriesga a abandonar las «fronteras del sentido», los límites inteligibles del mundo fenoménico. Como demostró Kant en la *Crítica de la razón pura*, la distinción entre sentido y no sentido sólo sigue significando algo en el caso de unos juicios que respeten los límites de la experiencia, unos juicios que estén de este lado del tándem fenoménico/numérico. Por el contrario, Heidegger gustaba de citar una máxima kierkegaardiana profética (y potencialmente antiintelectual): «El tiempo de las distinciones ha pasado.»

Indagar la contundencia del pensamiento posterior de Heidegger supone que las cuestiones éticas y políticas no anden nunca muy lejos. Aunque la doctrina de la «historia del Ser» evita deliberadamente el bullicio de los acontecimientos recientes, examina no obstante la política moderna desde una *óptica metapolítica* dura e implacable. El Heidegger posterior sigue siendo un filósofo del «tiempo» y de la «historicidad»; como tal, es también un filósofo *de* su tiempo cuyas reflexiones sobre tecnología, política y sociedad se derivan de su propia situación histórica. Al final, sin embargo, sus sumarias declaraciones sobre la vida de postguerra (por ejemplo, su afirmación en la mencionada entrevista de *Der Spiegel* de que «la literatura moderna [es] predominantemente destructiva») ⁶⁰ expresaban al mismo tiempo perspicacia y una extrema miopía de juicio. Como observa Löwith en referencia a la tendencia del Heidegger posterior a «plegar» la historia reduciéndola al «Ser»: «La ingeniosa estructura lingüística de Heidegger ¿es realmente capaz de iluminar la esencia o no esencia de la historia, si la historia, con respecto al Ser como tal, coincide con la naturaleza como *physis*?... La historia, que para Heidegger es de lo que se trata desde el principio, pierde todo significado definido y demostrable si, como la *physis*, es una ubicua sali-

⁶⁰ *Ibid.*, 106.

da a lo abierto y una retirada a lo cerrado»⁶¹. El enrarecido punto de vista metapolítico desde el que Heidegger pontifica sobre política e historia actúa a menudo como un impedimento para una consideración inmanente e imparcial de los acontecimientos del mundo.

No hace falta decir que sería un error concluir, como resultado de estas críticas, que ya no debemos leer a Heidegger. Lo que sucede es que ya no debemos leerlo con ingenuidad, esto es, sin prestar gran atención a los aspectos de su pensamiento y de su hábito intelectual que facilitaron su alianza con los nazis a comienzos de los años treinta. Sin embargo, como hace pensar la argumentación de Löwith, ni siquiera el pensamiento heideggeriano de la época de postguerra está libre de mancha. Años después de que terminara la guerra, Heidegger continuó poniéndose lírico con la «verdad y grandeza internas del nacionalsocialismo»⁶².

Las críticas y observaciones de Löwith siguen siendo oportunas. Como alumno de Heidegger y persona muy cercana a él, sus reflexiones ofrecen una perspectiva única desde la cual juzgar las complejidades del caso de Heidegger. Sin malicia ni prejuicio, pudo exponer los aspectos del pensamiento de Heidegger que se desarrollaron a partir del *Zeitgeist* de la época de entreguerras. Löwith no discute la grandeza de Heidegger como pensador, sino la utilización que permitió que se hiciera de esa grandeza. Era la de Heidegger una grandeza ambigua, que contenía un convencimiento de la necesidad de una «crítica total» del mundo moderno. A su juicio, las demandas de una crítica total —un legado spengleriano de los años veinte— justificaban la adopción de cualquier medio para apresurar la redención de un presente histórico degenerado. Pero, como acertadamente inquiere Löwith, «esa afirmación totalizadora, ¿es resultado de un conocimiento histórico y de un pensamiento filosófico o, por el contrario, traducción de

⁶¹ Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 90-91.

⁶² Para la polémica que rodea esta afirmación de *An Introduction to Metaphysics* (New Haven, Yale University Press, 1959), 159, ver Jürgen Habermas, «Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935», en *The Heidegger Controversy*, 186-197.

la doctrina del pecado original a la perdición del mundo de los seres?»⁶³. Con el caso de Heidegger se nos ofrece una parábola que versa sobre los peligros de una metapolítica redentora. Pocos entendieron las repercusiones y la transcendencia de esta parábola mejor que Löwith.

LA RETIRADA DE LÖWITH DE LA HISTORIA

La sustancia y el tono de la crítica de Löwith indignaron a Heidegger. En una carta a un amigo escrita poco después de la publicación de «Pensador de un tiempo indigente», Heidegger reacciona de la manera siguiente:

No me sorprende que un hombre de cincuenta y cinco años que desde 1919 asistió a mis cursos y seminarios durante casi nueve años y, en Marburgo, casi un día sí y otro no apareciera por mi casa como una exhalación a sacarme algo pueda informar sobre algunas cosas y, por ello, a muchas personas desinformadas les *parezca* un enterado. El mismo autor, siendo un emigrante en Estados Unidos, difundió mentiras acerca de mí... En 1929, cuando Löwith era el marxista más rojo del mundo (hoy se ha vuelto cristiano y ocupa una cátedra en la Universidad de Heidelberg), escribió sobre *El ser y el tiempo* diciendo que era «teología oculta». Luego cambió a «ateísmo», tal como se emplea ese término⁶⁴.

Irónicamente, la señalada naturaleza de la crítica de Löwith enmascaraba su propia y continuada deuda filosófica con Heidegger. Al fin y al cabo, Löwith había estudiado con Heidegger durante casi una década y había redactado una tesis de graduación bajo su supervisión. Su enfoque de la historia de la filosofía y su entendimiento del método filosófico le debía mucho a Heidegger. No es de sorprender que esas influencias intelectuales formativas siguieran desempeñando un importante papel en el pensamiento maduro de Löwith.

⁶³ Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 78-79.

⁶⁴ Cit. en H. W. Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*, trad. P. Emad (Chicago, University of Chicago Press, 1993), 91.

Mientras que Heidegger criticaba la degeneración del mundo moderno desde la perspectiva superior del «Ser», Löwith perfeccionó una análoga crítica de la modernidad partiendo de un punto de vista «cosmológico». En «Pensador en un tiempo indigente», Löwith desaprobaba el punto de vista metafilosófico heideggeriano de la «historia del Ser», que según él desempeñaba el papel de un primer «motor no movido», fundamentalmente inaccesible a la experiencia humana. Sin embargo, se puede decir más o menos lo mismo en referencia a la concepción de Löwith del «cosmos». El elogio acrítico de «lo originario» (*das Ursprüngliche*), además, es heideggeriano por antonomasia. Como ha reparado astutamente un crítico, «el comienzo que se supone debiera considerarse como “primero” es declarado más allá de la continuidad de la evolución histórica y legitimado al final merced a la simple aura de una primordialidad inmemorial»⁶⁵.

Desde luego, por «cosmos» Löwith no entiende el cielo como objeto de estudio astronómico. Por el contrario, su punto de vista es fenomenológico. Trata de comunicar la idea estoica de lo mezquinas que son las preocupaciones humanas cuando se contemplan ante el telón de fondo del universo como algo eterno. Los peligros e incertidumbres de la conciencia histórica moderna —en esencia el problema del nihilismo que ocupó el primer plano en el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger— impulsó a Löwith a volver a una perspectiva puramente «teórica»: el ideal clásico del *bios theoretikos* [vida contemplativa]. La virtud de la «contemplación» es que se mantiene al margen del ajetreo y la locura de las relaciones mundanas⁶⁶. Fue esta actitud de distanciamiento estoico, afirmó, la que le permitió evitar sucumbir a las tentaciones faus-

⁶⁵ Habermas, «Karl Löwith», en *Philosophical-Political Profiles*, 85.

⁶⁶ En «Karl Löwith», Habermas formula el dilema en los siguientes términos: «Justo desde la experiencia, eminentemente práctica, de los peligros que parece plantear la conciencia moderna, Löwith quiere volver a una actitud hacia el mundo que es teórica en el sentido clásico [es decir, *theoria* o contemplación] porque se eleva sobre la práctica y está libre de las limitaciones de la conciencia pragmática» (pág. 48). Habermas pasa a hacer notar cáusticamente que la adhesión de Löwith al «cosmos» es un punto de vista que uno podría esperar encontrar en las páginas del *Eranos Jahrbuch*.

tianas del extremismo político moderno. Pero la idea de que es preciso rechazar totalmente la conciencia histórica es una medida extrema. Sanciona el abandono de la historia como una esfera de contingencia sin sentido. Supone confundir los *excesos* de la conciencia histórica moderna —los crímenes de los estados totalitarios— con la aparición, enteramente legítima, de las libertades democráticas coincidiendo con la era revolucionaria⁶⁷. Para su demérito, Löwith se niega a reconocer la legitimidad moral de la edad moderna: el hecho de que unos actos de autodeterminación democrática sean capaces de compensar la contingencia histórica. Ni siquiera el marxismo, como variedad de la conciencia histórica moderna, es, como afirma Löwith en *De Hegel a Nietzsche*, un abandono nihilista de la filosofía clásica alemana. Antes bien, es una crítica (en el sentido kantiano) de un enfoque de la filosofía —el Idealismo— que exhibe una indiferencia por principio a las demandas del cambio histórico.

El distanciamiento estoico puede ser utilizado con demasiada facilidad como pretexto sencillamente para evitar adoptar una postura. Como tal, amenaza con tornarse ideológico, una estrategia de complacencia con respecto al «mundo humano» y sus problemas. Cuando los filósofos, como auto-proclamados guardianes del valor y el significado eternos, protegen a la «naturaleza» y al «cosmos» de las demandas de la historia propias del mundo real, la particularidad del mundo humano —que se forja en el trabajo, el lenguaje y la práctica política— desaparece. Cuando vemos el mundo de los asuntos humanos con un distanciamiento cosmológico, corremos el riesgo del anacronismo, de sucumbir a un anticuarismo interpretativo y a una irrelevancia de juicio. Es revelador que en uno de los pocos ejemplos en los que Löwith se dignó comentar asuntos contemporáneos —en una serie radiofónica sobre el problema de la muerte en el mundo moderno— sus reflexiones se centraron, como era previsible, en el ideal estoico del suicidio, que refrendaba con entusiasmo como elección moral ejemplar. No dedicó ni un pensamiento al pro-

⁶⁷ Ver, por ejemplo, R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolutions*, 2 vols. (Princeton, Princeton University Press, 1959).

blema del asesinato en masa industrializado, al peligro de la aniquilación nuclear ni a la inmoralidad de la pena capital. En lugar de ello, Löwith se conformó con un credo del siglo III a.C. cuyos exponentes modernos fueron Goethe, Hegel y Burckhardt⁶⁸.

Heidegger se refirió a su actitud tardía como *Gelassenheit* [impasibilidad]. En marcado contraste con su anterior *Existenzphilosophie*, que insistía en la importancia de la autenticidad, en la resolución y en la potencialidad del *Dasein* para convertirse en un «Yo», su pensamiento posterior justificaba una inactiva adaptación a las misteriosas bendiciones del Ser. «Ninguna mera acción [humana] cambiará el estado del mundo —observa Heidegger— porque el Ser como efectividad y causante de efecto clausura a todos los seres ante el Acontecimiento»⁶⁹. Estaría perfectamente justificado inquirir si la perspectiva de löwithiana del distanciamiento estoico —su nietzscheano *amor fati* [aceptación del destino] y complaciente refrendo de la «mundanidad del mundo»— en realidad no remeda subrepticamente el enfoque tardío de Heidegger, resumido con acierto en el mandato de «dejar estar las cosas».

Tanto Löwith como Heidegger insisten en la irresponsabilidad de la «acción» o razón práctica. Sostienen que el proyecto moderno de autoafirmación humana, que empezó con la revolución científica y la época de la expansión europea, no ha cosechado sino el desastre. Pero su concepción de las consecuencias y posibilidades de la época moderna sigue siendo limitada y unilateral. En realidad, el proyecto de la modernidad es multidimensional. Hay en juego varias posibilidades lógicas o normativas en cada una de las diversas esferas de la modernidad⁷⁰.

⁶⁸ Ver Löwith, *Jakob Burckhardt, Sämtliche Schriften*, vol. 7 (Stuttgart, Metzler, 1984), escrito en 1935. Para las reflexiones de Löwith sobre el suicidio, ver «Töten, Mord, und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode» y «Die Freiheit zum Tode», en *Mensch und Menschenwelt*, 399-425.

⁶⁹ Heidegger, «Overcoming Metaphysics», en *The Heidegger Controversy*, 67-90.

⁷⁰ Para una importante reivindicación de la «modernidad» en este sentido, ver Habermas, «Modernity: An Unfinished Project», en *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, D'Entrevés and Benhabib (eds.) (Cambridge, MIT Press, 1997), 38-55.

Heidegger y Löwith interpretan la modernidad bajo el signo de la «razón instrumental». Tenazmente hacen caso omiso de los aspectos de la modernidad que son irreductibles a estos términos. Pasan por alto apresuradamente los avances en moral universalista que coinciden con la expansión de la democracia y el igualitarismo social: la progresión de los derechos cívicos a los políticos y luego a los sociales y culturales⁷¹. En el transcurso de dos siglos se ha eliminado en buena medida la distinción entre ciudadanía activa y pasiva, culminando en la realidad del sufragio universal. Las reivindicaciones de grupos otrora privados de derechos —las mujeres y diversas minorías étnicas y culturales— han sido asimismo reconocidas. Estas radicales transformaciones sociales y políticas, lejos de constituir «epifenómenos», han recorrido un buen trecho en el camino del logro de los ideales de la democracia política: autodeterminación y soberanía popular. Hasta la ciencia institucionalizada, a pesar de su autoproclamada meta del «dominio del mundo», posee una dimensión reflexiva. Ante la perturbación del equilibrio de la naturaleza y otras no buscadas consecuencias del desarrollo tecnológico desenfrenado, los científicos preocupados se han organizado frecuentemente de una manera políticamente eficaz pensando en el interés público. Sin embargo, todas estas transformaciones incrementales siguen siendo imperceptibles desde el punto de vista «cosmológico» propugnado por Löwith y Heidegger.

⁷¹ Para un análisis clásico de esta tendencia evolutiva, ver T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge, Cambridge University Press, 1950). [*Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.]

CAPÍTULO 5

Hans Jonas: el filósofo de la vida

EL SER COMO DESTINO

El 9 de abril de 1964 tuvo lugar un acontecimiento intelectual de primera magnitud. Fue un congreso en la Drew University sobre la relevancia del pensamiento de Martin Heidegger para la teología protestante. En principio estaba previsto que el propio Heidegger diera una conferencia inaugural, pero pocos meses antes se retiró por razones de salud. Para ocupar su lugar el congreso invitó a Hans Jonas, profesor de filosofía de la New School for Social Research, a pronunciar el discurso de apertura. La elección de Jonas como sustituto resultaba lógica. Durante cuatro años, en la década de los veinte, había estudiado filosofía con Heidegger en la Universidad de Marburgo. Con la guía de Heidegger y del teólogo protestante Rudolf Bultmann redactó una brillante tesis doctoral sobre las variantes de la religión gnóstica en la Antigüedad tardía. En 1934 apareció en Alemania el primer tomo del estudio de Jonas. Pero para esa fecha Jonas ya hacía mucho que había huido de país natal. La hitleriana Ley para la Reconstitución de la Función Pública Alemana había expulsado a los judíos de los cargos universitarios. En 1933 Jonas buscó refugio en Londres. Dos años después emigró a Palestina.

Para la época de la reunión en la Drew University había alcanzado su culminación la moda «Heidegger y la teología». La celebración del Heidegger tardío de un «Ser» primordial e ine-

fable, cuya «llamada» la humanidad debía escuchar con veneración, era sin duda una manera oblicua de hablar de Dios. En su «Carta sobre el humanismo», de 1947, cuyo título hacía pensar en una epístola apostólica, Heidegger describía el Ser en términos neoescolásticos como un tipo de primer motor no movido. Sus misteriosos «destinos» no tenían nada que ver con el «hombre» ni con la «humanidad», afirmó Heidegger: «El hombre no decide si aparecen los seres y cómo lo hacen, si Dios y los dioses o la historia y la naturaleza se presentan en la luz del Ser y cómo lo hacen... *El advenimiento de los seres se halla en el destino del Ser*»¹. En una famosa entrevista publicada en 1966 en la revista alemana de actualidades *Der Spiegel*, Heidegger proclamó con atrevimiento que la humanidad moderna había llegado a tales extremos de desamparo y equivocación que «sólo un dios puede salvarnos», lo cual parecía resolver las cosas. Tras su apostasía en la década de 1920 como defensor del «humanismo existencialista», Heidegger, católico no practicante y el mayor filósofo vivo del mundo, sin duda había vuelto al redil. Los teólogos de todo el planeta apenas pudieron ocultar su regocijo.

Pocos estaban preparados para la polémica que Jonas ofreció desde el estrado aquella tarde. Los teólogos habían sido seducidos, afirmó, por las implicaciones pseudorreligiosas de la idea heideggeriana del carácter «cargado de destino» del pensamiento. Sin embargo, la verdadera fe cristiana, explicó Jonas, significaba que el creyente se viera *liberado de* la arbitrariedad del destino. Además, la redención y la creencia que la inspiraba no eran cosas de este mundo y por tanto estaban lejos de estar predestinadas o «sentenciadas». Por el contrario, el cristianismo siempre había dependido de una dignidad espiritual que transcendía la temporalidad mundana y las injusticias del destino. En último lugar, los mandatos bíblicos de Dios —a Adán, a Caín, a Abraham— eran todos ellos *mandamientos éticos*, no conminaciones a una ciega obediencia ontológica. Y por si el público tenía alguna duda acerca de adónde había llevado a Heidegger su propia «obediencia ontológica» en los años treinta, Jonas se encarga de refrescarles la memoria:

¹ Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings* (Nueva York, Harper and Row, 1977), 210.

En cuanto al Ser de Heidegger, es un caso de desvelamiento, un acontecimiento cargado de destino acaecido al pensamiento: eso fue el Führer, y el llamamiento del destino alemán bajo su mandato: un desvelamiento de algo, sin duda, un llamamiento del Ser, cargado de destino en todos los sentidos: ni entonces ni ahora ha ofrecido el pensamiento de Heidegger una norma con arreglo a la cual decidir cómo responder a esos llamamientos... De la respuesta del propio Heidegger, para vergüenza de la filosofía, ha quedado constancia; espero que no se haya olvidado: «Que las doctrinas e “ideas” no sean las reglas de vuestro Ser. Sólo el Führer es la realidad alemana presente y futura y su ley. Aprended a conocer cada vez con más profundidad: que de ahora en adelante todo exige decisión, y toda acción, responsabilidad, Heil Hitler!»².

La astuta crítica que hace Jonas de los déficits radicales que acosan a la «ontología fundamental» ejercieron una marcada influencia en los estudios posteriores sobre Heidegger. Aunque el congreso de la Drew University había sido concebido y organizado como un acontecimiento «pro-Heidegger», la humanidad y la elocuencia moral de Jonas dominaron finalmente: cuando acabó de hablar, el público se puso en pie para tributarle una prolongada ovación. El fiel heideggeriano lanzaba sus refutaciones. Sin embargo, al atreverse a afrontar directamente el nazismo de Heidegger y —lo que en la época era todavía más polémico— tratar de vincular directamente el error político del filósofo con las deficiencias de su pensamiento, Jonas hizo gala de la inquebrantable integridad moral que habría de ser rasgo distintivo de su vida y de su obra.

MEDITACIONES INTEMPESTIVAS

Hans Jonas nació en 1903 en Mönchengladbach, Alemania. Aunque sus estudios filosóficos tuvieron comienzo en 1921, los tres años siguientes estudió también en la Universidad

² Jonas, «Heidegger and Theology», en *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology* (Nueva York, Delta Publishing, 1966), 247. [El principio vida: hacia una biología filosófica, Madrid, Trotta, 2000.]

de las Ciencias del Judaísmo, en Berlín. Mantuvo hasta el final de su vida un duradero interés por la teología judía. Tras emigrar, Löwith, Jonas y Hannah Arendt ocuparían sucesivamente cargos en el departamento de filosofía de la New School of Social Research. Jonas permaneció en el suyo desde 1955 hasta su jubilación en 1976.

Con excepción de Jonas, que había mostrado un interés permanente por el judaísmo, este grupo procedía de un medio muy asimilado. A fines de los años veinte, como la mayoría de los judíos aculturados, se engañaba pensando que la nacionalidad alemana era en buena medida una cuestión de lengua y cultura, no de raza. Alrededor de 1933 se les cayó de improviso la venda de los ojos. En *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Löwith ofrece un elocuente testimonio de la conmoción que supuso para los judíos asimilados el reconocimiento experimentado al comienzo de los años nazis. Refiriéndose a otro alumno de Heidegger, Oskar Becker, observa Löwith: «La misma persona que en nuestros tiempos de estudiantes en Friburgo estudiaba matemáticas, música y filosofía y leía a Dostoievski y a Kierkegaard, y cuyos mejores amigos éramos una joven judía y yo, no tenía el menor escrúpulo en manifestar una total indiferencia hacia el sino universal de los judíos»³.

En una conferencia que formó parte de un homenaje conmemorativo a Rudolf Bultmann tras la muerte del teólogo en 1976, Jonas narra una experiencia más alentadora de la misma hora oscura de la historia germanojudía:

Era el verano de 1933, aquí, en Marburgo. Estábamos sentados a la mesa con la encantadora esposa [de Bultmann], de tanta riqueza emocional, y sus tres hijas, colegialas; yo conté lo que acababa de leer en el periódico, que él no sabía aún: que la Asociación Alemana de Ciegos había expulsado a sus miembros judíos. El horror me hizo ser elocuente: ante una eterna noche (exclamé), el vínculo que más puede unir a hombres que sufren, esta traición a la solidaridad de un destino común... y me interrumpí, pues mi mirada se detuvo en

³ Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933* (Urbana, Illinois University Press, 1994).



Hans Jonas, Mönchengladbach, c. 1932.
Fotografía cortesía de su primo, Lisl Haas.

Burtmann y vi que una palidez mortal se había extendido sobre su rostro y sus ojos expresaban tal agonía que las palabras murieron en mis labios. En aquel momento supe que en materia de humanidad elemental se podía confiar en Bultmann, que las palabras, explicaciones, argumentos, en su mayoría retóricos, estaban fuera de lugar, que por grande que fuera la demencia de aquella época no podía debilitar la constancia de su luz interior⁴.

Cuando emigró a Jerusalén, Jonas vivió de la enseñanza y de la publicación a tiempo parcial. Al empezar la guerra se alistó inmediatamente en la Brigada Judía del ejército británico, evitando un puesto en los servicios de inteligencia militar para servir en el frente. Combatió durante cinco años —la campaña de Italia de 1953 resultó ser especialmente brutal— y en 1945, todavía con uniforme británico, tomó parte en la liberación de su Alemania natal, cumpliendo así el voto hecho hacía doce años de no regresar al suelo alemán sino como soldado de un ejército conquistador. Sólo a su vuelta a Jerusalén en 1945 recibió la terrible noticia de que su madre había sido asesinada en Auschwitz en 1942.

En 1948 vistió de nuevo un uniforme, esta vez asignado a una unidad de artillería durante la guerra de independencia israelí. Tras la desmovilización emigró a Canadá, donde pasó cinco años dando clase en las universidades McGill y Carleton antes de establecerse de manera permanente en Nueva York. Jonas siempre sostuvo que su experiencia de combate alteró de forma permanente sus opiniones filosóficas. Una de las lagunas perceptibles de su formación profesional en Alemania en la década de 1920 había sido la falta de atención al cuerpo y a la naturaleza. En los seminarios de Heidegger, por ejemplo, nunca se habló gran cosa de ninguno de estos temas. Para Jonas, por el contrario, el cuerpo y la naturaleza representaban aspectos esenciales de lo que significaba ser humano. Hambre y mortalidad —dos ejemplos fundamentales de nuestra deuda con el mundo natural— eran componentes

⁴ Jonas, «Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work», en *Mortality and Morality* (Evanston, Northwest University Press, 1996), 146.

irreducibles de la experiencia humana, al margen de toda la filosofía cartesiana que había tratado de minimizarlos o negarlos. Como explica Jonas en un brillante y conmovedor trabajo, «La ciencia como experiencia personal», la oportunidad de reflexionar sobre las dimensiones somáticas de la existencia humana

vino con [mis] años de soldado en la II Guerra Mundial, cuando me vi obligado a abandonar la investigación histórica por las cosas sobre las que se puede reflexionar sin libros ni bibliotecas, ya que están siempre a nuestra disposición. Tal vez el mero hecho del peligro físico, en el cual el sino del cuerpo se coloca en primer plano, contribuyó a facilitar este nuevo modo de pensar. Sea como fuere, en ese momento rechacé por completo los prejuicios idealistas de la tradición filosófica. Vi cómo su dualismo oculto, un legado de dos mil años, era refutado por el *organismo*, cuyos atributos existenciales compartimos con todos los seres vivos. Una apreciación ontológica del organismo cerraría el abismo que separa la conciencia de sí que posee el alma y el conocimiento de la física⁵.

De esta manera, Jonas se propuso ampliar los métodos del análisis existencial que había aprendido durante su aprendizaje con Heidegger en Marburgo. No por apreciar los aspectos del ser que compartimos con la vida no humana se degrada la humanidad; antes bien, aparece la perspectiva de una nueva armonía cósmica. En la filosofía de la naturaleza de Jonas vuelven a perfilarse las posibilidades de una relación de auténtica simbiosis entre hombre y naturaleza, reprimida durante siglos como consecuencia del dominio tecnológico de la naturaleza. Así, en medio de las agonías y privaciones de la batalla, Jonas había hecho buen uso de su formación como fenomenólogo. La esencial precariedad de la existencia humana le hizo ver clara nuestra irreductible proximidad existencial al resto de la naturaleza orgánica.

La producción filosófica de Jonas es modesta según los criterios convencionales. Tiene en su haber tres libros señeros y

⁵ Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (Gotinga, Vadenhoeck und Ruprecht, 1987), 20-21.

varios volúmenes de ensayos. No obstante, hay pocas dudas en cuanto a que fue uno de los cerebros filosóficos más originales e importantes del siglo xx. Tristemente, al parecer su filosofía nunca se impuso en Norteamérica. Aunque su obra fue ciertamente admirada y apreciada por los entendidos, nunca fue objeto de la amplia atención que verdaderamente merecía. El crítico literario alemán Walter Benjamin siempre temió que, si tuviese que emigrar a Estados Unidos, sería públicamente expuesto como «el último intelectual». Estaban sus ideas y su persona tan íntegramente ligadas a un contexto cultural europeo que estaban predestinadas a ser mal entendidas en una civilización en la que el *Geld* [dinero] tenía mucha más importancia que el *Geist* [espíritu].

Jonas, que hizo pocas concesiones a las tendencias intelectuales dominantes de su patria adoptiva, sufrió al parecer una suerte más o menos análoga a la que temía Benjamin. Las escuelas que reinaban en la filosofía americana —el positivismo lógico, el análisis lingüístico y el pragmatismo— tenían poca utilidad para los hábitos metafísicos, incurablemente europeos, que eran los puntales del planteamiento de aquél. Durante la mayor parte de su vida profesional, Jonas siguió preocupado por «eternas» cuestiones filosóficas —el lugar de la humanidad en el plan cosmológico de las cosas; qué sentido tenía Dios después de Auschwitz; la base ontológica de la ética— que la filosofía americana, con su cerril tendencia empírica, había condenado hacia mucho a la esfera de la irrelevancia intelectual. Estas inquietudes eran menospreciadas oficialmente como «pseudoproblemas». Resultaban ser refractarias a los formales y concienzudos métodos del análisis filosófico. Por lo tanto había que dejarlos a la fantasía de poetas, teólogos y *Luftmenschen* [«hombres de aire»].

Irónicamente, fue en su Alemania natal —la tierra de la que Jonas se vio obligado a escapar so pena de muerte en 1933— donde su legado intelectual fue valorado como merecía. Jonas escribió en alemán su obra filosófica más importante, *El principio de responsabilidad*. Publicada en 1979, cinco años antes de aparecer en inglés, esta impresionante meditación sobre las repercusiones éticas de la tecnología moderna lo catapultaron a la fama internacional. Hasta la fecha, sólo la edi-

ción alemana ha vendido la asombrosa cifra de 200.000 ejemplares: una cifra que es especialmente notable puesto que, de todos sus libros, es el más abstruso filosóficamente. Pero con esta profunda meditación sobre los desafíos morales sin precedentes que plantea la era de la fisión nuclear y la devastación medioambiental, los instintos filosóficos de Jonas resultaron ir por una vez en sintonía con el *Zeitgeist*. Se dedicaron a su obra congresos académicos. Los magnates de la industria alemana rivalizaron por aparecer junto a él en debates públicos. Las revistas alemanas de actualidades acudían ansiosamente a él para hacerle entrevistas y en busca de consejo. *El principio de responsabilidad (Der Prinzip Verantwortung)* se convirtió en una especie de santo y seña entre los Verdes alemanes y sus simpatizantes. Las alusiones a Jonas y a su obra se hicieron de rigor en cualquier debate o foro en el que se hablase de ética medioambiental. Se fundaron escuelas filosóficas para refutarlo. En 1987, a los ochenta y cuatro años, se le concedió el prestigioso Premio de la Paz de la Asociación de Libreros Alemanes. Ese mismo año recibió la Cruz por Servicios Distinguidos de la República Federal de Alemania. La mayor parte de este reconocimiento se produjo en la novena y última década de su vida. El 5 de febrero de 1993, a los ochenta y nueve años, Jonas murió en su casa de New Rochelle, Nueva York.

NIHILISMO Y GNOSIS

Jonas alcanzó la madurez intelectual en medio de la agitación y las incertidumbres de la breve República de Weimar. Los años veinte han quedado como una de las décadas definidoras del siglo XX, en parte por los profundos problemas de inestabilidad política y cultural que plantearon. En muchos aspectos representaron el apogeo del modernismo estético. Mientras estuvo en la provinciana Marburgo, Jonas tuvo escaso contacto con el espíritu modernista. Sin embargo, la desorientación y perplejidad intelectual que fueron sus rúbricas dejaron una profunda impronta en su pensamiento, tanto de manera subliminal como manifiesta.

El estudio inaugural de Jonas sobre la religión gnóstica, escrito bajo la tutela de Heidegger y Bultmann, era una empresa decididamente anticuarista⁶. El gnosticismo —del término griego que significa «conocimiento»— era una orientación religiosa propia del cristianismo primitivo. Como doctrina, la característica del gnosticismo es un dualismo radical entre Dios y el mundo. El gnosticismo empieza planteando una condición primordial para la integridad divina. Se perturba por tanto esta unidad originaria, explicando la aparición del mundo y de los poderes demoníacos que lo dominan. «El hombre» se convierte en un peón fundamental de este desfile escatológico, con el restablecimiento de la totalidad cosmológica dependiendo de su salvación. El abismo entre cielo e infierno posee una profundidad maniquea. Se alega que Dios es enteramente supramundano, incluso acósmico. Sólo purificándose de todos sus atributos mundanos —síntomas del purgatorio de la existencia terrenal— y asociándose exclusivamente con el transcendente *pneuma* [aliento] divino puede la humanidad alcanzar la salvación. La doctrina gnóstica ha de proporcionar el «conocimiento» secreto que conduce a la redención y al restablecimiento de la unidad cósmica. Así describe Jonas este proceso:

La constitución humana es comparable a una cebolla con muchas capas, según el modelo del propio cosmos pero invirtiendo el orden; el estrato más externo y de más arriba en el cosmos es el más interno en el hombre, y el más interno y de más abajo del orden cósmico, la tierra, es la vestimenta corporal exterior del hombre. Sólo el hombre más interno o neumático es el hombre verdadero, y no es de este mundo, lo mismo que su original en el orden total, la deidad, es externa al cosmos en su conjunto. En su estado no redimido, el espíritu, tan lejos de su origen e inmerso en cuerpo y alma, es inconsciente de sí mismo, está embotado, dormido o embriagado por el veneno del mundo; en suma, es ignorante. Su despertar y su liberación se realizan a través del conocimiento... La revelación, o «llamada», es ya parte de la salvación. La trae un mensajero de la Luz que penetra las barreras de las esferas,

⁶ Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Beacon, 1958).

burla a los arcontes, despierta al espíritu de su sueño terrenal y le lleva el conocimiento salvador del exterior⁷.

Jonas describió el dualismo gnóstico fundamental entre Dios y el mundo como derivado de unas condiciones socio-históricas concretas: «la experiencia inmanente de la desunión de hombre y mundo [que] refleja una condición humana de alienación»⁸. A comienzos de los años treinta, Jonas creyó haber descubierto un dualismo análogo, una paralela «condición humana de alienación» en la época moderna. Concluyó que el existencialismo expresaba el mismo marcado dualismo hombre-mundo, el mismo pronunciado sentimiento de alienación humana respecto del mundo. El darse cuenta de esto lo llevó a reconsiderar en su totalidad el enfoque de su indagación. Poco a poco fue abandonando sus intereses anticuaristas y su obra se orientó de manera permanente hacia el presente. En respuesta directa a la agónica catástrofe histórica de la que Jonas había sido testigo de primera mano —el surgimiento del nazismo, dos guerras mundiales y el Holocausto— se impuso una ingente tarea intelectual: descubrir los orígenes filosóficos de la crisis de la civilización occidental y con ello sugerir, aunque sea de manera experimental, una nueva y positiva orientación para la humanidad.

La clave del sagaz diagnóstico que hace Jonas de la época moderna y sus fracasos se halla en la idea del nihilismo. El nihilismo moderno era principalmente un producto de la ciencia moderna. La ciencia había tenido tanto éxito en cuestionar y desenmascarar toda variedad de superstición y fe infundada que, al final, dejó a los hombres y mujeres sin nada en que creer.

Para Jonas eran innegables los paralelismos entre la ciencia moderna y la visión del mundo del gnosticismo. Ambas épocas habían sufrido una radical crisis de significado que condujo a un profundo sentimiento de carencia de hogar. La existencia terrenal era totalmente despreciada o devaluada. Todo

⁷ Jonas, «Gnosticism», en *The Encyclopaedia of Philosophy* (Nueva York, MacMillan, 1967), 340.

⁸ *Ibid.*, 337.

lo que quedaba era la creencia de la humanidad —creencia que se inflaba a sí misma— en su propia subjetividad como clave para restablecer la inmanencia del significado. Sin embargo, esto contribuyó a una situación volátil que, paradójicamente, era capaz de animar un frenético voluntarismo cuando la humanidad intentó frenéticamente restablecer la perdida relación entre existencia y significado. En el caso del gnosticismo, unos sentimientos acósmicos, en alianza con los preceptos de la teología negativa, podían llevar fácilmente a una antinómica actitud de licencia desenfrenada: como la ley se aplicaba solamente a la esfera *profana* de la existencia terrenal, las transgresiones recibían una consideración positiva en tanto que podían indicar el camino a la redención. Como explica Jonas, «hay un deber positivo de realizar todo tipo de acción, de no dejar nada por hacer, ninguna posibilidad de libertad no realizada, a fin de dar a la naturaleza lo que se le debe y agitar sus poderes; sólo de este modo puede alcanzarse la liberación del ciclo de reencarnaciones»⁹. El mesianismo político surgió como respuesta al nihilismo con el fin de restablecer, utilizando medios seculares, la condición de integridad que se había perdido entre las laceraciones y divisiones de la sociedad moderna. El mesianismo político —comunismo, fascismo, variedades del nacionalismo integral— muestra también rasgos antinómicos en la medida en que sanciona medios no éticos para promover los fines de la salvación política.

LA CIENCIA Y LA CARENCIA EXISTENCIAL DE HOGAR

En «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», que apareció como parte de *El principio vida*, Jonas hacía remontar los orígenes del nihilismo hasta la revolución científica. Con arreglo a las cosmologías de la Antigüedad clásica y el cristianismo, aún no había abismo ontológico alguno que separara a la humanidad del mundo natural. Para los antiguos griegos,

⁹ *Ibíd.*, 340.

a quienes se negó la existencia de otra vida, la virtud estaba orientada primariamente hacia la realización terrenal. La religión griega, además, era naturalista y no dualista. Con el cristianismo empezó a aparecer una fisura entre la humanidad y el mundo. El yo superior de la humanidad era espiritual, y la tierra era un valle de lágrimas. Sin embargo, la naturaleza (caída) era también al fin y al cabo creación de Dios, y con la Segunda Venida se restablecería la unidad originaria entre humanidad y naturaleza.

Pero con el surgimiento de la ciencia moderna quedaron bruscamente suspendidas las posibilidades de reconciliar humanidad y naturaleza. La naturaleza se consideró primariamente a través del cristal de la razón instrumental: como un objeto que hay que dominar, explotar y manipular. En palabras de Francis Bacon, «la soberanía del hombre se halla oculta en el conocimiento... Ahora gobernamos la naturaleza en las opiniones, pero estamos sometidos a ella en la necesidad: mas si bien somos guiados por su invención, debemos dominarla por la acción»¹⁰. Y así empezó la cacería. Para la época de Descartes se habían extirpado las últimas trazas de atribución de un alma a la naturaleza, de toda posibilidad de mantener un lazo fraternal entre humanidad y naturaleza. Por el contrario, la naturaleza fue degradada al rango de *res extensa* o «sustancia extensa». El «hombre» por su parte, fue redefinido como *res cogitans* o «sustancia pensante». El abismo ontológico entre estos dos tipos de ser —uno de los rasgos distintivos del pensamiento moderno— se tornó esencialmente insalvable.

Hubo un exquisito momento de absurdo cuando se planteó la cuestión de cómo clasificar a los animales, que no parecían encajar bien en ninguna de las dos categorías. La solución de Descartes a este dilema sin solución fue afirmar que los animales eran «inanimados» y por tanto incluirlos en la *res extensa*. La insensatez de estos esquemas reduccionistas y dicotomías culminó en la Ilustración cuando el filósofo Julien De La Mettrie decidió que el mundo estaría mejor si se conside-

¹⁰ Bacon, *Novum Organum*, Barcelona, Folio, 2000.

raba también a los seres humanos en términos exclusivamente fisicistas. Las consecuencias de esta ingeniosa deducción se pusieron bien de manifiesto en el título de su obra *L'Homme machine* [El hombre máquina] de 1748. Entre los extremos de la mente y el mundo físico se había dejado fuera, inexplicablemente, un tercer término, la naturaleza orgánica.

En «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo» Jonas expresó la paradoja básica del legado cartesiano de la siguiente manera: «Aquello por lo que el hombre es superior a toda la naturaleza, su singular distinción, la mente, ya no tiene como consecuencia una mayor integración de su ser en la totalidad del ser, sino que por el contrario marca el insalvable abismo que hay entre él mismo y el resto de la existencia»¹¹. En este razonamiento se hacen inteligibles por primera vez las razones que subyacen a la «carencia existencial de hogar» de la humanidad. Una vez que el universo ha sido tan totalmente despojado de significado intrínseco —Galileo consideraba a la Luna poco más que una gran roca— los valores pierden su base ontológica fundamental y el aislado yo humano se enfrenta con la abrumadora perspectiva de tener que generar significado enteramente desde dentro de sí mismo, solipsísticamente. Según la cosmología de la Edad Media, todo ser creado es existencia y esencia y sólo Dios existe perfecta o esencialmente. Una vez eliminada la perfección del creador, seres humanos y mundo son catapultados a un flujo existencial ilimitado. Como observa Jonas:

El nihilismo moderno [es] infinitamente más radical y desesperado de lo que jamás pudiera ser el nihilismo gnóstico a pesar de todo su terror al mundo y su desafiante desprecio de sus leyes. Que a la naturaleza no le importe, de una manera o de otra, es el verdadero abismo. Que sólo al hombre le importe, enfrentándose en su finitud nada más que con la muerte, solo con su contingencia y la objetiva carencia de significado de sus significados sobresalientes, es una situación en verdad sin precedentes¹².

¹¹ Jonas, «Gnosticism, Existentialism, and Nihilism», en *The Phenomenon of Life*, 214.

¹² *Ibid.*, 233.

El golpe de gracia para nuestra concepción del mundo natural como intrínsecamente significativo se produjo con el darwinismo. Según la opinión tradicional, la naturaleza funcionaba teleológicamente. Por ello se interpretaba como un depósito de causas anteriores o fines que estaban destinados a llegar a buen término. Todas estas seguridades quedaron canceladas tras la teoría darwiniana de la evolución. Por el contrario, quedó claro que la trayectoria de la vida orgánica no se ajusta a ninguna pauta preconcebida. Los lemas de la concepción postdarwiniana de la naturaleza pasaron a ser azar, selección natural y diversidad. En un momento posterior, la durabilidad de la herencia quedó debilitada por la idea de la mutación como fuerza impulsora que está detrás del «progreso» evolutivo. Como afirma Jonas en *El principio vida*, «la teoría darwiniana de la evolución, con su combinación de variación aleatoria y selección natural, completó la tarea de sacar la teleología de la naturaleza. Habiéndose vuelto superflua hasta en la historia de la vida, la finalidad se retiró totalmente a la subjetividad». De esta manera, la doctrina de la evolución «completa la liquidación de unas esencias inmutables y por tanto significa la victoria final del nominalismo sobre el realismo, que tenía su último bastión en la idea de la especie natural»¹³.

Nietzsche observó en cierta ocasión que «desde Copérnico, el hombre ha estado rodando del centro al punto X»¹⁴. El darwinismo dio un nuevo y traumático golpe al narcisismo humano. La humanidad dejó de ser la corona de la creación. Por el contrario, desenmascarados sus indignos orígenes simiescos, quedó reducida, como todas las demás especies, al rango de accidente biológico.

EL IMPERATIVO DE LA VIDA

Desde los rincones del nihilismo moderno, Jonas empezó a reconstruir minuciosamente un programa filosófico capaz de suscitar cuestiones relativas a los fines últimos de la exis-

¹³ *Ibid.*, 44-5.

¹⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*.

tencia humana. Su empresa estaba pasada de moda, era incluso anacrónica en aspectos cruciales. Sin embargo, no por ello fueron menos notables las conclusiones a las que llegó. A diferencia de muchos contemporáneos suyos interesados por problemas similares, Jonas se negó a retroceder por detrás de los criterios empíricos que la ciencia moderna había establecido. Por el contrario, se propuso utilizarlos como base de una nueva filosofía de la naturaleza. No obstante, mientras que la física y la biología modernas habían llegado a la conclusión de que el universo y la vida en la tierra estaban esencialmente desprovistas de significado intrínseco, Jonas se impuso osadamente la tarea de establecer de nuevo la finalidad y el significado. Con este objeto, se propuso volver a establecer el hecho de que la vida orgánica, estando gobernada por propósitos y fines, posee significado, y que el lugar de la humanidad en el plan cosmológico de las cosas, visto en el contexto de la naturaleza intencional, está igualmente repleto de finalidad.

Sabemos que la vida está gobernada por determinadas necesidades y regularidades: los imperativos de la nutrición, la procreación y la mortalidad. Pero ¿qué sentido tiene decir que la vida —no sólo la vida humana sino la totalidad de la vida orgánica— tiene sentido intrínsecamente? Para Jonas, la vida tiene sentido porque de toda la vida orgánica se puede afirmar que muestra finalidades, tendencias, incluso —por rudimentaria que sea su forma— «subjetividad». En última instancia, Jonas llevaría este polémico argumento un poco más lejos al aseverar que toda vida manifiesta una inclinación hacia la libertad. Como observa en *El principio vida*, «es en las oscuras agitaciones de la sustancia orgánica primordial donde por primera vez se destaca un principio de libertad dentro de la vasta necesidad del universo físico, un principio extraño a soles, planetas y átomos»¹⁵. Con la aparición de la vida adquirió por primera vez significado la distinción existencial entre ser y no ser: perennemente amenazada por la posibilidad de su negación, la vida tiene que mantenerse tenazmente en el ser; tiene que emprender una serie de complejas e ingeniosas

¹⁵ Jonas, *The Phenomenon of Life*.

acciones de autoconservación para no sucumbir a su diabólica contraria, la muerte. De esta manera, el drama de la vida, suspendido momentáneamente entre el no ser y la negación, da inicio a la idea de la finalidad existencial de un modo enteramente ajeno a la esfera de la naturaleza inorgánica. Por ello aparecen por primera vez los conceptos de «interés» y «significado». Así lo expresa Jonas:

El no ser hizo su aparición en el mundo como alternativa contenida en el ser mismo; y por ello el ser mismo asume por primera vez un sentido categórico: intrínsecamente cualificado por la amenaza de su negativo, tuvo que afirmarse, y la existencia afirmó su existencia como *interés*. Hasta tal punto forma parte de la vida la posibilidad de no ser, que su mismo ser es esencialmente un cernerse sobre el abismo, un rodear su borde; así, el ser mismo ha pasado a ser una posibilidad constante en vez de un estado dado, que siempre hay que aferrar de nuevo en oposición a su contrario, siempre presente, el no ser, que inevitablemente lo envolverá al final¹⁶.

La «paradoja existencial» de la vida se puede resumir de la siguiente manera: el hecho de que la vida lleve dentro de sí su propia negación es lo que le proporciona el incentivo fundamental para la autoafirmación (la autoconservación). La inminente posibilidad de no ser —la esencial precariedad existencial de la vida— es lo que empuja a mantenerse en el ser.

A juicio de Jonas, entender la «unidad de la vida» nos permite superar los dualismos del pensamiento moderno —mente y cuerpo, sujeto y objeto, idealismo y materialismo— en la dirección de un naturalismo holístico. Lo lleva a cabo no degradando ni relativizando la singularidad de la humanidad sino sosteniendo que la naturaleza misma —como el hombre, aunque a una escala más humilde— deja ver huellas de subjetividad. Desde luego, este aserto es uno de los aspectos más polémicos de la filosofía de Jonas. Una de las claves de su argumento es una brillante si bien muy especulativa interpretación de las repercusiones teleológicas del «metabolismo».

¹⁶ *Ibíd.*, 4.

Jonas coincide con la ciencia moderna en que el metabolismo es algo que distingue la vida orgánica de la inorgánica. Sin embargo, considera esta afirmación llena de importancia metafísica. Para Jonas, el metabolismo sugiere una capacidad de autonomía existencial que distingue la vida orgánica del resto del mundo físico. La capacidad del organismo para la libertad —la expresión definidora de su «subjetividad»— radica en su independencia formal respecto del mundo material. En determinado momento, Jonas llega a decir que la aparición de la vida marca una «revolución ontológica en la historia de la materia»¹⁷. Mientras que la materia sigue siendo idéntica a sí misma, la vida es automediadora y autotransformadora. La independencia formal de la vida en contraste con la naturaleza inorgánica se manifiesta en la identidad interna del organismo por encima y más allá de todas las transformaciones metabólicas que pudiera experimentar.

Por esta capacidad de conservar sus identidades, Jonas atribuye una «personalidad» a las entidades de la naturaleza orgánica. El concepto de la vida que se perfila es cuasi hobbesiano: «Una identidad que a cada momento se reafirma, se realiza y desafía a las fuerzas igualadoras de la similitud física que la rodean está verdaderamente enfrentada con el resto de las cosas... El desafío de la personalidad califica todo [lo que está] más allá de las fronteras del organismo de extraño y en cierto modo de contrario: lo define como un «mundo» en el cual, por el cual y contra el cual está obligado a conservarse»¹⁸.

Jonas califica de «dialéctica» la libertad o personalidad de la naturaleza orgánica; la capacidad para el metabolismo es signo tanto de independencia como de necesidad biológica: y por tanto de dependencia, pues la vida no puede dejar de metabolizar sin dejar de ser. Jonas expresa sucintamente el problema: «su libertad misma es su peculiar necesidad»¹⁹.

¹⁷ Jonas, «Evolution of Freedom: On the Continuity Among Life-Forms», en *Mortality and Morality*, 66.

¹⁸ *Ibid.*, 68.

¹⁹ *Ibid.*

La reinterpretación metafísica del funcionamiento de la naturaleza orgánica discierne subjetividad, libertad y personalidad donde menos podríamos esperarlas. En la lucha de la vida por la autoconservación, en sus esfuerzos por mantener sus fronteras con el mundo inorgánico, Jonas ve anticipaciones de la «mente». A su juicio, hasta las formas inferiores de vida sensible anticipan la interioridad o espíritu, por leve que sea. Como explica Jonas, «ya llamemos a esta interiorización sentimiento, sensibilidad y respuesta al estímulo, apetito o impulso, en un cierto grado (aunque sea infinitesimal) de “conciencia” alberga el supremo interés del organismo con su propio ser y continuación en el ser... Con el primer albor de reflexión subjetiva, la “experiencia” más germinal de tacto, se forma una grieta, por así decirlo, en la opacidad del ser dividido, abriendo la dimensión de la *interioridad*»²⁰.

Las tesis especulativas como las formuladas por Jonas en referencia a la vida orgánica no se pueden probar ni refutar totalmente. Por el contrario, requieren que suspendamos nuestra actitud habitual, objetivadora, hacia la naturaleza — la actitud dominante en las ciencias naturales— y nos tomemos un tiempo para maravillarnos ante el milagro de la vida.

LA AMENAZA TECNOLÓGICA Y LA HEURÍSTICA DEL MIEDO

Cuando nació Jonas, en 1903, el coche de caballos todavía era un medio de transporte importante. Al final de su vida se había descubierto la fisión nuclear, el viaje en reactor se había convertido en rutina y los «paseos lunares» eran cosa corriente. Estaba en marcha un ambicioso estudio científico para descubrir y trazar el mapa de la composición genética humana en su totalidad. Las repercusiones éticas de esta empresa —el denominado Proyecto Genoma Humano—, las posibilidades al parecer ilimitadas que ofrecía a la ingeniería genética,

²⁰ *Ibíd.*, 69.

dieron que pensar a algunos. En la historia humana, el período que abarca desde la invención de las herramientas hasta el advenimiento de la tecnología moderna fue una eternidad. A la escala de la historia de la evolución, representó un abrir y cerrar de ojos.

En el transcurso del siglo xx, el equilibrio entre la humanidad y el mundo natural se ha alterado de manera radical y permanente, en buena medida debido a la inventiva tecnológica humana. Estos cambios han desencadenado una completa transformación de los parámetros de la experiencia humana. Su familiaridad y previsibilidad ya no se pueden presuponer, en vista de lo drástico del ritmo y el alcance del cambio científico. Como observó Georg Simmel en «La metrópolis y la vida mental», «el fundamento psicológico sobre el que se erige la individualidad [moderna] es la intensificación de la vida emocional debida a la rápida y continua modificación de los estímulos externos e internos: rápida superposición de imágenes cambiantes, marcadas diferencias dentro de algo que se aprehende en una rápida ojeada y lo inesperado de los estímulos violentos». Mientras que las formas de vida tradicionales hacían hincapié en la personalidad en su conjunto, la moderna división del trabajo va contra la totalidad. Por el contrario, el individuo es reducido a una «cantidad desdeñable»: «Una sola rueda contra la vasta y abrumadora organización de cosas y fuerzas que poco a poco le van quitando de las manos todo lo relacionado con el progreso, la espiritualidad y el valor»²¹.

En *El principio de responsabilidad* Jonas trató de hacer frente a las repercusiones morales de la inaudita capacidad tecnológica de la humanidad. Se cuenta que cuando apareció la obra Hannah Arendt exclamó: «¡Hans, éste es el libro en el que Dios estaba pensando cuando lo creó a usted!»²². A juicio de Jonas, tan formidables y poderosas han llegado a ser las tecnologías a disposición de la humanidad que han dejado obsole-

²¹ Simmel, «Metropolis and Mental Life», *The Sociology of Georg Simmel* (Nueva York, The Free Press, 1950), 409-410.

²² Cit. en Christian Zimmerli, «Prophet in dürftiger Zeit», *Focus*, 19 (10 de mayo de 1993), 82.

tos dos mil quinientos años de discurso ético. Hasta ahora, las intervenciones humanas en el mundo natural eran de alcance limitado y sus consecuencias eran fáciles de prever. Por esta razón, el equilibrio entre la humanidad y la naturaleza nunca estuvo en duda en lo fundamental. Nada de esto se puede garantizar en lo tocante al impacto de la tecnología moderna, que, contrariamente a todos los precedentes, ha alterado ya de forma permanente la biosfera de la tierra en muchos aspectos y continuará haciéndolo de una manera cuyas consecuencias aún faltan determinar del todo.

La arrolladora velocidad del cambio tecnológico no sólo afecta al intercambio entre humanidad y naturaleza; precipita un brote de duda existencial, una crisis en la manera en que se entienden a sí mismos los seres humanos. Irónicamente, este mayor dominio que tiene la humanidad de la naturaleza exterior la ha dejado muchas veces con un sentimiento de ser más vulnerable, de estar más expuesta a efectos secundarios y riesgos no previstos. ¿Quién está controlando el proceso? ¿Quién está dictando la velocidad del cambio tecnológico? Nadie lo sabe con certeza. El ingenio humano ha engendrado un mecanismo gigantesco y nadie puede decir cuáles podrían ser sus consecuencias últimas. Como dice Jonas, «eclipsando en prestigio y privando de recursos a cualquier otra cosa que pertenezca a la plenitud del hombre, la expansión de su poder va acompañada de una contracción de concepción de sí mismo y de su ser»²³.

Los enfoques tradicionales de la ética —la «frónesis» de Aristóteles, el «imperativo categórico» de Kant— se ocupaban de una actuación humana que entraba dentro de unos parámetros bien definidos y familiares. Estas doctrinas se basaban en regularidades históricas y biológicas aparentemente inmutables. Sin embargo, en la situación, radicalmente distinta, inaugurada por la tecnología moderna, las prescripciones éticas que están meramente orientadas hacia «el bien» (Aristóteles) o que se contentan con tratar a las personas como «fines en sí mismas» (Kant), muy bien pudieran resultar indefensas

²³ Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 9.

ante el escenario de la catástrofe ecológica. En tales condiciones, argumenta Jonas, se ha convertido en un imperativo ético la nueva valoración fundamental de la relación de la humanidad con el mundo natural.

Uno de los rasgos que hacen atractivo el enfoque de Jonas a la ética medioambiental y que lo distingue de diversos y tendenciosos ecofundamentalismos es que su estrategia es al mismo tiempo racionalista y antropocéntrica. Según Jonas, hay que aproximarse a la naturaleza con un grado de tolerancia ética no porque la tierra represente algo sagrado (como dirían los partidarios de la hipótesis de Gaia) ni porque todas las especies vivas tengan el mismo valor; antes bien, es nuestro deber actuar responsablemente para con la naturaleza porque es la supervivencia de la humanidad misma lo que está en juego. En este aspecto, Jonas está en deuda con la tradición occidental, contrariamente a la moda. No duda de que los humanos sean los seres más nobles que ha producido el proceso evolutivo. Reconoce de buen grado que la filosofía de la naturaleza esbozada en *El principio vida* es antropocéntrica, en la medida en que atribuye propósitos humanos (mente, subjetividad y libertad) a la vida orgánica subhumana. Por último, no hay nada ni remotamente antiintelectual en el enfoque de Jonas. No pretende explicar la amenaza ecológica actual afirmando, por ejemplo, que la culpa sea de un exceso de razón humana. Por supuesto, la unilateralidad de la racionalidad humana —las tendencias instrumentales— desempeña un importante papel en su exposición. Pero Jonas cree firmemente que sólo la mano que ha infligido la herida —en el caso que nos ocupa, el propio ingenio humano— puede curar el mal.

En sintonía con esta orientación reconocidamente antropocéntrica, Jonas define el «imperativo de responsabilidad» de la siguiente manera: «Actúa de tal modo que los efectos de tu actuación sean compatibles con la permanencia de una genuina vida humana». Expresado en forma negativa dice: «Actúa de tal modo que los efectos de tu actuación no destruyan la posibilidad futura de esa vida.» Así formulado, el imperativo de responsabilidad trata de responder al hecho de que, para la ética tradicional siempre ha estado estrictamente limitado. Nunca antes se ha visto obligada la teoría ética a enfren-

tarse con la perspectiva de que la tecnología pudiera poner a la vida en peligro.

Uno de los rasgos polémicos del intento de Jonas de ofrecer una ética apropiada para la era de la tecnología moderna es que sus esfuerzos hacen caso omiso del mandato filosófico que advierte que no se derive el «debería» del «es», el adagio de que los juicios de valor no se pueden basar en aseveraciones de hecho. La distinción «hecho/valor» indica que el que las cosas existan de una determinada manera no significa que fuera así como *tenían que* ser ni que necesariamente hayan de seguir siendo así. Por el contrario, el «debería» y el «derecho» son dominio de la razón humana, no constantes inscritas en las leyes de la naturaleza.

Parte de la razón por la que Jonas se siente obligado a transgredir este sagrado precepto filosófico tiene que ver con el gravísimo carácter de la crisis actual: cuando el sino de la propia vida está pendiente de un hilo, los fundamentos morales deben ser convincentes e indiscutibles, aun cuando ello suponga basarlos ontológicamente en el Ser como tal. Así, al referirse a la «vida» como valor intrínseco y afirmar que tenemos el deber de garantizar su viabilidad futura, Jonas se apoya implícitamente en la metafísica de la naturaleza que esbozaba en *El principio vida*. La conservación de la vida no es sólo algo que nos debemos a nosotros mismos en tanto que humanos. Es un imperativo que nos incumbe como parte de una totalidad viviente mayor por la que nosotros, al ser la creación más poderosa de la naturaleza, tenemos especial responsabilidad.

Al tratar de fundar la ética en la vida, Jonas trata de proporcionar una moral con una base objetiva, en contraste con el carácter meramente subjetivo, y por tanto no vinculante, de la mayoría de los sistemas éticos modernos. Jonas resume succinctamente la cuestión de esta manera: «El Ser, en el testimonio que da de sí mismo, nos informa no sólo de lo que es sino también de lo que le debemos»²⁴. Si el Ser fuese despojado de la riqueza y variedad propias de la vida orgánica, se tomaría

²⁴ Jonas, *Mortality and Morality*, 101.

mudo y sin rostro, desprovisto de finalidad ontológicamente empobrecido hasta el extremo. Como el Heidegger tardío, Jonas creía que el «recuerdo del Ser» debería constituir un acicate para el mejoramiento ético de la humanidad aquí y ahora. Como concluye Jonas, «sólo desde la objetividad del valor podría derivarse un “debería ser” objetivo en sí mismo, y por lo tanto para nosotros una *obligación* vinculante de proteger al Ser, esto es, una responsabilidad hacia él»²⁵.

Las urgentes demandas del momento histórico contemporáneo indican la necesidad de lo que Jonas denomina una «heurística del miedo». Dado que las hipertrofiadas capacidades tecnológicas de la humanidad han puesto el futuro de la vida en semejante peligro, es preciso reducir el umbral de la experimentación o de la aceptación de riesgos a un mínimo absoluto, sostiene. Motivada por el sentimiento de una catástrofe inminente, la «heurística del miedo» sugiere que nuestras intervenciones tecnológicas se atemperen y sean guiadas por una «futurología comparativa» que haga hincapié en unos escenarios que contemplen el peor de los casos. Siendo de tanta magnitud lo que está en juego, actuar de otro modo que con la máxima circunspección y vigilancia sería sucumbir a las tentaciones de la irresponsabilidad. Equivaldría a coquetear con la autoaniquilación colectiva, una opción que, teniendo en cuenta la santidad de la vida, no es éticamente permisible. Según Jonas, en consecuencia, necesitamos «la *amenaza* a la imagen del hombre para obtener la certeza de su verdadera imagen rehuyendo esas amenazas»²⁶. Con demasiada frecuencia existen riesgos medioambientales a largo plazo —cuya realidad queda a menudo dentro de la conjetura— a tanta distancia temporal del presente que es muy difícil incluirlos en el horizonte de nuestro ámbito ético a corto plazo. Se precisa una heurística del miedo, argumenta Jonas, como urgente recordatorio del carácter sin precedentes de nuestra nueva capacidad tecnológica.

Pero también está en juego el valor de uso de este concepto como crucial indagación en el funcionamiento de la psico-

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 26-27.

logía humana. De acuerdo con Jonas, una vez más coincidiendo con Hobbes, es un hecho empírico que el miedo motiva muchas veces más fácilmente a los seres humanos que la apreciación del bien. «Es así como estamos hechos —afirma—: la percepción del *malum* nos resulta infinitamente más fácil que la percepción del *bonum*; es más directa, más convincente, menos dada a diferencias de opinión o de gusto... Un mal nos impone su percepción con su simple presencia, mientras que lo benéfico puede estar discretamente presente y seguir sin ser percibido, a menos que reflexionemos sobre ello»²⁷. Desarrollar una actitud de «apertura» existencial hacia las posibilidades de este *malum* es por lo tanto una de las obligaciones primordiales de la ética de la responsabilidad por la que opta Jonas.

LOS PELIGROS DE LA TUTELA POLÍTICA

Aunque el dinamismo y alcance de la visión metafísica de Jonas son innegablemente poderosos, dicha visión, como todas las pretensiones de poseer conocimiento, no está precisamente por encima de la crítica. La estrategia de su filosofía de la vida, que, con una actitud vitalista, insiste en atribuir «mente» y «subjektividad» a todas las manifestaciones de la vida orgánica hasta el nivel celular, entraña riesgos intelectuales y éticos. Al humanizar la naturaleza y naturalizar la humanidad, lo que hacemos es despojar a ésta de sus capacidades específicamente humanas. ¿Tiene sentido hablar de la «libertad» de la vida orgánica molecular cuando, como señala el propio Jonas, esa libertad, en forma de metabolismo, está regida por una necesidad absoluta? Lo cierto es que los organismos no tienen elección: tienen que metabolizar o morir. Al metabolizar obtienen un grado de independencia formal en comparación con la materia muerta de la naturaleza inorgánica, pero ¿tiene sentido hacer equivalente a la «libertad» esa limitada independencia? En virtud de estas comparaciones, ¿no nos arriesgamos a conformarnos con una definición grave-

²⁷ *Ibid.*, 27.

mente truncada de libertad? Históricamente considerada, la libertad connota un logro duramente conseguido, una condición que es resultado de la lucha y el valor. Sugerir afinidades entre libertad y metabolismo supone que nos contentemos con una idea subhumana de lo que conlleva la libertad.

Otro peligro que supone la insistencia de Jonas en la vida como valor absoluto es que nuestra concepción del bien humano se devalúa. En vez de poner altas nuestra miras y apuntar a una idea del bien en la cual se aliente a los individuos a prosperar —en la que se les permita realizar sus capacidades— el vitalismo metafísico de Jonas tiende a privilegiar la «mera vida» o la supervivencia por encima de la «vida buena». Si concedemos prioridad normativa a los aspectos de la vida que tenemos en común con el resto de la naturaleza orgánica, se ven afectados los que son peculiarmente *humanos*: excelencia cultural, amistad, lazos comunales productivos; en suma, todas las características de la vida humana que nos *separan* del mundo animal. Se este modo, el precio que pagamos por reintegrar a la humanidad al mundo natural es una disminución de lo específicamente humano.

Muchas de las dificultades mencionadas cristalizan en los aspectos del pensamiento de Jonas que se podrían calificar de hobbesianos. Como sucede con el autor de *Leviatán*, la concepción de Jonas de la vida humana se basa en una antropología metafísica pesimista. Tanto para Hobbes como para Jonas, el estado de naturaleza es cualquier cosa menos benévolo. Hobbes describe la relación humana como *bellum omnium contra omnes*— una guerra de todos contra todos— en la cual la vida es «violenta, miserable, fea, brutal y corta». Las motivaciones que empujan a los individuos a abandonar este estado y establecer un pacto social son todo menos nobles o elevadas. Por el contrario, el principal incentivo para formar la sociedad es el *miedo*: el miedo a una muerte violenta. La proximidad de Jonas a Hobbes (por no mencionar a Darwin) queda clara en su descripción de la vida como, en lo esencial, una lucha por la supervivencia. Al tomar la naturaleza y la biología como puntos de partida normativos en lugar de, por ejemplo, la vida en la sociedad, Jonas se ve abocado a prever lo peor para la humanidad en lugar de esperar lo mejor.

El elemento de resignación implícito en la visión metafísica de Jonas no puede dejar de afectar a su planteamiento ético. Por ejemplo, en *El principio de responsabilidad* sostiene Jonas que la relación entre padres e hijos es el arquetipo o ejemplo primero de responsabilidad humana. Para Jonas, como se recordará, las demandas éticas imperiosas no pueden estar sujetas a una arbitraria preferencia subjetiva. Por el contrario, para ser totalmente convincentes tienen que estar enraizadas en la naturaleza de las cosas o en el «Ser». Ésta es una de las razones por las que la relación entre padres e hijos le parezca el caso paradigmático de responsabilidad. Es en principio algo que casi todos los seres humanos han experimentado como padres o como hijos. A juicio de Jonas, la fundamental intensidad de este vínculo, aunque pueda haber casos concretos que no le hagan honor, es tan indudable que la considera individual. Como observa Jonas: «Cuando se pide un solo ejemplo donde haya coincidencia de “debería” y “es”, podemos señalar la imagen más conocida que hay: el recién nacido, cuya mera respiración dirige un “debería” al mundo que lo rodea, a saber, que cuide de él»²⁸.

Pero sobre el análisis de Jonas se ciernen los problemas que acarrea el tratar de establecer los valores sobre una base real. No es el que haya muchas excepciones históricas y empíricas al vínculo entre padres e hijos lo que debilita su verosimilitud (y por tanto su universalidad) como modelo. Por el contrario, los problemas tienen que ver con la imposibilidad de generalizar el modelo mismo. La propia singularidad de la relación entre padres e hijos interfiere con la posibilidad de trasladarla a escenarios extrafamiliares. Su naturaleza exclusiva pone graves obstáculos a su extensión a otras relaciones humanas y para qué decir a la humanidad en general. Se podría fácilmente volverle las tornas a Jonas y reconocer que sería *imposible* sentir hacia el prójimo en tanto que extraño un grado de vinculación comparable al que los padres sienten que tienen con sus hijos. Pero es tal vez más productivo admitir el hecho de que el lazo social resultará inevitablemente ser más débil que

²⁸ *Ibid.*, 131.

los lazos familiares y de ahí pasar a construir una teoría de la solidaridad humana.

Cuando Jonas extiende los resultados de sus reflexiones éticas a la esfera de la política, las conclusiones son similarmente defectuosas. Una vez más, al poner el lazo padres-hijos como modelo de la responsabilidad humana sostiene que se puede percibir un análogo imperativo ético en el deber del hombre de estado de cuidar de sus ciudadanos. Son patentes las repercusiones paternalistas, antidemocráticas, de este enfoque. La idea de los ciudadanos como personas políticamente «a cargo» del hombre de estado y cuyo bienestar debe cultivar éste se deduce lógicamente de la pesimista concepción de Jonas de la naturaleza humana. Está además cortada por el mismo patrón que las teorías premodernas de la tutela política, cuyo *locus classicus* [pasaje estándar] es la noción del filósofo-rey de Platón. Según esta teoría, dado que la mayoría de los hombres y mujeres son incapaces de llevar una vida de virtud, la segunda mejor opción sería que siguieran las directrices de una élite sapiente que conozca el bien y sea capaz de instruir a sus inferiores intelectuales en consonancia. Como observa Jonas:

Hay también un elemento natural en el *officium* [cargo], creado artificialmente, del hombre de estado, cuando éste —apartándose de la igualdad de hermanos y ciudadanos— asume por todos ellos un papel que es similar al del progenitor en sus responsabilidades... El «hombre de estado», en el pleno sentido de la expresión, tiene, para el tiempo que dure su cargo o su poder, la responsabilidad por la vida total de la comunidad... Dicha responsabilidad se extiende desde la existencia física hasta los más altos intereses, desde la seguridad hasta la abundancia de vida, desde el buen comportamiento hasta la felicidad²⁹.

LAS VENTAJAS DE LA TIRANÍA

Las profecías de Jonas sobre una inminente catástrofe ecológica carecen de fundamento empírico. Es llamativo que no tenga en cuenta ninguno de los debates científicos relevantes

²⁹ *Ibid.*, 104 y ss.

sobre la extensión y gravedad de la devastación medioambiental. Por el contrario, su descripción tiene un carácter de *deducción trascendental*; sus hallazgos simplemente se dan por sentados sin demostración ni defensa. Como ocurre con su mentor, Heidegger —cuyo nombre, curiosamente, no aparece por ninguna parte en *El principio de responsabilidad*— la exposición de Jonas de la tecnología moderna y sus efectos parte de una base apriorística. La devastación del planeta es, por decirlo así, *inherente al concepto mismo de tecnología*. Hay poco espacio para la ambigüedad, para el matizado examen de posturas alternativas. El tono de su texto sigue siendo apocalíptico. Desde un punto de vista performativo, esos postulados categóricos exigen la aquiescencia en vez de fomentar el diálogo y el debate.

De manera similar, el recurso de Jonas al vitalismo (o, por usar el término alemán del arte, *Lebensphilosophie* [filosofía de la vida]) plantea una serie de inquietantes cuestiones. Como en el caso de Heidegger, suscita preocupaciones sobre un fundamento existencial de la ética: basar la ética en cómo son las cosas —en el Ser— en vez de en principios. En el caso de Jonas, los fundamentos de la ética son reconocidamente naturalistas, incluso cuasi darwinianos. Como observa en *El principio de responsabilidad*, «invadir otras vida es *eo ipso* [por sí mismo] algo que viene dado con la pertenencia al reino de la vida... Dicho de manera sencilla, *comer y ser comido es el principio de la existencia*»³⁰. Por supuesto, Jonas pretende en última instancia utilizar a Darwin contra Darwin: su ética emplea un punto de partida darwiniano contra el darwinismo social («la supervivencia de los más aptos») y en favor de una santificación vitalista de la «vida» como supremo bien.

Pero en la *Geistesgeschichte* alemana el vitalismo tiene un ambiguo legado. Históricamente se ha utilizado como arma intelectual en la lucha contra la idea (occidental) de «razón». El vitalismo tuvo su origen como un desafío a la biología científica de Darwin. Oponiéndose a las repercusiones mecanicistas de la doctrina de la selección natural, el vitalismo afirma-

³⁰ *Ibid.*, 137; cursivas mías.

ba que la vida no se podía explicar en términos exclusivamente causales. Tomando una página de la filosofía goethiana de la naturaleza, prefería considerar la vida orgánica dotada de alma. En un momento posterior la «vida» tuvo una connotación de «inmediatez experimental» supuestamente superior a las cavilaciones del intelecto, más abstractas. En el contexto alemán es inconfundible el empuje de este punto de vista. Como ha analizado Herbert Schnädelbach, «si la historia posterior de la filosofía de la vida se conoce tan poco... es principalmente porque lleva el estigma del irracionalismo y de ser precursora del fascismo. Es ciertamente innegable que el “realismo heroico” de Bäumler, Krieck y Rosenberg, que fue considerado filosofía oficial del nacionalsocialismo, se “inspirara” en las tradiciones de la filosofía de la vida según Nietzsche y sobre todo en Oswald Spengler»³¹. Las afinidades subterráneas de la actitud de Jonas con la «ideología alemana» en su fase vitalista son en efecto inquietantes.

La cuestiones y dudas que surgen en relación con la orientación epistemológica de Jonas, decididamente antimoderna, se ponen de relieve al examinar sus explícitas recomendaciones políticas. La segunda mitad de *El principio de responsabilidad* consiste en un diálogo con las tradiciones del marxismo y del socialismo de estado. Extrañamente, en la bibliografía sobre su obra, esta dimensión de su estudio se ha descuidado totalmente. En los capítulos «políticos» de *El principio de responsabilidad* Jonas adopta en cuanto a la «decadencia de Occidente» una actitud que difiere sólo en grado de la propugnada por Spengler y Heidegger. Como los revolucionarios nacionales de Alemania, Jonas asume que la democracia liberal carece de futuro. Cultural e históricamente, sigue estando inextricablemente unida a las revoluciones científica e industrial. El liberalismo es por tanto inseparable de la era de la tecnología y de la «devastación planetaria» que ha causado. En

³¹ Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany: 1831-1933* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), 140. [*Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Madrid, Cátedra, 1991.] Para un caso extremo de correlación de vitalismo y fascismo, ver Georg Lukács, *The Destruction of Reason* (Londres, Merlin, 1982), *passim*.

consecuencia, para Jonas, la búsqueda de una alternativa a la democracia liberal se convirtió en un imperativo político correlativo a su búsqueda de una renovación ética contemporánea.

Es fácil ver cómo en un contexto político norteamericano las reflexiones de Jonas sobre las virtudes de la planificación económica serían como predicar en el desierto. Sin embargo, en la Alemania de la década de 1970 actuaba una constelación política totalmente distinta. Los socialdemócratas, que aún no habían renunciado a la planificación por el mercado, estaban en el poder. La *Ostpolitik* —la política de aproximación a la República Democrática Alemana y conciliación con ella— estaba todavía en boga. Ello explica que, desde un punto de vista alemán, *El principio de responsabilidad* adquiriera una inmediata y transcendental importancia política. Además, la implícita crítica de Jonas del antropocentrismo —su denigración de la preeminencia de la humanidad en la jerarquía natural— halló gran resonancia en el movimiento pacifista alemán. Así, su afirmación de que «la naturaleza no podría haber corrido un peligro mayor que el de producir al hombre» podría haber servido como credo al ala fundamentalista del movimiento³².

La «situación de emergencia» precipitada por la crisis medioambiental mundial determina el horizonte del pensamiento político de Jonas. La crisis ha llegado tan lejos, sostiene Jonas, que influye necesariamente en todos los aspectos de la toma de decisiones colectiva humana. En vista de la inminente catástrofe ecológica, las cuestiones sobre la «vida buena» o la «vida mejor» se han tornado irrelevantes: «En el peligro total del Ahora histórico mundial nos vemos forzados a retroceder desde la *cuestión* siempre abierta de *qué* debería ser el hombre... al primer *mandamiento* que siempre subyace tácitamente a ella: *que sea*.» La nota autoritaria que late en las prescripciones políticas de Jonas tiene claro eco en su aseveración de que «sólo un máximo de disciplina social políticamente impuesta

³² Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 138. Para un buen examen de la política del Partido Verde, ver A. Markovits y P. Gorski, *The German Left: Red, Green, and Beyond* (Nueva York, Oxford University Press), 117.

puede garantizar la subordinación de la ventaja presente a las exigencias a largo plazo del futuro»³³.

A juicio de Jonas es un hecho establecido la idea de que el *capitalismo* contemporáneo es incapaz de reformarse. Las transformaciones de después de la guerra en la dirección del «estado del bienestar social» —«el capitalismo con rostro humano»— no le impresionan³⁴. Semejantes paliativos están al servicio de la estabilización del sistema y de este modo ayudan a perpetuar unas condiciones que requieren una modificación más fundamental y radical. Por el contrario, el socialismo de estado ha reivindicado históricamente la superación de la «anarquía de la producción» característica del capitalismo y Jonas considera que se trata de una opción que merece la pena explorar:

Solamente el programa marxista, que integra la ingenua idea baconiana de dominar la naturaleza con la de reformar la sociedad y espera que surja de ello el hombre definitivo, puede ser considerada seriamente hoy como fuente de una ética que dirija la acción principalmente hacia el futuro y por tanto imponga normas al presente. Se puede decir que se propone someter los frutos de la revolución baconiana a la norma de los mejores intereses del hombre y con ello redimir la promesa original de una elevada humanidad... A una economía regida por el motivo del beneficio, el socialismo puede oponer la promesa de una mayor racionalidad en la administración de la herencia baconiana³⁵.

La esencia de la filosofía política de Jonas está contenida en una sección de *El principio de responsabilidad* que lleva el título de mal augurio «La ventaja del poder gubernamental total». Su deuda con los prejuicios antidemocráticos de la doctrina platónica del filósofo-rey —prejuicios que también sedujeron a Heidegger a comienzos de los años treinta— es palpable.

³³ *Ibid.*, 139, 142; cursiva mía.

³⁴ Para una impresionante descripción de estos cambios, ver Donald Sassoon, *One-Hundred Years of Socialism: The Western European Left in the Twentieth Century* (Nueva York, New Press, 1997).

³⁵ Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 143, 145.

Jonas elogia abiertamente las ventajas de la autocracia, por ejemplo, el hecho de que «las decisiones desde arriba, que se pueden tomar sin previa conformidad desde abajo, no encuentran resistencia alguna... en el organismo social». De esta manera, el poder gubernamental total puede burlar los bajos instintos de *hoi polloi* [los muchos], que son, según parece, incapaces de las virtudes de la *sofrosine* o autolimitación. Jonas reconoce que estas opiniones políticas sancionan las «ventajas gubernamentales de... la tiranía», si bien una «tiranía bien intencionada, bien informada, imbuida de las ideas correctas». Pero, dadas las proporciones de la inminente catástrofe mundial, cree que se ha vuelto inevitable una derogación de las libertades democráticas³⁶.

Puesto que el advenimiento de la autocracia es inevitable, lo único que queda por resolver es si sería preferible una dictadura de «derechas» o de «izquierdas». Según Jonas, la dictadura de izquierdas gana por la mano: «en técnicas de poder [la tiranía comunista] se muestra superior, para nuestros incómodos propósitos, a las capacidades del conjunto capitalista-liberal-democrático.» Una de las claras ventajas del comunismo es el grado de compromiso moral que exige (que, convenientemente, hace innecesario un compromiso impuesto desde el gobierno, o «terror»), así como los rasgos ascéticos de la «disciplina socialista», preferibles al administrado hedonismo de la sociedad capitalista de consumo. Como observa Jonas: «Ahora bien, una gran baza del marxismo es el enérgico “moralismo” con el que impregna la sociedad formada y gobernada por él... Vivir “para la totalidad” y por ella “prescindir” es un credo de moral pública»³⁷.

Por otro lado, uno de los primeros inconvenientes del credo comunista es su utopismo, una ética que, en opinión de

³⁶ *Ibid.*, 146-147.

³⁷ *Ibid.*, 147. Ver Erik Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas* (Tubinga, Francke Verlag, 1996), 355: «Para Jonas la ideología del marxismo, como consecuencia de sus principios teóricos, sería más capaz de satisfacer las demandas de una ética de la responsabilidad que un sistema liberal con una economía de mercado y democracia: una economía de las necesidades reemplazaría a la economía del provecho, una burocracia racional y centralmente organizada reemplazaría a la libre empresa, orientada al beneficio.»

Jonas, existe en simbiótica proximidad a las aspiraciones fáusticas de las revoluciones industriales y científicas. Así, aunque a corto plazo los rasgos ascéticos de la disciplina socialista representan una clara ventaja, en última instancia corren el peligro de suscitar demasiadas expectativas sociales; al fin y al cabo, las renunciaciones del socialismo tienen que ser un prelude temporal del advenimiento de una sociedad sin clases. Para desactivar esta potencial fuente de conflictos, Jonas se basa en otro discutido legado platónico, la «noble mentira» del Libro III de la *República*. Con el fin de garantizar que los ciudadanos del estado ideal soporten pasivamente sus imposiciones y desigualdades, los guardianes de Platón suministran el «mito de los metales». La difusión de mentiras se justifica por la conservación de una gran verdad.

Jonas insinúa que tal vez fuese un análogo recurso al engaño para el éxito de su propio constructo político autoritario (dicho sea de paso, él repara en la ironía del hecho de que, mientras que hasta ahora el marxismo se basó en el desenmascaramiento de la «falsa conciencia», tal como él lo presenta se convertiría en el *suministrador* de falsa conciencia en aras de lo *verdadero*). En concreto, los guardianes de la dictadura ecológica de Jonas quizá tengan que ocultar el hecho de que, teniendo en cuenta los actuales límites medioambientales, las renunciaciones exigidas a sus súbditos sean de carácter permanente y no transitorio. De este modo, la utopía en cuyo nombre se exige el sacrificio no llegará nunca. «No me aterra la idea [del engaño político institucionalizado]», admite Jonas. «Acaso este peligroso juego de engaño de las masas (la “noble mentira” de Platón) es todo lo que la política, finalmente, tiene que ofrecer: dar efecto al principio del miedo bajo la máscara del principio de esperanza... En circunstancias especiales, *puede que la opinión útil sea la falsa*, lo cual quiere decir que si la verdad es demasiado dura para soportarla, entonces tiene que cumplir su cometido la buena mentira»³⁸.

Que la fascinación de Jonas por las seducciones de la autocracia política fue más que un capricho pasajero lo documen-

³⁸ *Ibíd.*, 149, 151.

ta una entrevista que concedió a la revista alemana *Der Spiegel* hacia el fin de su vida. Tratando de refutar algunos pronósticos optimistas acerca del triunfo del liberalismo tras el hundimiento del comunismo, reafirma con energía el desesperanzado diagnóstico de la época formulado en *El principio de responsabilidad*. Si acaso, la perspectiva catastrófica desarrollada en su obra maestra de 1979 es todavía más relevante, sostiene Jonas. Teme «el trágico derrumbamiento de la civilización superior tal como la conocemos, su decadencia a un nuevo estadio de primitivismo... pobreza masiva, muerte masiva y asesinato en masa, la pérdida de todos los tesoros que el espíritu ha producido más allá de la explotación de la naturaleza»³⁹. Para contrarrestar políticamente esas tendencias, Jonas se embarca en un experimento del pensamiento análogo al que acometió en *El principio de responsabilidad*: contempla la idea de un «gobierno mundial», «una dictadura de los salvadores de la humanidad». De la misma manera, considera que un recorte de la libertad individual es una requerimiento «evidente por sí mismo» de la difícil situación ecológica actual. Su veredicto es impulsado por la sospecha de que la democracia tal como funciona ahora, con su orientación estrecha de miras hacia consecuencias a corto plazo, es una «forma de gobierno inadecuada»⁴⁰.

En última instancia, Jonas reconoce que también hay que rechazar el enfoque del socialismo de estado. En el análisis final, el marxismo sigue estando abiertamente entusiasmado con la ética del productivismo moderno. Su orientación prometeica y su *telos* [finalidad] utópico hacen pensar que los intereses de la naturaleza saldrían poco mejor parados en la jurisdicción marxista que en el capitalismo. El propio Marx nunca ocultó que consideraba el comunismo como una consumación del sistema industrial moderno. Con toda probabilidad, en un régimen marxista lo que haría la explotación de la naturaleza sería proliferar en proporción geométrica. Y, por supuesto, tampoco inspira confianza el historial de los estados socialistas «realmente existentes». Jonas culpa a estos estados de

³⁹ Jonas, «Dem bösen Ende näher», *Der Spiegel*, 20 (1992), 95.

⁴⁰ *Ibid.*, 99, 101.

cultivar una especie de rapaz «egoísmo estatal», mediante el cual unas poco realistas cuotas de producción estatal son reemplazadas por la motivación capitalista del beneficio.

No obstante, la disposición de Jonas de considerar con seriedad los méritos de la autocracia política resulta desconcertante, al igual que la celeridad con la que está dispuesto a descartar las virtudes del liberalismo político. En la mencionada entrevista en *Der Spiegel* se embarca en otro experimento mental con aires de pesadilla. ¿Podría ser —sugiere con pesimismo— que la modernidad en su conjunto fuera un camino equivocado? «¿Fue tal vez la modernidad un error que hay que rectificar? ¿Es correcto este camino, la combinación del progreso científico-técnico con el aumento de la libertad individual? ¿Fue la edad moderna en algunos aspectos un camino equivocado que ya no hay que seguir?»⁴¹. En su manera de hacer preguntas, que predetermina habilidosamente los parámetros de la posible respuesta, se capta la reaparición de una desconsolada sensibilidad spengleriana muy extendida en Alemania en la década de 1920 tanto a la izquierda como a la derecha del espectro político.

LA TEOLOGÍA POSTERIOR AL HOLOCAUSTO

Las aportaciones de Jonas a la teología posterior al Holocausto figuran entre sus textos más importantes; sin embargo representan el aspecto de su obra probablemente menos conocido y comprendido. Por razones obvias, el Holocausto plantea graves problemas al pensamiento religioso judío. Según los textos clásicos de la teología judía, el Dios del Antiguo Testamento es perfecto y omnipotente, creador y redentor. Como legislador del pueblo de Israel, es un Dios benévolo, pero también un Dios que no es contrario a administrar severos castigos por infringir su Ley. Esta concepción tradicional de Dios es radicalmente cuestionada después del Holocausto, momento en el que, a diferencia de anteriores catás-

⁴¹ *Ibid.*, 101.

trofes históricas, no parece haber ninguna correlación visible entre la enormidad del sufrimiento judío y las transgresiones religiosas del pueblo de Dios. Los males del Holocausto son tan extremos que trascienden toda consideración de teodicea. Hasta los conceptos del martirio o de dar testimonio de Dios (*Kiddush-hashem* o «santificación del Nombre»), que tan importantes fueron en medio de las persecuciones a que fueron sometidos los judíos en la Edad Media, quedaron obsoletos ante la muerte ignominiosa de judíos a manos de los nazis.

Las respuestas teológicas al Holocausto abarcan un amplio espectro. Una de las primeras y totalmente naturales reacciones a la catástrofe fue sencillamente afirmar que Auschwitz era prueba de que Dios no existía, pues si existiese un Dios omnipotente desde luego no hubiera permitido que llegaran a tener lugar los horrores de Auschwitz. Aun si, por alguna extraña consideración, fuera posible interpretar las brutalidades del nazismo como una forma de castigo divino por la impiedad o las fechorías de los judíos, la muerte de un millón de niños judíos inocentes quedaría por entero fuera del cálculo.

Otros teólogos argumentaron que interpretar la destrucción de los judíos europeos como una prueba de la inexistencia de Dios concedería a Hitler una suprema y total victoria sobre el pueblo judío. Tras quitar la vida a dos tercios de los judíos europeos, lograría arrebatar su fe a los supervivientes. Uno de los más destacados representantes de este punto de vista ha sido el filósofo Emil Fackenheim, para quien lo que hace falta no es un abandono del judaísmo sino una teología post-Holocausto, es decir, una renovación religiosa que tenga en cuenta las cesuras de la vida y la fe judías después de Auschwitz. La tarea teológica de «arreglar el mundo» —la reunión de fragmentos dispersos de la sustancia divina— debe continuar.

Jonas opta por una vía intermedia entre las dos actitudes mencionadas. Niega el que Holocausto proporcione una prueba definitiva de la inexistencia de Dios. Sin embargo, sostiene que habría sido imposible que el Dios benévolo y omnipotente hubiera presenciado en silencio los horripilantes acontecimientos del Holocausto.

Por el contrario, Jonas adopta un enfoque diferente, muy especulativo, dado precisamente que toda teología tiene que ocuparse de afirmaciones que son en buena medida conjeturas. Según Jonas, hay otra posibilidad teológica de que ninguno de los planteamientos que acabamos de describir ha explorado de una manera adecuada: la posibilidad de que Dios exista pero no tuviera poder para intervenir. De este modo, por razones desconocidas para nosotros, puede que Dios haya dejado de ser omnipotente. Es posible que las energías divinas se agotaran en el acto de la creación. Otra hipótesis sugiere que, después de crear el mundo, Dios realizara un acto de autolimitación con el fin de dejar espacio para el libre albedrío. Esta teoría es coherente con la doctrina cabalística del *tzmitzum*, la retracción de Dios a sí mismo tras la creación del universo. Desde luego, esto relativiza nuestra idea tradicional de un Dios omnipotente. Sin embargo, al haberse «temporalizado» mediante el acto de la creación y al permitir que le afectara el sufrimiento humano, su omnipotencia había sufrido ya una disminución. Como señala Jonas, la suposición de la divina omnipotencia contribuye a un fasto teológico que está desprovisto de dramatismo e interés. En tales circunstancias, además, el concepto de libre albedrío quedaría privado de todo significado. Explica Jonas: «El poder absoluto, en su soledad, no tiene ningún objeto sobre el que actuar. Pero en tanto que poder sin objeto es un poder sin poder, se anula: “todo” equivale aquí a “cero”... El poder que no encuentra ninguna *resistencia* en su correlato es igual a nada de poder: el poder se ejerce sólo en relación con algo que tiene asimismo poder»⁴².

La única manera de dotar de significado al concepto de Dios después de Auschwitz es reconocer que su bondad es compatible con la existencia del mal. Pero admitir este hecho es reconocer que Dios no es omnipotente. Como dice Jonas, «habiéndolo dado todo [en el acto de la creación] al mundo en devenir, Dios no tiene nada más que dar: es ahora el hombre el que tiene que darle a él»⁴³.

⁴² Jonas, «The Concept of God After Auschwitz», en *Mortality and Morality*, 139.

⁴³ *Ibíd.*, 142.

UNA MIRADA RETROSPECTIVA A HEIDEGGER

Hacia el final de su vida, Jonas volvió a la cuestión del impacto e influencia de Heidegger en el transcurso de una entrevista transmitida por la radio suiza. Haciéndose eco de los testimonios de otros observadores, Jonas observó que, en una considerable medida, la capacidad hipnótica del filósofo se derivaba de la naturaleza «impenetrable» de su discurso. Así, los alumnos tenían la sensación de que, a pesar de no comprenderlas, detrás de las palabras de Heidegger había «algo digno de comprenderse». Jonas confirmó que en los entornos informales Heidegger dejaba traslucir una orientación hacia el nacionalismo alemán; no obstante, su llamativa adhesión al nazismo en 1933 lo cogió verdaderamente por sorpresa. No ocurrió lo mismo, sin embargo, con otros alumnos, que según recuerda le replicaban: «¿Por qué te sorprendes tanto? [Las afinidades políticas de Heidegger] siempre han estado ahí; se podía decir por el estilo de su pensamiento»⁴⁴. Reflexionando más a fondo, Jonas tuvo que admitir que esos comprometedores rasgos estilísticos estaban en efecto presentes; por las razones que fuere, lo que pasaba era que él no se había dado cuenta de ello.

Cuando su interlocutor le apremió a exponer qué fue lo que pudo haber en los hábitos filosóficos de Heidegger que lo empujara en la dirección de Hitler, Jonas sugirió que el concepto de «resolución» o decisión (*Entschlossenheit*) desempeñó un papel clave. Según Jonas, el problema de este concepto era su carencia de contenido. Estaba normativamente vacío; no ofrecía ninguna medida intrínseca para distinguir los compromisos políticos éticos de los no éticos. Por el contrario, los determinantes de la «resolución» eran puramente formales o (por poner de relieve los paralelismos con Carl Schmitt) «decisionistas»: su eficacia debía ser juzgada por el puro *quantum*

⁴⁴ Jonas, «Heideggers Entschlossenheit und Entschluss», en Neske y Kettering (eds.), *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen, Neske Verlag, 1988), 225.

o grado de compromiso con una causa dada, independientemente de sus fines.

En opinión de Jonas, la naturaleza «carente de contenido» de la resolución es crucial para entender la opción política de Heidegger. Hace pensar que, para proporcionar significado y dirección a la resolución, al mismo tiempo estamos a merced de la historia contemporánea y somos impotentes para defendernos contra ella. Como explica Jonas,

Cuando sonó la hora de enero de 1933, la historia ofreció una oportunidad a la determinación... Fue en este momento cuando me quedó claro todo lo que resultaba sospechoso en la perspectiva de Heidegger: Mientras que él acusaba de un determinado idealismo a la filosofía idealista —ésta afirmaba estudiar las formas de pensamiento, las categorías conforme a las cuales se ordena el mundo, y de este modo [lo hacía] todo a distancia [del mundo]— a él se le podía acusar de algo mucho más grave: del formalismo absoluto de su decisionismo, donde la decisión como tal se convierte en la virtud más elevada⁴⁵.

Con su reflexión sobre la vida, la ética y la teología, Jonas nos presenta, utilizando la expresión de Nietzsche, una serie de «pensamientos fuera de sazón». En sus tareas filosóficas sigue habiendo una cualidad claramente propia de Sísifo: en una era dominada por la irreflexión y el frenesí tecnológico, Jonas se negó a dejar que las denominadas «cuestiones fundamentales» de la metafísica occidental desaparecieran sin dejar rastro. Su pensamiento, que nunca rehuyó el riesgo, aparece como una contundente crítica de la cortedad de miras de la humanidad contemporánea y de la mezquindad de sus preocupaciones. Para Jonas, una humanidad que se niegue a contemplar su propia razón de ser seguirá estando empobrecida y desorientada, despojada de lo esencial. La sociedad norteamericana que le ofreció refugio de una Europa devastada por la guerra era sin duda preferible a aquella de la que huía. Sin embargo, en ocasiones sin duda se inquietaría por el estado

⁴⁵ *Ibid.*, 227.

de su alma. Un individualismo posesivo y a menudo implacable había sustituido a las virtudes que antaño hicieran del país un objeto de la envidia universal: compasión, independencia, solidaridad, compromiso cívico y unas comunidades arraigadas. En los últimos tiempos, estas preocupaciones generales habían sido casi totalmente suplantadas por un interés personal insular y petulante. Lo que convierte el pensamiento de Jonas en un logro duradero es que fue capaz de aportar un profundo sentimiento de asombro ante tantas áreas de interés humano y cosmológico.



Herbert Marcuse a mediados de la década de 1970.
Fotografía cortesía del Archivo Herbert Marcuse,
Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt am Main.

CAPÍTULO 6

Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas

LA CRISIS DEL MARXISMO

Herbert Marcuse alcanzó renombre como filósofo marxista y profeta intelectual de la Nueva Izquierda, pero desde 1928 hasta 1932 estudió filosofía con Heidegger en Friburgo, y la influencia de Heidegger dejaría en su pensamiento maduro sutiles e inesperadas improntas. A juicio de algunos, hasta el Marcuse tardío seguiría siendo en el fondo un «marxista heideggeriano»¹. Pero aquí es preciso definir con precaución los términos de la apropiación de Heidegger por parte de Marcuse. A diferencia de los otros filósofos que hemos considerado, ni siquiera en su juventud fue Marcuse un heideggeriano convencido. Por el contrario, su interés por el pensamiento de Heidegger estuvo siempre atemperado por un permanente compromiso con el marxismo. La experiencia filosófica fun-

¹ Paul Piconne y Alexander Delfini, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos*, 6 (1970), 36-46. Para una buena evaluación de la relación de Marcuse con la Nueva Izquierda, ver Paul Breines, «Marcuse and the New Left in America», en J. Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968), 134-151. [*Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969.]

dacional de Marcuse tuvo lugar durante la Revolución Alemana de 1918-1919, que nació muerta. Siendo un joven soldado de infantería fue elegido como delegado socialdemócrata para uno de los consejos de soldados que brotaron por toda Alemania al término de la I Guerra Mundial. La brutal represión del levantamiento espartaquista por parte del *Freikorps* [cuerpo de voluntarios] de Gustav Noske, que culminó con las ejecuciones sumarias de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht —hechos que fueron sancionados y alentados por el gobierno socialdemócrata, a la sazón en el poder— alejaron para siempre a Marcuse de la senda socialdemócrata y afianzó su compromiso, que habría de durar toda su vida, con el marxismo como doctrina de transformación social revolucionaria².

Después de la guerra, Marcuse redactó una tesis sobre la novela alemana de artista, trabajó en Berlín y recopiló una bibliografía sobre el poeta Friedrich Schiller. En 1927 apareció, como si saliera de la nada, *El ser y el tiempo*, de Heidegger: una obra que, al romper conscientemente con el rancio academicismo de la *Kathederphilosophie* [filosofía libresca] reinante, pareció abrir ricas e inauditas posibilidades a la indagación filosófica. Mientras que los modos dominantes de la *Schulphilosophie* [filosofía escolástica] —neokantismo, positivismo lógico y demás— hacían caso omiso sistemáticamente de la desorientación del momento histórico, la filosofía de Heidegger se adhería de forma explícita al talante de crisis como punto de partida «óntico» válido para la indagación ontológica. Así describió Marcuse su camino a Friburgo:

² Marcuse confirma esta imagen de su evolución política en una entrevista de 1978: «Participé brevemente, como miembro del consejo de soldados de Berlín en Reineckendorf en 1918. Dejé ese consejo de soldados con gran rapidez cuando empezaron a elegir a antiguos oficiales. Luego pertenezco a la SPD (Partido Socialdemócrata) durante un corto tiempo, pero también lo abandoné después de enero de 1919. Creo que mi postura política estaba fijada en aquella época, en el sentido de que estaba en contra, de manera inflexible, de la política de la SPD. En ese sentido era un revolucionario.» Ver Marcuse, «Theory and Politics: A Discussion», *Telos*, 38 (invierno de 1978-79), 125. Para el original alemán, ver Jürgen Habermas *et al.*, *Gespräch mit Herbert Marcuse* (Frankfurt, Suhrkamp, 1978), 9-32.

El fracaso de la Revolución Alemana —que mis amigos y yo experimentamos en 1921, si no antes, con el asesinato de Karl y Rosa— fue decisivo. No había al parecer nada con lo que nos pudiéramos identificar. Entonces llegó Heidegger. *El ser y el tiempo* se publicó en 1927... ¿Qué sucede cuando fracasa la revolución? Una cuestión decisiva para nosotros. La filosofía que se enseñaba en la época, la escena académica, estaban dominadas por el neokantismo y el neohegelianismo, y entonces apareció de repente *El ser y el tiempo* como una filosofía realmente concreta. Se hablaba de «vida» (*Dasein*), «existencia» (*Existenz*), el «ellos» (*das Man*), «muerte» (*Tod*), «preocupación» (*Sorge*). Aquello nos pareció que nos hablaba³.

Marcuse intentó sintetizar las preocupaciones de Marx y las de Heidegger en una serie de trabajos tempranos. Sin embargo, nunca llegó a ser un apasionado heideggeriano. Creía que el existencialismo de Heidegger podría ser útil a los fines marxistas, raras veces a la inversa. Como observó Marcuse en el primer trabajo que publicó, «la historicidad de la esencia exige una corrección de la fenomenología con arreglo al método dialéctico, que se revela como el *adecuado enfoque de todo tema histórico*»⁴. Los fines emancipatorios del marxismo —poner fin a la degradación de la clase trabajadora en manos de una sociedad productora de mercancías— siempre fueron el

³ *Ibid.*, 125. En su contribución para un volumen conmemorativo de Heidegger en 1977, Marcuse expresó una idea similar: «*El ser y el tiempo* apareció en la fase de disolución de la República de Weimar: la proximidad del régimen nazi, la cercana catástrofe, se percibía de manera general. Sin embargo, en la época las principales tendencias filosóficas no reflejaban en modo alguno esta situación. A mí y a mis amigos, la obra de Heidegger nos pareció un nuevo comienzo; experimentamos su libro (y sus clases, de las que poseíamos transcripciones) como, por fin, una filosofía *concreta*: se habla de la Existencia, de nuestra existencia, de ansiedad, preocupación, aburrimiento, etc. Y aún experimentamos otra emancipación “académica”: la interpretación de Heidegger de la filosofía griega y del idealismo alemán nos proporcionó una nueva manera de entender unos textos sin vida.» Ver G. Neske (ed.), *Erinnerungen an Martin Heidegger* (Neske Verlag, Pfullingen, 1977), 162.

⁴ Marcuse, «Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism», *Telos*, 4 (otoño de 1969); cursivas mías. Como confirma un examen somero de este estudio, el predominio de las citas y referencias corresponde a Marx (esp. a la edición de MEGA, publicada poco antes, de su obra y la de Engels).

punto de referencia de Marcuse. Visto retrospectivamente, sin embargo, reconoció que estos esfuerzos tempranos por combinar marxismo y existencialismo acabaron finalmente en el fracaso. Como dijo en una entrevista en 1971:

Yo creía que podía haber alguna combinación de existencialismo y marxismo, precisamente por la insistencia de ambos en el análisis concreto de la existencia humana real, los seres humanos reales y su mundo real. Pero pronto me di cuenta de que la concreción de Heidegger era en buena medida una falsedad, una concreción falsa, y que de hecho su filosofía era igual de abstracta y tan alejada de la realidad, evitando incluso la realidad, como las filosofías que en aquella época dominaban en las universidades americanas⁵.

La historia del encuentro juvenil de Marcuse con Heidegger es fascinante, y no es ajeno a ello el que prefigurara posteriores intentos de fusionar marxismo y existencialismo protagonizados por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, el filósofo checo Karel Kosik y el fenomenólogo italiano Enzo Paci. Estos esfuerzos, que trataban de establecer las bases filosóficas de un «marxismo con rostro humano», quedaron en nada cuando las tropas del Pacto de Varsovia aplastaron la Primavera de Praga en agosto de 1968. Posteriormente, la izquierda europea se dio cuenta de que todas las esperanzas de reformar el marxismo desde dentro eran ilusorias. El comunismo del Este de Europa ya no se podía explicar simplemente como una «deformación» histórica del marxismo; antes bien revelaba algo sobre la esencia del propio marxismo.

El que a fines de los años veinte Marcuse considerara posible y deseable unir a Marx y a Heidegger revela la «crisis del marxismo». En torno al cambio de siglo se empezó a hablar

⁵ Frederick Olafson, «Heidegger's Politics: An Interview», en R. Pippin *et al.* (eds.), *Marcuse and the Promise of Critical Theory* (South Hadley, Mass., Bergin and Garvey, 1988), 96. Para un análisis de mayor complejidad filosófica del problema de la pseudoconcreción del enfoque fenomenológico, vale la pena consultar la crítica de Sartre que hace Marcuse, en la cual se hacen y corroboran una serie de acusaciones similares. Ver Marcuse, «Sartre's Existentialism», *Studies in Critical Philosophy*, trad. J. de Bres (Boston, Beacon Press, 1972), 157-190.

de crisis del marxismo en conjunción con el llamado debate del revisionismo. El teórico socialdemócrata alemán Eduard Bernstein decretó que la transición al socialismo tendría lugar «orgánicamente» y que, en consecuencia, el lenguaje de la revolución se había tornado superfluo. En muchos aspectos, Bernstein había descrito de manera precisa la situación actual del movimiento obrero europeo, con el gran éxito obtenido en conjunto por los trabajadores en cuanto a la satisfacción de sus demandas de salarios más altos y mejores condiciones de trabajo. ¿Por qué iban a tener interés en hacerse con el poder político cuando sus preocupaciones económicas se estaban resolviendo dentro del contexto del propio sistema capitalista? Los demás socialistas consideraban heréticas las opiniones de Bernstein (por ejemplo su lema «la meta no es nada, el movimiento lo es todo»), pero al final era difícil negar que hubiera identificado una laguna fundamental en la doctrina marxista. Los trabajadores se estaban volviendo ciertamente menos revolucionarios, menos políticos y cada vez más conformes con su suerte en el capitalismo, lo cual significaba que los pronósticos de Marx acerca del advenimiento del socialismo tenían un error fatal⁶.

Se produjo otra crisis, de la que el propio Marcuse sería testigo, después de la I Guerra Mundial. Las potencias europeas habían quedado gravemente desacreditadas por la guerra. En Alemania y los demás países, las condiciones económicas eran desastrosas. Sin embargo, la revolución tuvo lugar solamente en el páramo de la Rusia zarista; las que se desarrolla-

⁶ Ver la exposición de la postura de Bernstein de James Joll, *The Second International, 1889-1914* (Nueva York, Harper, 1966), 93: sobre todo, Bernstein «mantenía que Marx se equivocaba en sus predicciones acerca de la futura evolución y el inminente hundimiento del orden capitalista. A pesar del aumento de los trusts y cárteles, el capitalismo no se estaba convirtiendo exclusivamente en un sistema de grandes intereses; los miembros de la clase media baja no estaban viéndose obligados en todas partes a devenir miembros del proletariado; no había una absoluta y rígida división entre las clases, y en consecuencia era falso interpretar la situación política como únicamente en términos de lucha de clases; el nivel de vida de la clase trabajadora se estaba elevando de hecho y ésta no estaba cayendo en la miseria cada vez mayor que Marx había profetizado».

ron en Europa Central (por ejemplo, las repúblicas soviéticas bávara y húngara) fueron pasajeras e inconsecuentes. Este panorama contravenía también las expectativas de la ortodoxia marxista. Además, aunque los socialdemócratas se convirtieron en el partido gobernante en Alemania después de la guerra, fue bajo sus auspicios como se habían aplastado los levantamientos revolucionarios de Berlín y Munich. Desde entonces no podía haber ninguna duda sobre la naturaleza antirrevolucionaria de la socialdemocracia.

Desde el punto de vista de marxismo europeo, la Revolución Bolchevique creó al parecer tantos problemas como resolvió. Los partidos comunistas de toda Europa se vieron obligados a adoptar una postura de obsequiosa humildad hacia los dictados y decretos de Moscú. La falta de sofisticación teórica de los bolcheviques (por ejemplo, el manual de Bujarin, *El ABC del comunismo*) era notoria. Tradicionalmente, el marxismo afirmaba que reemplazaría la igualdad formal de la sociedad burguesa por la auténtica igualdad. Como filosofía de la historia, había heredado las aspiraciones utópicas de la Ilustración. Los escritos filosóficos del primer Marx incorporaban románticas reivindicaciones de la integridad del individuo y el restablecimiento de la comunidad. Con la crisis del marxismo, todas estas esperanzas parecían quedar a una distancia infinita del degradado presente histórico.

¿Qué relación podía haber entre la crisis del marxismo y la filosofía de Heidegger? Aunque los vínculos puedan parecer inverosímiles, en un examen más detenido no resultan tan rebuscados como pudieran parecer a primera vista. La crisis del marxismo era también una crisis de la doctrina marxista; adoptaba la forma de una *crisis epistemológica* que afectaba a la integridad de la teoría marxista, a su condición de doctrina del cambio social revolucionario. Bajo la tutela del Engels tardío, la socialdemocracia alemana había replanteado el marxismo como una variante del cientificismo; al igual que Darwin había expuesto las leyes evolutivas que rigen el mundo natural, en *El capital* Marx había establecido las que rigen las sociedades humanas. Según esta visión, el marxismo había hecho realidad el viejo sueño de la Ilustración de una «ciencia de la sociedad», completando así los logros empíricos de las ciencias naturales.

No obstante, como sabían los marxistas con formación filosófica, desde un punto de vista político la idea del marxismo como modo de determinismo científico tenía potencialmente unas consecuencias funestas. Si todo lo que el proletariado tenía que hacer era esperar que las supuestas leyes de la evolución del capitalismo funcionaran por sí solas, el activismo político estaba de más. Lo único que tenían que hacer los trabajadores era aguardar la crisis final del sistema capitalista y luego llenar el vacío. En última instancia, el marxismo científico resultó ser una receta para la pasividad organizativa y la inacción de la clase obrera. Sin embargo, como habían demostrado recientes acontecimientos, la crisis no presentó ni el modelo ni las proporciones que profetizaba la teoría marxista. Fue como respuesta a estos acontecimientos como Lenin formuló en *¿Qué hacer?* su controvertida doctrina del vanguardismo revolucionario: un cuadro de revolucionarios profesionales sacaría a la clase trabajadora de la ciénaga de la «conciencia de sindicato» y la llevaría a la tierra prometida de la revolución política. Formulados en el contexto de las disputas internas de la socialdemocracia rusa, el voluntarismo político de Lenin y su reformulación del papel del partido tuvieron enormes consecuencias para el futuro de la teoría y la práctica marxistas.

La socialdemocracia alemana nunca concilió la flagrante contradicción entre su puntos de vistas político y teórico. Organizó e inició reformas políticas e hizo recomendaciones políticas; con todo, técnicamente, todos estos preparativos fueron «prematurados» a la luz del previsto hundimiento final del capitalismo. A otro nivel, sin embargo, el determinismo epistemológico de la socialdemocracia se reflejaba cada vez más en la creciente esclerosis burocrática del estilo de organización y dirección del partido. La parálisis burocrática del partido es el tema del importante libro de Robert Michel *Los partidos políticos*, en que el autor expone su famosa tesis de la «ley de hierro de la oligarquía».

En la década de 1920, la crisis del marxismo suscitó una serie de reacciones teóricas destacadas. Georg Lukács y Karl Korsch formularon las explicaciones más conocidas e influyentes en 1923. El brillante estudio de Lukács titulado *Histo-*

ria y conciencia de clase pasó a convertirse en un clásico subterráneo, el *urtexto* [texto originario] del renacimiento marxista hegeliano. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt —el nuevo hogar intelectual de Marcuse en los años treinta— sería impensable sin la innovadora reestructuración filosófica lukacsiana de los preceptos marxistas. Y en la era de la segunda postguerra mundial, la olvidada obra maestra de Lukács revivió entre disidentes intelectuales y estudiantes revolucionarios a ambos lados del telón de acero, a pesar de las protestas de marxismo ortodoxo de su autor.

Empapado de la tradición de la filosofía clásica alemana, Lukács experimentó la conversión al marxismo tras la revolución bolchevique. Trasponiendo su anterior entusiasmo por Dostoyevski y la literatura rusa a Lenin y compañía, apostó a que el «alma rusa», en la forma del bolchevismo, redimiría finalmente al desespiritualizado y materialista Occidente. Cuatro décadas después, Lukács reconstruyó su itinerario intelectual en torno a la I Guerra Mundial de la siguiente manera:

Quando en aquella época intenté expresar mi actitud emocional en términos conscientes, llegué más o menos a la siguiente formulación: las Potencias Centrales derrotarían probablemente a Rusia; esto llevaría quizá a la caída del zarismo; yo no tenía ninguna objeción a esto. Había también alguna posibilidad de que Occidente derrotara a Alemania; si esto conducía a la caída de los Hohenzollern y de los Habsburgo, yo estaba igualmente a favor. Pero surgió la cuestión: *¿quién iba a salvarnos de la civilización occidental?*⁷.

Con la Revolución Rusa de 1917, la respuesta a la exhortación suplicatoria de Lukács pareció materializarse de la noche a la mañana.

Historia y conciencia de clase constituyó un hito en los anales del pensamiento marxista. Lukács se dio cuenta, como pocos en su tiempo, de que los dogmas básicos del marxismo habían surgido de un enfrentamiento con Hegel y el legado de la filosofía clásica alemana. Además, opinaba que, a menos que se

⁷ Georg Lukács, Prefacio (1962) a *The Theory of the Novel*, trad. Anna Bostock (Cambridge, MIT Press, 1971), 11.

hiciera balance de los orígenes filosóficos del marxismo, la doctrina de Marx estaba destinada a seguir siendo ininteligible. Las implicaciones políticas de la argumentación de Lukács representaban un formidable desafío a la ortodoxia marxista: el pensador insinuaba que, en esencia, constituía un camino falso o callejón sin salida.

Tal vez el argumento más condenatorio que esgrimió contra las versiones dominantes del marxismo ortodoxo era que, al ver el marxismo como una «ciencia», habían adoptado un punto de vista que era fundamentalmente burgués. Con su interés a priori por el dominio de la naturaleza, la ciencia se limitaba a seguir la «lógica del objeto», reflejaba la perspectiva de las «cosas» u «objetividad». Al pretender someter a la naturaleza y a la sociedad al poder de unas leyes objetivas, la ciencia reificaba todo lo que tocaba; era en lo esencial un modelo para el dominio. Por el contrario, a Lukács le interesaba la *interacción* entre sujeto y objeto. El marxismo —y sólo él— proporcionaba el crucial elemento de la *mediación*, remediando así la unilateralidad del idealismo y del materialismo.

La fundamental aportación de Lukács al pensamiento marxista radicaba en su apreciación de los orígenes hegelianos del marxismo. Sin haber tenido acceso a los «Manuscritos de París» de Marx, que se publicaron nueve años después que *Historia y conciencia de clase*, Lukács fue capaz de demostrar que el marxismo surgió como un intento de resolver un problema heredado de la filosofía clásica alemana: la separación de (o alienación entre) sujeto y objeto. Era éste un problema que alcanzó dimensiones épicas con el capitalismo, una sociedad caracterizada (en palabras de Marx) por «relaciones objetivas (*vergegenständlichte*) entre personas y relaciones sociales entre cosas»⁸. A juicio de Marx, el proletariado representaba una fuerza capaz de devolver la integridad a una totalidad social lacerada o reificada. Como observa Marcuse, «el aspecto principal del planteamiento marxista es la posibilidad histórica de una acción radical que ha de producir una realidad necesaria-

⁸ Karl Marx, *Capital*, vol. 1, en *The Marx-Engels Reader*, R. Tucker (ed.) (Nueva York, Norton, 1978), 324. [*El capital*, 8 vols., Madrid, Akal, 1978.]

mente nueva que haga posible al hombre total»⁹. No obstante, el marxismo realizaría esta proeza en virtud no de las leyes objetivas de la evolución del capitalismo sino de una superior visión histórica o «conciencia de clase». En un trabajo posterior, Marcuse expresó esta visión como sigue: «Las relaciones objetivas de la sociedad sólo pueden devenir humanas y sociales si el hombre mismo es consciente de ellas *como tales*, esto es, en su *conocimiento* de sí mismo y del objeto»¹⁰.

Como resultado de esta reconstrucción —de notable clarividencia— de la trayectoria intelectual temprana de Marx, Lukács pudo demostrar que la influencia de Hegel no fue algo de que el Marx maduro se hubiera deshecho casualmente. Antes bien, como el propio Marx reconoció en sus «Tesis sobre Feuerbach» (1845), el idealismo alemán representaba el «lado activo» de la dialéctica, el lado que exigía una «actividad revolucionaria, práctico-crítica» o «praxis». Como aclara Marx:

El principal defecto de todo materialismo hasta ahora existente —incluido el de Feuerbach— es que la cosa, la realidad, la sensorialidad, se concibe sólo en la forma del objeto o de *contemplación*, pero no como *actividad o práctica sensorial humana*, no subjetivamente. Por ello sucedió que el lado *activo*, en contraposición al materialismo, fuera desarrollado por el idealismo, pero no sólo abstractamente, ya que, por supuesto, el idealismo no conoce la actividad real, sensorial, como tal¹¹.

A menos que el «lado activo» del materialismo fuera adecuadamente apreciado, la dimensión de la actividad práctica

⁹ Marcuse, «Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism», 5.

¹⁰ Marcuse, «The Foundation of Historical Materialism», *Studies in Critical Philosophy*, 34. Para una descripción del «marxismo automático», ver Russell Jacoby, «Towards a Critique of Automatic Marxism», *Telos*, 10 (invierno de 1971), 119-146.

¹¹ *The Marx-Engels Reader*, 143. Aunque las «Tesis sobre Feuerbach» fueron escritas en 1845 no se publicaron hasta que Engels las descubrió entre los papeles de Marx casi cuatro décadas después. [*Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, Barcelona, Humanitas, D.L., 1984.]

humana corría el peligro de ser eclipsada, una situación que describía con exactitud el rango metodológico del marxismo como científicismo en la década de 1920.

LA FILOSOFÍA CONCRETA

Fue la publicación de *El ser y el tiempo* lo que atrajo a Marcuse a Friburgo. Consideraba el existencialismo de Heidegger como una expresión de «filosofía concreta». La filosofía académica contemporánea rehuía las cuestiones de la existencia humana, descartando el talante de «crisis» reinante por estar por debajo de la dignidad del debate intelectual serio. El pensamiento de Heidegger, por el contrario, identificaba esas cuestiones como materia legítima de reflexión filosófica. Como observa en *El ser y el tiempo*, toda ontología presupone un determinado punto de vista óntico¹². En otras palabras, para filosofar *sobre* el mundo es ineludible estar primero situado *en* el mundo. Cualquier filosofía que trate de negar este hecho ontológico básico infringía los términos fundamentales de lo que quiere decir «existir». La *Existenz*, en opinión de Heidegger, es primordial. Antes de que pueda ser tratada como problema o tema metafísico, simplemente *es*. Eliminar la incontrovertible base existencial del humano Ser-en-el-mundo es infringir los términos básicos de la situación práctica humana. Ninguna otra filosofía contemporánea —incluyendo el marxismo— parecía estar dispuesta a abordar reflexivamente las cuestiones fundamentales de la vida práctica humana como lo hizo la temprana filosofía heideggeriana de la existencia.

Al mismo tiempo, desde los mismos comienzos Marcuse tenía conocimiento de las limitaciones del enfoque de Heidegger. Hay un tema que reaparece constantemente en los primeros trabajos de Heidegger: a menos que las preocupaciones de la ontología fundamental se traduzcan a términos históricos concretos, están destinados a seguir siendo abstractos e irrelevantes; las aspiraciones hacia la «concreción filosófica»

¹² Heidegger, *Being and Time*, trad. J. Macquarrie y Robinson (Nueva York, HarperCollins, 1962), 358.

se evaporarán convirtiéndose en una «pseudoconcreción» etérea¹³. En *El ser y el tiempo*, Heidegger se adhería a una separación por principio entre los niveles ontológico y óntico de la indagación. La segunda de estas dimensiones, que corresponde a las preocupaciones de la vida «fáctica» de cada día, trascendía supelementalmente el ámbito de la indagación ontológica. Pero, argumenta Marcuse, si la ontología fundamental hace caso omiso sistemáticamente del carácter histórico de la existencia, se arriesga a convertirse en una «filosofía primera» más en sentido peyorativo, con unas prescripciones normativas no más eficaces que un abstracto «debería» moral kantiano. Como sostiene Marcuse en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928), cualquier filosofía que «intente validar su consistencia lógica, su coherencia universal o su contundencia intemporal desde cualquier punto de vista por encima y más allá del marxismo... se equivoca desde el comienzo mismo». Las verdades del marxismo, afirma Marcuse, no son «cognitivas sino reales». El marxismo «comprende todo el conocimiento derivado de la historicidad a partir del carácter, la estructura y el movimiento de los acontecimientos reales»¹⁴. Marcuse privilegia el marxismo puesto que cree que, no obstante sus deficiencias metodológicas, proporciona el enfoque más sofisticado a la comprensión de la crisis contemporánea. Al no considerar la historia, la ontología fundamental, como un género de filosofía trascendental, se arriesgaba a promover una «ilusión dialéctica»: aun siendo conceptualmente brillante, no dejaba de ser factual y empíricamente pobre.

Siguiendo a Lukács, Marcuse no deseaba refrendar el marxismo simplemente como otra particular ideología o visión del mundo. Antes bien trataba de justificarlo como un método falibilista de interpretación histórica. Las ventajas que tenía el marxismo sobre la fenomenología existencial tenían que ver con sus superiores capacidades para la distinción his-

¹³ Para un análisis que afirma esto, ver Günther Stern, «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948), 337-370.

¹⁴ Marcuse, «Contributions», 3. El artículo de Marcuse apareció en un número de *Philosophische Hefte* (1928) dedicado enteramente a *El ser y el tiempo*.

tórica. A diferencia de la ontología fundamental, su ámbito analítico no se limitaba a las estructuras intemporales y esenciales de la existencia humana (los *Existenzialen* de Heidegger). Por el contrario, las luchas y el contenido históricos reales, que la ontología fundamental había relegado al nivel de lo meramente «óntico», invadía su esquema teórico.

La idea de lo «histórico» era de actualidad desde mediados del siglo XIX. Irónicamente, sin embargo, sus debates predominantes seguían siendo profundamente ahistóricos: historiadores y filósofos eludían deliberadamente abordar sus posibles implicaciones para el presente histórico. En la reinterpretación que hace en la División II de *El ser y el tiempo* del concepto de historicidad de Dilthey, Heidegger afirma haber evitado esta trampa. Mientras que Dilthey y otros habían reconocido que la vida humana tenía lugar *en* la historia, Heidegger trataba de demostrar que el *Dasein* era él mismo *histórico*, añadiendo así un elemento de «autoconstitución» que no aparece en exposiciones anteriores. Pero, a juicio de Marcuse, el examen de la historicidad que hace Heidegger seguía siendo demasiado formal para incorporar las preocupaciones de la historia real. En última instancia, las aseveraciones de la ontología fundamental sobre la historicidad resultaron ser pseudoconcretas.

Al propio tiempo, Marcuse se sentía visiblemente fascinado por las similitudes entre las versiones marxista y heideggeriana de la historicidad. Si existía una posibilidad de acercamiento entre las dos escuelas, se hallaba sobre todo en este paralelismo. Además, existían también importantes semejanzas entre la idea de Marx de la «praxis» revolucionaria —el proceso a través del cual la clase obrera se levanta para hacer de nuevo humano un mundo inhumano— y el concepto heideggeriano de autenticidad. Marcuse repara comprensivamente en que «lo importante es la nueva dirección filosófica de las interpretaciones [de Heidegger]. La cuestión fundamental de toda filosofía viva se suscita a la luz de la conciencia de su absoluta necesidad: *¿qué es la auténtica existencia, y cómo es generalmente posible?*»¹⁵.

¹⁵ Marcuse, «Contributions», 16; cursiva mía

Una lectura atenta de *El ser y el tiempo*, División II, ilustra que, en ciertos aspectos, las inquietudes de Heidegger no son enteramente ajenas a las del primer Marx. La División I describe el *Dasein* en las modalidades de «cotidianidad media», el *Dasein* sucumbiendo a las lisonjas de la existencia inauténtica: «lo público», el «cháchara», la «curiosidad» y la «indecisión». Vistas formalmente, estas expresiones de inauténtico Ser-en-el-mundo tienen un rasgo en común: todas reprimen o se oponen a lo que Heidegger menciona como el momento activo o «extático» de la existencia humana. Por el contrario, el *Dasein* inauténtico permite que su Ser-en-el-mundo disminuya hasta el punto de parecerse al *Ser de las cosas*. Al negarse a «temporalizar» su Ser-en-el-mundo —a proyectarse auténticamente hacia el futuro— degenera hasta el punto en que parece algo objetivo o meramente «al alcance de la mano» (*Vorhandenheit*). En otras palabras, el *Dasein* inauténtico deviene *reificado*, y entonces se hacen palpables sus semejanzas con el marxismo. Tampoco el propio Heidegger desconocía la contundencia y transcendencia de estos paralelismos. En *El ser y el tiempo* alude dos veces a la teoría de Lukács de la «reificación de la consciencia». «La cosicidad misma que esta reificación implica —observa Heidegger— tiene que demostrar su origen ontológico para que estemos en posición de preguntar qué es lo que tenemos que entender positivamente cuando pensamos en el Ser no reificado, en el sujeto, el alma, la consciencia, el espíritu, la persona»¹⁶. Sobre la base de esta reveladora confesión, no sería rebuscado concluir que la meta central de la ontología fundamental es la *superación de la reificación*, del autoentendimiento del *Dasein* como «cosa». Indiscutiblemente, ésta era una de las conclusiones filosóficas más importantes que extrajo Marcuse de este prolongado e intenso enfrentamiento con *El ser y el tiempo*: «El conocimiento de la auténtica historicidad y de la existencia conscientemente histórica sólo es posible cuando la existencia *destruye la reificación*»¹⁷.

Ahora se puede comprender la inmensa promesa filosófica que el joven Marcuse percibía en *El ser y el tiempo*. En la críti-

¹⁶ Heidegger, *Being and Time*, 46.

¹⁷ Marcuse, «Contributions», 32; cursiva mía.

ca de la inautenticidad que hay en *El ser y el tiempo* halló Marcuse justificación para entender a Heidegger como un compañero de viaje marxista. Siguiendo a Lukács, Marcuse entendía el marxismo esencialmente como una crítica de la reificación: poner de manifiesto la verdadera naturaleza de un orden social en el cual los individuos son sistemáticamente degradados a personificaciones de categorías económicas; en el léxico de la teoría de las relaciones industriales contemporáneas, al rango de «capital humano».

Una mirada superficial a «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» indica la profundidad y el alcance de esta deuda intelectual de juventud. «Desde los mismos comienzos —observa Marcuse— la unidad de la difícil situación [existencial] conduce directamente a la historicidad». Prosigue citando a Marx, pero está claro que es el Marx *de Lukács* —el Marx de los Manuscritos de París, aún no descubiertos— al que invoca Marcuse, en oposición al Marx científico a la sazón en boga:

Todo es una suma infinita de actividades, una detrás de otra, sin embargo todas están inextricablemente interrelacionadas y determinadas. Todas estas actividades están divorciadas de su agente, que no forma parte de ellas sino que sólo trata con ellas, se ocupa de sus propios asuntos o —el colmo del absurdo— tiene que emprender actividades para vivir. Es «la metamorfosis de los poderes personales en materiales», que ha dejado atrás «a individuos abstractos, privados de toda verdadera vitalidad», de modo que la propia actividad del hombre se enfrenta a él como un poder ajeno. Éste penetra en el *fundamento* mismo de la sociedad capitalista. Se inserta debajo de las formas económicas e ideológicas de la «realidad de una existencia inhumana». Por otra parte, enfrenta a ésta con la realidad de la existencia humana, que exige una *acción radical*¹⁸.

¹⁸ *Ibid.*, 6; cursiva mía. Para uno de los exámenes más extensos de algunos de los extraños paralelos filosóficos entre Lukács y Heidegger, ver Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger*, trad. W. Boelhower (Londres, Routledge, 1977). Para más sobre Goldmann, ver Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann* (Princeton, Princeton University Press, 1995).

En una conversación con Marcuse en abril de 1976 me confirmó el papel filosófico formativo que *Historia y conciencia de clase* había desempeñado en

En «Sobre la filosofía concreta», un trabajo de la misma época en el que el tema de la reificación aparece de manera destacada, Marcuse ofrece una versión del mismo fenómeno históricamente más precisa:

La embriaguez del poder ha hecho que las personas pasen por alto el hecho de que, a pesar de la progresiva tecnificación de racionalización de la sociedad contemporánea, el poder *humano* del hombre sobre la naturaleza y las «cosas» haya disminuido en vez de aumentar. Hoy, como «sujetos y objetos económicos», los hombres están al servicio de una economía de la mercancía que se metamorfoseado en una «cosa» autónoma en lugar de ser un medio adecuado para la existencia de aquéllos. De la misma manera, sus «herramientas» —máquinas, medios de transporte, luz y electricidad— se han hecho tan extensas e inmensas que, desde un punto de vista humano, los hombres tienen que organizar cada vez más su existencia con arreglo a ellos, estar a su servicio... para mantenerlos «en funcionamiento». Esto no es más que un aspecto del hecho de que en la sociedad capitalista todos los valores humanos se han perdido o han sido puestos al servicio de la «objetividad» técnica y racional¹⁹.

La exigencia de «acción radical» era una postura que compartían Marx y Heidegger. Para Marx adoptaba la forma de «praxis», «actividad revolucionaria, práctico-crítica». Sobre la base de una auténtica temporalidad, también el *Dasein* demandaba un respuesta práctica radical a las realidades de la existencia social alienada: «Pasado, presente y futuro son características esenciales, y por tanto hacen posible fenómenos

su evolución intelectual. En *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (páginas 387-388), Douglas Kellner da testimonio de una respuesta similar: «Marcuse subrayaba la importancia de *Historia y conciencia de clase* en la evolución del marxismo y hacía notar su influencia en su propio pensamiento. Marcuse dijo asimismo que creía que Luckács y Korsch eran los marxistas “más inteligentes” que escribieron tras la muerte de Luxemburgo y Liebknecht, y que en su trabajo con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt en los años treinta asumió una postura más favorable hacia *Historia y conciencia de clase* que Horkheimer y sus demás compañeros.»

¹⁹ Marcuse, «Über die konkrete Philosophie», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 62 (1929), 120.

fundamentales como entender, preocuparse y decidir —observa Marcuse refrendando un lenguaje heideggeriano—. Esto abre el camino a la demostración de la historicidad como concepto existencial fundamental, que es para nosotros el aspecto decisivo de la fenomenología de Heidegger»²⁰. Para Heidegger, observa Marcuse, «la acción se concibe como “existencial”, es decir, como una actitud esencial de la existencia humana y derivada de ella»²¹. A pesar de ser un «pensador no dialéctico», Heidegger, como Hegel antes que él, mostró una profunda apreciación por el «lado activo» de la dialéctica. Dada la condición reificada de la teoría marxista contemporánea, la insistencia de Heidegger en este lado activo resultaba extraordinariamente oportuna. De aquí el sincero entusiasmo de Marcuse por la promesa filosófica suprema de *El ser y el tiempo*: «*El ser y el tiempo*... parece indicar un paso decisivo en la historia de la filosofía: el paso en el que la filosofía burguesa se trasciende a sí misma desde dentro y abre el camino a una nueva ciencia “concreta”.» Cubriéndose un tanto las espaldas, Marcuse pasa a hacer notar que «la obra [de Heidegger] sigue siendo “verdadera”, aun cuando contenga una cantidad considerable de error»²².

En el prefacio a la edición de 1967 de *Historia y conciencia de clase*, Lukács, al tiempo que tiene buen cuidado de distanciarse de los errores filosóficos de su juventud, reconoce con notable franqueza sus afinidades intelectuales con Heidegger, que giran en torno a su común interés por el problema de la *alienación*:

Para valorar la influencia del libro [*Historia y conciencia de clase*] en aquella época y también la veneración de la que es objeto hoy, debemos considerar un problema que supera en importancia a todas las cuestiones de detalle. Es *la cuestión de la alienación*, que por primera vez desde Marx es abordada como esencial para la crítica revolucionaria del capitalismo y que tiene sus raíces teóricas y metodológicas en la dialéctica

²⁰ Marcuse, «Contributions», 15.

²¹ *Ibíd.*, 6.

²² *Ibíd.*, 12, 16; cursiva mía.

hegeliana. Desde luego, el problema estaba ya entonces en el aire. Algunos años después, tras la publicación de *El ser y el tiempo* de Heidegger pasó al centro del debate filosófico... La afirmación de que el problema estaba en el aire es totalmente adecuada, sobre todo porque no es posible examinar aquí las razones de ello y poner al descubierto la mezcla de ideas marxistas y existencialistas que tan influyentes fueron después de la II Guerra Mundial, especialmente en Francia... Lo que importa es que la alienación del hombre es un problema crucial de la época en la que vivimos y que así lo reconocen pensadores tanto burgueses como proletarios, comentaristas tanto de la derecha como de la izquierda²³.

Así pues, aunque Heidegger y Marx seguían corrientes distintas, en ocasiones parecían esforzarse por llegar a un final semejante. En opinión de Marcuse, tanto Heidegger como Marx se esforzaban por reconducir las energías utópicas latentes en la tradición filosófica occidental hacia el objetivo político de remediar los defectos de la condición humana. Al hacerlo, ambos abandonaban el *telos* [la finalidad] del *bios theoreticos* o vida contemplativa por las demandas de la «mundanidad» y la «praxis», invirtiendo de este modo una jeraquía consagrada por el tiempo que había llegado a ser artículo de fe, un prejuicio filosófico inamovible. La actitud de Marx hacia la tradición —y su radicalismo filosófico básico— quedó bien resumida en la undécima de sus «Tesis sobre Feuerbach»: «Hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer, sin embargo, es cambiarlo»²⁴. Secundando a Marx, Marcuse observa que «la necesidad histórica se realiza *a través de las actividades de los hombres*».

²³ Lukács, *History and Class Consciousness*, xxii; cursiva mía. [*Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1986.] En *The Destruction of the Reason*, trad. P. Palmer (Atlantic Heights, NJ, 1980), el juicio de Lukács sobre Heidegger era mucho menos caritativo. Consideraba la filosofía de Heidegger como una expresión de desesperación típica de la era imperialista burguesa. En las inimitables palabras de Lukács (p. 503), «podemos decir sin exagerar que en la época de la lucha imperialista de la burguesía contra el socialismo, Heidegger tenía la misma relación con Hitler y Rosenberg que en su tiempo tuvo Schopenhauer con Nietzsche».

²⁴ *The Marx-Engels Reader*, 145.

Los hombres pueden evitar esta actividad —la historia reciente está repleta de estas situaciones revolucionarias fallidas— y degradarse de sujetos a objetos de la historia. La misión de la teoría es liberar a la praxis a la luz del conocimiento de la necesidad»²⁵.

A diferencia de Marx, no obstante, en *El ser y el tiempo* Heidegger se adhería al punto de vista de un «radicalismo aristocrático» manifiestamente poco democrático. Creía firmemente que los fines de la «autosuperación» (Nietzsche) o la «autenticidad» eran accesibles solamente a unos pocos elegidos, unos escogidos espirituales. A Marcuse le preocupaban también los peligros de disolver la concreción de la situación histórica actual en el esquema, decididamente ahistórico, de la ontología fundamental. Al tratar la reificación como un rasgo intemporal de la condición humana, el existencialismo corría el riesgo de distraer la atención de sus verdaderos orígenes sociales: una economía capitalista a la cual se incorpora a hombres y mujeres como factores de producción o «capital variable».

A juicio de Marcuse, el enfoque de Heidegger poseía al mismo tiempo ventajas y puntos débiles. Los dos miembros de la ecuación eran evidentes en el punto de partida metodológico de la ontología fundamental: el individuo existente o *Dasein*. Idealmente, la atención de Heidegger centrada en el individuo sería capaz de compensar una de las mayores deficiencias del marxismo: el olvido del individuo en favor del punto de vista de la sociedad o de las «leyes de la historia». En sintonía con la insistencia del marxismo hegeliano en el papel de la «conciencia», Marcuse sostenía que el advenimiento del cambio histórico progresivo estaba necesariamente ligado a la capacidad del individuo para la conciencia y el entendimiento. La transformación de la sociedad tiene que ser un proceso deseado conscientemente —un proceso de *autotransformación*—, de lo contrario carece de valor. Como observa Marcuse, «sólo existen los individuos; la sociedad nunca puede privar al individuo de su auténtica existencia». Claro está que

²⁵ Marcuse, «Contributions», 11; cursiva mía.

el individuo no es el «sujeto de la historia». Y, en última instancia, «la solución de Heidegger, basada en la existencia solitaria en vez de en la acción, debe ser rechazada»²⁶. Sin embargo, al mismo tiempo, Marcuse insiste en que aunque «el significado de la filosofía no se limita al individuo, sólo puede ser realizado a través de cada individuo y sólo puede fundamentarse en la existencia individual»²⁷.

No obstante, Marcuse se preguntó si las limitaciones metodológicas del existencialismo acabarían por pesar más que sus aportaciones positivas, pues a pesar de su resuelta manera de centrarse en la cotidianidad, parecía dudoso que la *Existenzphilosophie* pudiera alcanzar la requerida dimensión de concreción histórica. La historicidad es una estructura ontológica, un modo no empírico de comportamiento temporal del *Dasein*, y a este respecto existe necesariamente a una distancia de la esfera «óptica» de la historia real. En última instancia, la historia real u «óptica» le es al parecer indiferente al *Dasein* y a las «indicaciones formales» que lo estructuran. Para Marcuse, este aspecto constituye la bisagra sobre la que giran todos los demás. En su opinión, apreciar la naturaleza y profundidad de la crisis contemporánea significaba incorporar un nivel de concreción histórica que parecía ajeno a preocupaciones «estructurales» de ontología fundamental. Significaba entender el imperialismo y el capitalismo de monopolio en su plena especificidad histórica y fenoménica. Sin embargo, desde un punto de vista heideggeriano, al margen de cuál sea el escenario social, los rasgos estructurales y posibilidades del *Dasein* —los llamados *Existenzialen* [existenciales]— seguían siendo los mismos. En el análisis final, el éxito de la empresa heideggeriana dependía de su capacidad de abordar «la constitución material de la historicidad, un importante avance que Heidegger no logra, ni siquiera menciona, en ninguna parte... El análisis de un objeto histórico basado en la historicidad debe tener en cuenta la situación concreta y material y sus condiciones concretas y materiales. En consecuencia, una fe-

²⁶ *Ibid.*, 17.

²⁷ Marcuse, «Über die Konkrete Philosophie», 126.

nomenología de la existencia humana no llega a ser lo suficientemente clara y completa sin la condición material de la existencia histórica. Como ya se ha indicado, esto es lo que sucede con Heidegger»²⁸.

Además, como pone de relieve Marcuse en «Sobre la filosofía concreta», a menos que las posiciones y «resoluciones» de la filosofía concreta entren en la esfera pública (*Öffentlichkeit*) como temas de debate e interés, su punto de vista resultará ineficaz. Hablar de la necesidad de que la filosofía devenga práctica seguirá siendo cháchara. Como observa Marcuse: «Sólo cuando [la filosofía concreta] influya a la existencia en la esfera pública, en su ser diario, en la esfera en la que realmente existe, puede acelerar el movimiento de esta existencia en la dirección de la verdad... Al final de toda filosofía concreta está el acto público»²⁹. Aunque la ontología fundamental saca gran provecho de su rango como filosofía práctica, devalúa sistemáticamente «lo público» como una expresión de «inautenticidad». Según Heidegger, la esfera pública ha sido monopolizada y colonizada a priori por el «ellos» (*das Man* [el «se» impersonal]). Quienes buscan modos auténticos de comportamiento lo evitan de forma sistemática. Comprensiblemente, Marcuse tiene considerables dificultades para reconciliar las vindicaciones prácticas de la ontología fundamental —su concepción de sí misma como filosofía de la *existencia*— con su implacable hostilidad a los valores de «lo público».

En una perspicaz reseña del trabajo de habilitación de Marcuse, *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*, escrito bajo la dirección de Hegel, Theodor Adorno reparó en que la oposición entre historicidad e historia real en la obra de Heidegger seguía estando tan profundamente atrincherada que toda posible conciliación entre Heidegger y Marx estaba de antemano condenada al fracaso. En opinión de Adorno:

Con esta tesis, Marcuse parece apartarse decisivamente de la enseñanza pública de Heidegger, que por lo demás él presenta con el carácter estricto de una disciplina: se inclina a pa-

²⁸ *Ibíd.*, 18, 21.

²⁹ *Ibíd.*, 124, 127.

sar del «significado del Ser» al descubrimiento de los seres; de la ontología fundamental a la filosofía de la historia; de la historicidad a la historia. Esto es lo que hace que la obra sea importante a la par que vulnerable a la crítica. Si Marcuse llega tan lejos que no solamente ofrece una exposición ontológica de la posibilidad del ser factual sino que deduce de la estructura ontológica misma la posibilidad de la exposición del ser factual, habría sido coherente preguntar: ¿por qué la cuestión «ontológica» habría de preceder a la de la interpretación de la de hechos reales, históricos, ya que al propio Marcuse le gustaría salvar el abismo entre ontología y facticidad?³⁰.

En otras palabras, si es en último término la cuestión de la «historia real» la que interesa a Marcuse y los conceptos de la ontología fundamental aparecen como una interferencia, ¿por qué no prescindir totalmente de la ontología y centrarse directamente en la historia?

ONTOLOGÍA, VIDA Y TRABAJO

Los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx aparecieron en 1932. Marcuse vio su publicación como «un acontecimiento crucial en la historia de los estudios marxistas», que había de «dar un nuevo fundamento a los debates acerca de los orígenes y el significado originario del materialismo histórico»³¹. El mismo año, Marcuse escribió una magistral reseña en la que afirma su fundamental importancia. Los manuscritos revelaron un Marx profundamente filosófico, todavía en parte bajo el hechizo de Hegel, un Marx hasta entonces desconocido fuera de los círculos (relativamente limitados) del marxismo hegeliano. Marcuse insistía en considerar que los argumentos y aseveraciones que contienen son en última instancia compatibles con los aspectos de la obra de Heidegger que estimaba³².

³⁰ Adorno, reseña de Marcuse, «Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit», *Zeitschrift für Sozialforschung* (1) (1932), 409-410.

³¹ Marcuse, «The Foundation of Historical Materialism», 3.

³² Dos de los estudios más importantes son Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (Nueva York, Harper & Row, 1970) y Bertell Ollman, *Alienation:*

Marcuse consideraba los Manuscritos de París como una confirmación de la perspectiva teórica que él había desarrollado en «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» y «Sobre la filosofía concreta». Los escritos tempranos de Marx dejaban claro que, desde su concepción, el marxismo se preocupaba por unos temas filosóficos que iban al núcleo mismo de las inquietudes de la tradición intelectual occidental. Los Manuscritos de París se proponían tratar dos cuestiones fundamentales: (1) qué constituye la esencia del «hombre»; y (2) en qué condiciones históricas se puede realizar dicha esencia. Desde este punto de vista, el marxismo no representaba una *ruptura* científica con la tradición filosófica. Representaba por el contrario su culminación o —en términos hegelianos— su superación dialéctica. Cuando Marx, que empezó siendo hegeliano en su juventud, describió su proyecto como una «crítica de la economía política», empleó la palabra «crítica» en un sentido filosófico-kantiano: intentaba demostrar los «límites» de la economía política como método de razonamiento social. Como enfoque teórico, la economía política era en esencia un *discurso de reificación*. Hacía las veces de retórica de legitimación para un mundo social invertido: un mundo de «alienación», en el que las «cosas» (en la forma de mercancías) se habían convertido en los primeros motores y las personas eran degradadas a la categoría de objetos. En los Manuscritos de París, Marx describe la situación en los siguientes términos:

El trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como si fuese un objeto extraño. Partiendo de esta premisa está claro que, cuanto más se gaste a sí mismo el trabajador, más poderoso se torna el objeto extraño que crea sobre-contrata él mismo... La alienación del trabajador en su producto

Marx's Conception of Man in Capitalist Society (Cambridge, Cambridge University Press, 1976). Ver también Alvin Gouldner, *The Two Marxisms* (Nueva York, Seabury, 1977). [*Los dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*, Madrid, Alianza, 1983]; y el análisis introductorio en Leszek Kolakowski, *The Main Currents of Marxism*, vol. 1, trad. P. Falla (Nueva York, Oxford University Press, 1978), 132-146. [*Las dos principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1985.]

significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, en una existencia externa, sino que existe fuera de él, independientemente, como algo ajeno a él, y que deviene un poder por sí mismo enfrentado a él; significa que la vida que ha conferido al objeto se enfrenta a él como algo hostil y ajeno³³.

Pero ¿cuál era la base normativa del concepto de crítica que plantea Marx? Era un concepto, de derivación filosófica, de la esencia humana o «ser-de la especie», un concepto que siguió estando implícito en posteriores escritos de Marx sobre economía política. Para el Marx temprano, el mayor defecto de la economía política era que justificaba y promovía una distorsión de la esencia humana. Según Marx, la esencia del trabajo era el autoenriquecimiento humano: no sólo los individuos se realizan a través de su trabajo; a través de él logran rescatar y humanizar la naturaleza animal. Sin embargo, en el capitalismo sucedía lo contrario: cuanto más producían los individuos, más aumentaban su propio empobrecimiento y autodegradación. El trabajo humano se distinguía del de los animales por el hecho de ser universal y libre. Mientras que para los animales el trabajo era un medio de vida y nada más —y por tanto una función de necesidad—, para la humanidad era un medio esencial de autorrealización: al extenderse más allá de la esfera de la necesidad, el trabajo contribuía a configurar un entorno social duradero y estéticamente agradable. Por medio del trabajo, hombres y mujeres creaban un mundo que se ajustaba a la sublimidad de los fines humanos superiores: un mundo en el que se podían sentir a gusto y que en última instancia podían reconocer como propio. El capitalismo, sin embargo, ponía en peligro todas estas posibilidades. Creaba un mundo en el que los fines eran sacrificados a unas leyes económicas rígidas y heterónomas. De este modo reemplazaba las leyes de la naturaleza por una nueva necesidad artificial, una «segunda naturaleza».

Marcuse creía que los Manuscritos de París confirmaban la compatibilidad de marxismo y ontología fundamental. En ellos el propio Marx invoca por dos veces la «ontología» en

³³ *The Marx-Engels Reader*, 72.

un sentido positivo. Según Marx, es «a través del medio de la propiedad privada [como] surge la esencia *ontológica* de la pasión humana». En un pasaje relacionado con esto, reconoce que «los sentimientos y pasiones humanos [son] afirmaciones verdaderamente *ontológicas* del ser»³⁴. En consecuencia, si lo que está en juego para el primer Marx es una validación filosófica del concepto de esencia humana, los proyectos del marxismo y la ontología fundamental, en vez de actuar en sentidos diferentes, son rotundamente complementarios. Marcuse resume el núcleo de la postura de Marx de esta manera:

Como consecuencia de la idea de la esencia del hombre y su realización desarrollada por Marx en su disputa con Hegel, aparece el simple hecho económico de la perversión de la esencia humana y la pérdida de la realidad humana... Hay que transformar radicalmente la economía política burguesa en la crítica por esta misma razón: nunca llega a ver al hombre, que es su sujeto real. No tiene en cuenta la esencia del hombre y su historia y por tanto no es, en su sentido más profundo, una «ciencia de las personas» sino de no-personas y de un mundo inhumano de objetos y mercancías... El hecho de que la sociedad capitalista ponga en duda no sólo hechos económicos y objetos sino la «existencia» [*Existenz*] entera del hombre y la «realidad humana» [*Dasein*] es para Marx la justificación decisiva de la revolución proletaria como revolución *total y radical*, que excluye de forma incondicional todo levantamiento parcial o «evolución»³⁵.

Aun antes de la publicación de los Manuscritos de París, Marcuse se sentía ya fascinado por la idea de una «vocación ontológica de trabajo». En su trabajo de habilitación de 1932, el trabajo desempeña un papel clave aunque, en marcado contraste con sus otros escritos de esta época, nunca se menciona el nombre de Marx. Ni qué decir tiene que esta omisión era en buena medida estratégica: Marcuse presentó *La ontología de Hegel* como parte de un proceso (muy formaliza-

³⁴ Cit. por Marcuse en «The Foundation of Historical Materialism», 12.

³⁵ *Ibíd.*, 5, 6, 10.

do) de cualificación profesional. En un estudio académico había poco lugar para cuestiones de compromiso político. Además, presentaba la obra a Martin Heidegger, cuyas simpatías políticas desde luego no estaban con la izquierda³⁶.

A pesar de la falta de una referencia explícita a Marx, la síntesis Heidegger-Marx que preocupó a Marcuse en este período mantuvo su tácito tema principal en *La ontología de Hegel*. Como observaba Marcuse en una relevante misiva de la época a Karl Löwith,

Este otoño aparecerá una obra mía más extensa sobre Hegel: es una interpretación de la *Lógica* y la *Fenomenología del espíritu* como los fundamentos de una teoría de la historicidad. La cuestión Hegel-Marx no se trata específicamente, aunque espero que esta interpretación arroje alguna nueva luz en relación con ello. Tampoco contiene esta obra un examen crítico de Hegel ni está concebida con ese fin. Antes bien, en su conjunto es una necesaria preparación para exponer la naturaleza fundamental del acontecimiento histórico³⁷.

Los orígenes del giro histórico del pensamiento alemán se pueden seguir hasta la filosofía de Hegel. En opinión de Mar-

³⁶ Para una panorámica general de este debate, ver Seyla Benhabib, Introducción del traductor a Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge, MIT Press, 1987), ix-xl. En «Marcuse and Hegel on Historicity» (en *Marcuse and the Promise of Critical Theory*), Robert Pippin defiende enérgicamente la importancia fundamental de *Hegel's Ontology* en relación con la obra posterior de Marcuse (en especial con *Razón y Revolución*). Pero en conjunto yo pienso que Pippin atribuye más significación de la justificable en cuanto a la evolución de éste a su estudio de habilitación. Además, sus reflexiones omiten la importante cuestión de la influencia de Marx. Para otro destacado estudio de la relación del Marcuse temprano con Heidegger, relación muy crítica con las influencias de Heidegger, ver Alfred Schmitt, «Existential Ontology and Historical Materialism in the Work of Herbert Marcuse», en *Marcuse and the Promise of Critical Theory*, 47-67. La manera de escribir de Marcuse era por lo general notablemente lúcida. *Hegel's Ontology* constituye una destacada excepción. Como observa Benhabib (pág. xxxiv): «Los lectores familiarizados con el original alemán verán el carácter torturado y retorcido del estilo de Marcuse, sin duda una combinación de conformismo académico, neologismos heideggerianos y profundidad filosófica que en ocasiones bordea la oscuridad.»

³⁷ Cit. en Benhabib, xii.

cuse, el concepto hegeliano de la vida como «motilidad» (*Bewegtheit*) contiene las semillas de este importante cambio intelectual. Tanto en la *Fenomenología* como en la *Ciencia de la lógica*, la «vida» desempeña un papel crucial. Significa el momento en que el espíritu sale de su inmersión en el Ser o exterioridad y llega al plano de la subjetividad. Si la meta de la filosofía de Hegel es acertadamente captada por su conocida máxima «la sustancia debe ser comprendida como sujeto», el concepto de la vida representa una fundamental anticipación de este acontecimiento.

Marcuse eligió centrarse en el concepto de la vida porque creía que ayudaría a aclarar lo que Marx quería decir en las «Tesis sobre Feuerbach» cuando elogiaba el idealismo alemán por haber desarrollado el «lado activo» de la dialéctica. La transformación de la filosofía contemplativa en una teoría, orientada históricamente, de la praxis fue posible sobre «el terreno preparado por Hegel y aferrándose a tendencias intrínsecas a la filosofía hegeliana»³⁸. Además, la idea de la vida sugería una dimensión práctica inmediata que Marcuse echaba en falta en la filosofía prehegeliana. La vida recalca un componente *activo* que no existía en la filosofía sistemática tradicional por las tendencias contemplativas de ésta. Al incorporar las virtudes de la «motilidad», la vida mostraba una capacidad para la autoconstitución que no era compartida por ninguna otra entidad. En este sentido, los paralelismos entre la «vida» hegeliana y la *Existenz* heideggeriana parecían convincentes³⁹. Una vez afloran las cuestiones de «existencia», «motilidad» y «autoconstitución» no tardan en surgir las relativas al significado histórico.

En *La ontología de Hegel*, el análisis marcusiano de la vida seguía siendo abstruso, limitado al enrarecido terreno filosófico de la exégesis hegeliana. Pero su análisis del «trabajo» rompe este molde. Gracias a él se pueden apreciar mejor los motivos intelectuales que lo llevaron a acometer este estudio.

³⁸ Marcuse, «Das Problem der Geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey», *Das Gesellschaft*, 8 (4) (1931), 350-367.

³⁹ Para más sobre estos paralelismos, ver Pippin, «Marcuse and Hegel on Historicity», 69-74.

El análisis hegeliano del trabajo más conocido aparece en la sección de *La fenomenología del espíritu* que versa sobre el amo y el esclavo. Una cosa interesante es que Marcuse decidió no centrarse en este célebre episodio. A su juicio seguía ligado al punto de vista de la «autoconciencia» individual y por ende no estaba lo suficientemente atento a las cuestiones de la historicidad. Por el contrario, Marcuse optó por centrarse en una sección posterior de la *Fenomenología* en la cual Hegel analiza la vida colectiva de un pueblo. En una visión retrospectiva, esta sección representa una notable anticipación de la doctrina de la historicidad en *El ser y el tiempo*, donde ocupan lugar preponderante los temas relativos al «sino», la «generación» y la «vida histórica de un pueblo» (*Volk*). Al principio de la *Fenomenología*, Hegel anunciaba que «la acción es el devenir del Espíritu como conciencia de sí mismo»⁴⁰. Pero a juicio de Marcuse este análisis quedaba poco desarrollado. Sólo en el capítulo del «Espíritu» empieza a tratar el tema abordando cuestiones relativas a la auténtica existencia histórica o «historicidad».

Aquí, el concepto de trabajo desempeña un papel clave. Según Hegel, dado que los productos del trabajo existen no solamente para el individuo, sino para todos, el trabajo tiene un «elemento de universalidad». En este sentido, el trabajo existe para la «conciencia universal». El elemento de universalidad que hay en el trabajo expresa el hecho de que la autoconciencia no precisa sentirse ligada a cosas del mundo como tal. Por el contrario, las reconoce como intrínsecamente maleables, como materiales adecuados para la transformación de acuerdo con las necesidades y designios de la conciencia. Como observa Marcuse, la acción, en forma de trabajo, «tiene lugar porque constituye el Ser de la vida que genera y descubre toda realidad con su propia actuación... Ser verdad es un aspecto del hecho de la cosa misma (del *pragma*); es intrínsecamente dependiente de ser afectada por una conciencia que haga cierto que es la verdad y que proceda a actuali-

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Nueva York, Oxford University Press, 1978), 298. [*Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1981.]

zarla»⁴¹. La mutabilidad de los seres da fe de la universalidad de la autoconciencia, cuya esencia radica en el hecho de que no puede nunca ser idéntica a ninguno de sus actos individuales de auto-objetificación. Halla expresión en ellos, no obstante los trasciende. Repara Hegel en que, como consecuencia del trabajo, «la naturaleza originariamente *determinada* del individuo pierde su significado positivo de ser *en sí misma* el elemento y propósito de su actividad; es meramente un momento superado y el individuo es un *yo* en forma de yo universal»⁴². Con la transición de yo «individual» al «universal» se establece el ámbito para el paso a la historia propiamente dicha.

Marcuse subraya el hecho de que Hegel, a diferencia de Kant, considere la verdad ni meramente subjetiva ni limitada a una esfera numérica ineficaz. Dado que la autoconciencia hegeliana es «activa», la verdad tiene que devenir «real». Así pues, está claro que en su opinión el carácter autorrealizador del «espíritu» hegeliano prefigura al marxismo como una forma de filosofía práctica o como una filosofía del «acto». Como observa Marcuse en un pasaje fundamental:

La primera determinación ontológica de la Vida ha sido desde el principio la *actividad*. Este solo hecho basta para indicar la distancia entre el esquema ontológico fundamental de la filosofía hegeliana y de toda otra forma de logicismo y racionalismo así como el transcendentalismo kantiano. Nunca, en la filosofía occidental desde los griegos, se ha puesto a la Vida y a su actividad y al mundo de la Vida como trabajo y *pragma* en el centro de las cosas... Es decisivo aquí su carácter como *acto*⁴³.

DE MARX A SCHILLER

La concepción de Marx del trabajo como praxis y la idea de Heidegger de la *situacionalidad* práctica del *Dasein* (junto

⁴¹ Marcuse, *Hegel's Ontology*, 283, 298. [*Ontología de Hegel y teoría de la historia*, Barcelona, Martínez Roca, 1972.]

⁴² Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 314, 252.

⁴³ Marcuse, *Hegel's Ontology*, 290.

con las ideas, relacionadas con ésta, de autenticidad, resolución e historicidad) contribuyeron a proporcionar a Marcuse una definición ontológica del trabajo filosóficamente convincente. El problema, sin embargo, era que este ideal ontológico tenía poca relación con la situación actual del trabajo. Por el contrario, esa interpretación estaba determinada, en detrimento suyo, por la disciplina de la economía política. Así, en el contexto fáctico disponible era por completo inexistente la concepción del trabajo como modo de autorrealización humana. Antes bien, la función del trabajo se veía exclusivamente en crudos términos económicos: como factor de producción, «capital variable», un objeto de control administrativo que deben gestionar los tayloristas y los expertos en eficiencia.

Marcuse creía que la filosofía era una forma de crítica práctica cuyo objetivo primario era la eliminación del fetichismo de la falsa conciencia. Además, si la crisis actual podía describirse acertadamente como una crisis de «subjetividad» —de la reificación de la conciencia— las tareas de la ilustración filosófica, lejos de ser «desviaciones teorísticas», seguían siendo absolutamente fundamentales. Mientras que el marxismo vulgar decretaba que el ser social determinaba la conciencia social, Marcuse, fiel a su formación como hegeliano, creía que ese fatalismo metodológico condenaba al proletariado a reflejar el estado actual de descomposición social. De este modo, un fundamento filosófico adecuado del trabajo como forma de «ser de la especie» tal vez fuera un paso importante hacia la reversión de las derrotas sufridas por el movimiento obrero europeo.

Marcuse abordó esta tarea en su último intento de síntesis Heidegger-Marx, «Sobre el fundamento filosófico del concepto de trabajo en economía». Publicado en 1913, merece la pena que nos detengamos en este ensayo, decididamente heideggeriano (su ruptura tendría lugar poco después de la publicación) porque anuncia el esquema utópico de *Eros y civilización* y otras obras.

Puesto que el concepto «cotidiano» del trabajo ha sido determinado en detrimento suyo por el discurso de la economía política, era necesaria una «reducción» fenoménica que pon-

ga entre paréntesis este significado cotidiano para llegar a la esencia ontológica del trabajo. Así, Marcuse dejó claro que estaba buscando una definición del «trabajo [como] un *concepto ontológico de la existencia humana como tal*»⁴⁴. En *El ser y el tiempo*, Heidegger afirmaba haber descubierto las estructuras ontológicas básicas del humano Ser-en-el-mundo. Pero no había ninguna razón para suponer que la lista de Heidegger fuera definitiva. Además, desde el punto de vista de un interés en la historicidad determinado por la preocupación por la justicia social, la inclusión del trabajo era perfectamente verosímil.

Marcuse describe la esencia fenomenológica del trabajo en términos que recuerdan su anterior perspectiva heideggeriano-marxista. Como modalidad de la praxis, el trabajo es un componente esencial de la autorrealización humana.

El trabajo es aquello en que se basa toda actividad singular y al que ésta vuelve otra vez: un *hacer [Tun]*. Y es precisamente el hacer de los seres humanos como modo de su ser en el mundo: es aquello a través de lo cual uno deviene en primera instancia «para sí mismo» lo que es, llega a su propio yo, adquiere la forma del *Dasein* de uno, obteniendo su propia «permanencia» y al mismo tiempo haciendo que el mundo sea «de uno»... En el trabajo sucede algo con el hombre y con la objetificación de tal manera que el «resultado» es una unidad esencial de hombre y objetificación: el hombre se «objetifica» a sí mismo y el objeto deviene «suyo», deviene un «*objeto humano*»⁴⁵.

En contraposición con el discurso de la economía política, aquí el trabajo no es determinado por una serie de criterios y fines exteriores sino con arreglo a las exigencias de la existencia humana (*Existenz*). Irónicamente, sin embargo, la transcendencia del texto en cuanto a genuina invención conceptual no tiene que ver con la noción de trabajo sino con la idea de «juego».

El concepto de juego figura de manera destacada en las *Cartas sobre educación estética del hombre* de Schiller (1795). Schiller

⁴⁴ Marcuse, «On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics», trad. D. Kellner, *Telos*, 16 (verano de 1973), 11; cursiva mía.

⁴⁵ *Ibíd.*, 13; cursiva mía.

expone su proposición radical: «El hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega»⁴⁶. Marcuse se tomó muy a pecho la máxima de Schiller, que se convirtió en una de las ideas distintivas de su obra madura. Su análisis del juego, aunque breve, indica su creciente insatisfacción con la concepción productivista y antifilosófica del trabajo en el discurso del marxismo ortodoxo. (En época avanzada de su vida, Adorno opinaba que Marx quería convertir el mundo en una gigantesca fábrica explotadora)⁴⁷. Marcuse percibía que un mundo plenamente humano —«la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre», por citar la definición temprana de Marx— debía en última instancia trascender una concepción estrechamente utilitaria del trabajo. Marcuse llegó a ver el trabajo como un reino de la necesidad; no se llega al reino de la libertad por medio del trabajo sino que aquél se encuentra *más allá* de éste. Se trataba de una revisión del marxismo que superaba los términos de la ortodoxia marxista y anticipaba la política libidinal de la década de 1960.

Teniendo en cuenta la interpretación marcusiana del marxismo como crítica de la reificación, las *Cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre* constituyeron una rica fuente para dicha crítica. Las *Cartas* eran un ejemplo clásico de la protesta romántica contra las distorsiones de la sociedad burguesa. En las condiciones modernas, «la maquinaria de los estados, más complicada, hizo necesaria una disociación más rigurosa de rangos y ocupaciones», se lamentaba Schiller. Como consecuencia, «el lazo esencial de la naturaleza humana se rompió y un destructivo conflicto creó desacuerdo entre las capacidades armoniosas de aquél»⁴⁸. Schiller criticó la falta de integridad de la sociedad burguesa, ilustrada por el hecho de que las facultades intelectuales y emocionales actua-

⁴⁶ Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man: A Series of Letters*, trad. R. Snell (Nueva York, Frederick Ungar, 1965), 80. [*Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar, 1969.]

⁴⁷ Cit. en Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, Little and Brown, 1973), 57.

⁴⁸ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, 39.

ban en direcciones opuestas. El intelecto pretendía producir un mundo lógico y coherente pero era impermeable a las leyes del corazón. Como consecuencia, en la era moderna, principio y sentimiento habían quedado desconectados. Como observa Schiller, «hoy en día la necesidad es el ama y hace que una humanidad degradada se encorve bajo su yugo. La *utilidad* es el gran ídolo de los tiempos, al cual todos los poderes tienen que prestar servicio y todos los talentos rendir pleitesía. En esta torpe balanza no tiene ningún peso el servicio espiritual al arte»⁴⁹.

Con los argumentos de la *Tercera crítica* de Kant, recién publicada, Schiller introdujo su idea del «impulso hacia el juego». En la esfera estética, las leyes de la belleza están al servicio de la libertad y no de la necesidad. Opina Schiller:

La razón exige, por razones transcendentales, que haya una asociación entre el impulso formal y el material, es decir, un *impulso hacia el juego*, porque es solamente la unión de realidad y forma, de contingencia y necesidad, de pasividad y libertad, la que realiza la idea de humanidad.... El hombre es sólo serio con lo agradable, lo bueno, lo perfecto, pero con la Belleza *juega*⁵⁰.

La estética de Schiller, que, siguiendo a Kant, pone de relieve los beneficios del «placer desinteresado» o «juego», constituía un complemento ideal para la tradicional glorificación que hace el marxismo de la razón instrumental en tanto que trabajo. Con posterioridad a los Manuscritos de París, la dimensión romántico-utópica del marxismo —la originaria preocupación de Marx por el restablecimiento de la integridad humana— había quedado, para demérito del materialismo histórico, fuera de toda consideración. En palabras de un destacado representante del marxismo utópico, Ernst Bloch, la «corriente fría» del marxismo había triunfado sobre la «corriente cálida».

Marcuse percibía que el marxismo, como metafísica del trabajo, incorporó la culminación de la economía política en

⁴⁹ *Ibid.*, 26.

⁵⁰ *Ibid.*, 77.

vez de trascenderla. El primer Marx mantenía una amplia definición del trabajo como expresión de la autorrealización humana, una definición que tenía más en común con la idea de Aristóteles de la praxis que con el concepto puritano de Locke de «el sudor de nuestra frente y la sangre de nuestras manos». Para el Marx posterior, sin embargo, el trabajo se tornó equivalente a la «razón instrumental». La idea filosófica de la realización humana —el ideal de la formación de uno mismo o *Bildung* que el joven Marx había heredado del idealismo alemán— ya no estaba en el centro del marxismo. En su lugar, la única preocupación del marxismo parecía ser el dominio racional de la naturaleza.

En «Los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en economía», Marcuse desahogó abiertamente sus recelos acerca del papel primordial del trabajo en la tradición marxista. Su argumentación subrayaba el «carácter oneroso del trabajo» (*Lastcharakter der Arbeit*), el hecho de que, como expresión de la necesidad, el trabajo trata de compensar la «carencia» humana. Además, dado que el trabajo está siempre al servicio de la «carencia», no puede ser nunca enteramente libre como forma de actividad humana. Antes bien, estará siempre sometido al ser-en-sí-mismo del objeto, a las leyes de la necesidad:

De manera explícita o no, se quiera o no, de lo que se trata en el trabajo es siempre la cosa misma. Al trabajar, el trabajador está siempre «con la cosa»: ya esté al lado de una máquina, dibuje planos técnicos, se ocupe de medidas organizativas, investigue problemas científicos, instruya a las personas, etc. En su actividad permite que lo dirija la cosa, se somete a sus leyes y las obedece, incluso cuando domina a su objeto, lo dirige, lo guía y deja que vaya por su camino. En todos los casos no está «consigo mismo», no mantiene pasivamente su propia existencia⁵¹.

⁵¹ Marcuse, «On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics», 25. Aquí, los paralelismos con aspectos de la argumentación de Kojève en su *Introduction to the Reading of Hegel* son sorprendentes. Para Kojève, el «deseo» es expresión de la carencia humana. Desde luego, la fuente última del argumento de Marcuse y el de Kojève tal vez fuera la misma: la sección sobre el amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

El concepto griego de autonomía concebía la libertad desde el punto de vista del ideal de la autolegislación: obedecer leyes creadas por uno mismo. Marcuse argumentó que, puesto que el trabajo como forma de praxis se ajustaba necesariamente a los perfiles y leyes del *objeto*, en el verdadero sentido ontológico nunca podía ser libre. «Dado que el devenir humano de una persona en el mundo es ante todo “autoactividad” —el proceso de determinar la propia existencia o de ser-uno-mismo en toda existencia— y dado que, por otra parte, este ser-uno-mismo sólo es posible haciendo pasiva la objetividad como ser-con-otros y para otros, el trabajar sobre la objetividad tiene *un carácter esencialmente oneroso*»⁵².

En la filosofía antigua, las actividades cultivadas por sí mismas eran de mayor valor ontológico que aquellas cuya finalidad se hallaba fuera de ellas mismas. Aquéllas poseían un grado de autosuficiencia inexistente en éstas. Como observó Aristóteles en relación con la felicidad o *eudaemonía*, «las actividades deseables por sí mismas son aquellas de las cuales no pretendemos extraer nada fuera del ejercicio mismo de la actividad»⁵³. Con esta descripción definió Aristóteles la «virtud». Actuar virtuosamente no es algo que hagamos por una finalidad extrínseca; a diferencia del trabajo, que sigue estando encadenado al reino de la necesidad y cuyos fines son por lo tanto extrínsecos, actuar virtuosamente es algo que hacemos exclusivamente por nosotros mismos. Es un *bien intrínseco* y un fin en sí mismo. En opinión de Marcuse, una de las tragedias de la sociedad burguesa era que la praxis —que Aristóteles define en la *Ética a Nicómaco* como «acción que concuerda con la virtud»— había degenerado en trabajo en tanto que necesidad o «carga». Las formas opcionales de praxis coherentes con el elevado ideal griego de la «autoactividad» habían desaparecido o, como tantos otros rasgos de la vida social y cultural en el capitalismo, habían sido mercantilizadas. Una de las razones de que el juego y la «dimensión estética» llegaran a ocupar un lugar privilegiado en la ontología marcu-

⁵² Marcuse, «On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics», 25; cursiva mía.

⁵³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1176 A.

siana del valor fue que estos preceptos eluden abiertamente las leyes de la necesidad. Como observa Marcuse en un pasaje notablemente lírico:

En el juego, la «objetividad» de los objetos y sus efectos y la realidad del mundo objetivo con el que habitualmente nos vemos obligados a tratar, aprendiendo así a respetarlo, quedan temporalmente en suspenso. Por una vez hacemos lo que queremos con los objetos; no situamos más allá de ellos y nos «liberamos» de ellos. Esto es lo decisivo: en esta transcendencia —que se plantea a sí misma— de la objetividad llegamos precisamente a nosotros mismos, en una dimensión de libertad que el trabajo nos niega. *Sólo con lanzar una pelota, el jugador logra un triunfo de la libertad humana sobre la objetificación mayor que en el logro más impactante del trabajo técnico*⁵⁴.

El elogio de Marcuse de las virtudes del juego sigue el análisis que hace Marx de la relación entre libertad y necesidad en *El capital*, volumen 3. Contrariamente a la concepción romántico-utópica del trabajo desarrollada en los Manuscritos de París, en *El capital* Marx hace simplemente equivalente el trabajo social al reino de la necesidad. Siguiendo a Aristóteles, sostiene que el reino de la libertad —que, volviendo al lenguaje hegeliano de su juventud, define como «el desarrollo de las capacidades humanas como fines en sí mismas»— sólo puede tener lugar *más allá* del reino de la necesidad, durante el ocio o «tiempo libre».

Como Marx, Marcuse oscilaba entre estas dos visiones enfrentadas del significado filosófico del trabajo. En *Eros y civilización*, siguiendo al primer Marx, propugnaba una noción «expresiva» del trabajo: el trabajo como una forma esencial de autorrealización humana. Sin embargo, en otros escritos resta importancia a esta perspectiva en favor del ideal de una utopía cibernética en la cual unas mejores condiciones de eficiencia tecnológica dejaran esencialmente obsoleto el trabajo. Con arreglo a este panorama, la extensión del ocio o «tiempo libre» significaría que el tiempo disponible para la

⁵⁴ Marcuse, «On the Philosophical Foundation...», 25; cursiva mía.

autorrealización humana aumentaría de manera significativa. En *El hombre unidimensional* hace Marcuse las siguientes especulaciones:

La sociedad industrial avanzada se está acercando a la etapa en la que el progreso continuo demande la radical subversión de la imperante dirección y organización del progreso. Se alcanzaría esta etapa cuando la producción material... se automatice hasta el punto de que sea posible satisfacer todas las necesidades vitales a la vez que el tiempo necesario de trabajo se reduce a tiempo marginal. A partir de aquí, el progreso técnico trascendería el reino de la necesidad... La tecnología quedaría sometida al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y la sociedad. Ese estado se contempla en el concepto de Marx de la «abolición del trabajo»⁵⁵.

LA TRAICIÓN DE HEIDEGGER A LA FILOSOFÍA

Un mes después de que Marcuse se marchara de Friburgo en diciembre de 1932, Hitler fue nombrado canciller de Alemania. En el transcurso de dos meses manipuló hábilmente la constitución de Weimar con el fin de destruir los últimos vestigios de gobierno democrático. A partir de entonces toda cuestión de ascenso académico de judíos e izquierdistas (y mucho más de judíos izquierdistas) se hizo discutible. Marcuse, que por medio de la intercesión de Husserl había entrado en contacto con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, pronto siguió al exilio a sus nuevos compañeros. En

⁵⁵ Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston Beacon Press, 1964), 16. [*El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta Agostini, 1995.] Baste decir que la especulación en torno a la «abolición del trabajo» contrasta marcadamente con la descripción que hace Marx en los Manuscritos de París del trabajo como modo fundamental del ser-de-la-especie del hombre. Por supuesto, la sugerencia de Marcuse de que «la tecnología pasaría a estar sometida al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de naturaleza y sociedad» apunta en la dirección de su romántico argumento en pro de una nueva tecnología que incluyera a la naturaleza de una manera no objetivadora ni manipuladora.

mayo de 1933, Heidegger, en su nueva faceta de primer rector nazi de la Universidad de Friburgo, hizo una enfática declaración de su lealtad al nuevo régimen. Visto retrospectivamente resulta verosímil que las circunstancias políticas desempeñaran un papel importante, si bien indirecto, en el distanciamiento intelectual de Marcuse y Heidegger. Durante su aprendizaje filosófico con Heidegger, Marcuse colaboró con regularidad con una destacada revista socialdemócrata, *Die Gesellschaft*. Es inconcebible que Heidegger no supiera de las convicciones políticas izquierdistas de su joven admirador. Heidegger estaba sin duda al corriente de la síntesis marxista-existencialista que constituía el núcleo de la visión filosófica del mundo de Marcuse y, teniendo en cuenta su decidida actitud anticomunista, es difícil imaginar que fuera comprensivo con esos escauceos. Podemos concluir sin temor a equivocarnos que, a pesar de la circunspecta omisión en *La ontología de Hegel* de todo lo que tuviera que ver con Marx y el marxismo, Heidegger percibía la dirección que seguía la obra de Marcuse y la desaprobaba⁵⁶. En última instancia, sin embargo, nos vemos ante testimonios en conflicto: no hay ninguna documentación que indique que Heidegger rechazara nunca de manera expresa la dirección de la investigación de Marcuse. No obstante, sabemos que en diciembre de 1930 los esfuerzos de Marcuse para obtener la habilitación para la docencia acabaron bruscamente en fracaso.

Lo cierto es que el efusivo apoyo de Heidegger a la «Revolución Alemana» hizo definitivo el abismo entre ellos. A partir de entonces, las referencias públicas de Marcuse a su antiguo mentor fueron pocas pero críticas. Cuando en una entrevista en 1974 se le preguntó si él o los demás alumnos habían percibido la inminencia del giro político de Heidegger, esto fue lo que respondió:

⁵⁶ Ver Benhabib, Introducción a Marcuse, *Hegel's Ontology*, xxx: «Dependiendo del grado de confianza del individuo en sí mismo y de autonomía del pensamiento que Heidegger pudiera tolerar en sus discípulos, tal vez tuviera motivos para rechazar esta obra como *Habilitationsschrift*, que aprobó plenamente aun cuando parece ser que históricamente nunca tuvo que hacerlo. La interpretación protomarxista que hace Marx de Hegel y Dilthey difícilmente podría haber escapado al profundo conocimiento y sentido que tenía Heidegger de la historia de la filosofía.»

Bien, desde mi experiencia personal puedo decirle que ni en sus clases magistrales, ni en sus seminarios, ni personalmente, hubo jamás la menor insinuación de las simpatía hacia el nazismo... De manera que su nazismo abiertamente declarado fue una completa sorpresa para nosotros. Desde ese momento, por supuesto, nos planteamos esta cuestión: ¿se nos habían pasado por alto indicaciones y anticipaciones contenidas en *El ser y el tiempo* y en escritos relacionados con este libro? E hicimos una observación interesante, a posteriori (y quiero subrayar que a posteriori es fácil hacerla). Si usted se fija en su visión de la existencia humana, del Ser-en-el-mundo, encontrará una interpretación extremadamente represiva y opresiva. Hoy precisamente he releído el índice de materias de *El ser y el tiempo* y he echado un vistazo a las principales categorías en las cuales él ve las características esenciales de la existencia o *Dasein*. Con que se las lea verá lo que quiero decir: «Cháchara, curiosidad, ambigüedad, caer y Ser-arrojado, preocupación, Ser-para-la-muerte, angustia, terror, aburrimiento» y demás. Esto ofrece una imagen que explota muy bien los temores y frustraciones de unos hombres y mujeres que viven en una sociedad represiva, que viven una existencia sin alegría, abrumada por la muerte y la angustia: un material humano para la personalidad autoritaria⁵⁷.

Uno de los conceptos de *El ser y el tiempo* que Marcuse contemplaba con recelo era el Ser-para-la-muerte. Aunque a menudo se le ha quitado importancia en la extensa bibliografía sobre *El ser y el tiempo*, el Ser-para-la-muerte es un hito fundamental en el camino a la autenticidad. Mientras que el *Dasein* cotidiano (el «ellos») rehuye y evita sistemáticamente el enfrentarse a la angustiada situación de la finitud humana, el *Dasein* auténtico se distingue por su disposición inquebrantable a hacer frente al fenómeno de la muerte. La conciencia de la muerte agudiza de forma inevitable las relaciones y compromisos mundanos del *Dasein*. Como la *Existenz* es intrínsecamente finita (no hay salvación ni vida eterna), el compromiso del *Dasein* con la temporalidad y la mundanidad tiene que ser radical y total.

⁵⁷ Olafson, «Heidegger's Politics», 99.

Sin embargo, como apunta Marcuse, la descripción ontológica de Heidegger revela un contexto óntico específico: la glorificación de la «experiencia del frente» en Alemania tras la I Guerra Mundial. Por ejemplo, en las provocadoras crónicas de batallas de Ernst Jünger, *Tempestades de acero* y *La guerra como experiencia interior*, el enfrentamiento con la muerte en la guerra se eleva a la categoría de un supremo rito de paso existencial. Es difícil disociar la exaltación heideggeriana del Ser-para-la-muerte de este contexto cultural postbélico. En último término, esta ética, que hacía hincapié en los imperativos del «sacrificio» y en la importancia de la máxima nietzscheana «tened valor para vivir valerosamente», halló un hogar en la ética marcial del nacionalsocialismo. Los propios discursos de Heidegger en defensa del régimen están impregnados de la grandilocuencia retórica que es característica de este lenguaje⁵⁸.

Como contemporáneo de Heidegger y testigo presencial de las experiencias históricas en cuestión, Marcuse estaba bien situado para evaluar las repercusiones políticas de esa retórica. Décadas después, aun insistiendo en la permanente relevancia del concepto heideggeriano de autenticidad («yo, desde luego, no negaría que la autenticidad... se está haciendo cada vez más difícil de lograr en la sociedad industrial avanzada de hoy»), Marcuse creía que la preocupación de Heidegger por el Ser-para-la-muerte

servió para justificar la insistencia del fascismo y el nazismo en el sacrificio como un fin en sí mismo. Hay una famosa expresión de Ernst Jünger en la que alude a la necesidad del sacrificio «al borde de la nada o al borde del abismo» [*am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds*]. En otras palabras, un sacrificio que es bueno porque es un sacrificio y porque es elegido libremente... por el individuo. El concepto de Heidegger [de

⁵⁸ Heidegger, «Schlageter», en R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 42. Como observa en un discurso en conmemoración de un popular mártir nazi: «Mientras se hallaba, indefenso, ante los fusiles, la mirada interior del héroe se elevó, por encima de los cañones, a la luz del día y a las montañas de su hogar para que muriera por el pueblo alemán y su Reich con el paisaje de Alemania ante sus ojos... No se le permitió escapar a su destino, para que tuviera la más difícil y la más grande de todas las muertes con la voluntad fuerte y el corazón limpio.»

Ser-para-la-muerte] recuerda el grito de guerra de los futuristas fascistas: *E viva la morte*⁵⁹.

En *Eros y civilización*, Marcuse puso otra vez de relieve el papel, fundamentalmente represivo, desempeñado por el Ser-para-la-muerte en la ontología existencia de Heidegger. El capitalismo contemporáneo, argumenta, reprime sistemáticamente el eros o «instinto de vida». Basado en las exigencias del «principio de rendimiento», cultiva una ética de renuncia a los instintos por mantener un vasto edificio de trabajo social alienado. A juicio de Marcuse, la preocupación de la *Existenzphilosophie* por el Ser-para-la-muerte se ajusta perfectamente a las necesidades ideológicas de una totalidad social represiva de los instintos. Como observa Marcuse:

Teología y filosofía compiten hoy entre sí en el elogio de la muerte como categoría existencial: pervirtiendo un hecho biológico para convertirlo en esencia existencial, dan sus bendiciones trascendentales a la culpa de la humanidad, que esperan perpetuar; traicionan a la promesa de la utopía... Ya se tema a la muerte como una amenaza constante, ya se la glorifique como sacrificio supremo, ya se la acepte como destino, la educación para el consentimiento de la muerte introduce en la vida un elemento de rendición desde un principio, de rendición y sometimiento. Ahoga todo esfuerzo «utópico». Los que mandan tienen una profunda afinidad con la muerte; la muerte es una señal de falta de libertad, de derrota⁶⁰.

A pesar de estas críticas retrospectivas, Marcuse recalca en todo momento que la «decisión» de Heidegger en favor del nazismo supuso un acto de traición a sí mismo y no una extensión lógica de su esquema filosófico. En el primer artículo que publicó después del triunfo del nazismo, en el cual prueba los orígenes filosóficos del nacionalsocialismo, Marcuse distingue entre genuinos pensadores nazis, como Carl Schmitt y Ernst Forthoff, y alguien como Heidegger, cuyo apoyo al ré-

⁵⁹ Olafson, «Heidegger's Politics», 101.

⁶⁰ Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Nueva York, Vintage, 1962), 216. [*Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2002.]

gimen no concordaba con sus convicciones teóricas. Marcuse no pierde el tiempo en vilipendiar el servil comportamiento político de Heidegger. Pero insiste en que, al final, la afiliación de Heidegger al nacionalsocialismo significó «una negación radical» de su propia postura filosófica:

El existencialismo se hunde en el momento en que su teoría política se realiza. El estado totalitario-autoritario que anhela desmiente todas sus verdades. El existencialismo acompaña su hundimiento con una autodegradación que es única en la historia intelectual; realiza su propia historia como una comedia satírica hasta el final. Empezó filosóficamente como un gran debate con el racionalismo e idealismo occidentales, con el fin de rescatar la concreción histórica de la existencia individual para esta herencia intelectual. Y concluye filosóficamente con la negación radical de sus propios orígenes; la lucha contra la razón lo arroja ciegamente en los brazos de los poderes reinantes. Al servicio de éstos y para su protección traiciona a la gran filosofía que antaño alabó como la cumbre del pensamiento occidental⁶¹.

Tal vez la observación más perspicaz de Marcuse es que «la lucha contra la razón lo arroja [al existencialismo] ciegamente en los brazos de los poderes reinantes». Aunque Marcuse se abstiene de ofrecer una explicación más exacta de lo que quiere decir, su trayectoria filosófica posterior aclara considerablemente la situación. En sus siguientes obras se convirtió en un implacable defensor de la razón (*Vernunft*) «filosófica», sobre todo tal como se había expuesto en los escritos del idealismo alemán (a saber, su estudio de 1940 sobre Hegel, *Razón y revolución*). El existencialismo, dice Marcuse, había empezado «como un debate con el racionalismo y el idealismo occidentales». En su opinión, sin embargo, el debate terminó de forma prematura y dando una nota falsa. En vez de tratar de *hacer realidad* los ideales de la razón de una manera que tuviera sentido y fuese mundana, el existencialismo los rechazó. En términos éticos, la *Existenzphilosophie* se adhirió a un decisio-

⁶¹ Marcuse, «The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State», en *Nagations: Essays in Critical Theory* (Boston, Beacon Press, 1968), 40.

nismo (*Entschlossenheit*) que emanaba enteramente de las exigencias de la situación concreta, no mediadas por la razón ni por normas morales superiores. En *El ser y el tiempo* inquiere Heidegger: «¿Sobre qué base decide lo decisivo? Sólo la propia decisión puede decirlo»⁶². Al parecer es esto en lo que está pensando Marcuse cuando indica que «la lucha [del existencialismo] contra la razón lo arroja ciegamente en brazos de los poderes reinantes». Desprovisto de normas superiores con arreglo a las cuales juzgar la Revolución Parda de Alemania, Heidegger se quedó moralmente indefenso y capituló ante las demandas de la situación que se avecinaba. En Hitler había «escogido a su héroe» y había unido su suerte al «destino» alemán. De este modo, la decisión de Heidegger en favor del nazismo, lejos de ser una elección biográfica contingente, estaba en realidad basada en las exigencias de un auténtico compromiso histórico o «historicidad» tal como se detalla en *El ser y el tiempo*⁶³.

A pesar de la descripción que hace Marcuse de la rendición de Heidegger ante el nazismo como un ejemplo de traición a sí mismo, sostiene que «ése es uno de los errores que a un filósofo no se le permite cometer». A juicio de Marcuse, un compromiso con el nazismo no era sólo un mal o injusticia particular. Constituía «la traición a la filosofía como tal y a todo lo que la filosofía representa»⁶⁴.

En 1947, Marcuse, que a la sazón trabajaba en el Departamento de Estado, visitó la cabaña de esquí de Heidegger en Todtnauberg. Como después recordaba, la conversación, que se centró en los recientes acontecimientos políticos, estuvo «lejos de ser agradable». En la correspondencia posterior entre ambos, Marcuse reiteró la crítica relativa a la traición a la filosofía, distinguiendo entre errores de juicio —a los cuales ningún pensador es inmune— y un desmentido consciente de la vocación filosófica misma. Imploró a Heidegger, como el «hombre con el

⁶² Heidegger, *Being and Time*, 345.

⁶³ Aunque Marcuse nunca desarrolló totalmente estas críticas, dejan ver una notable afinidad con la que hace Jonas de la vacuidad de la «resolución» heideggeriana. Ver Jonas, «Heidegger Entschlossenheit und Entschluss», en Kettering y Neske (eds.), *Antwort: Marton Heidegger im Gespräch* (Pfullingen, Neske Verlag, 1988), 221-231.

⁶⁴ Olafson, «Heidegger's Politics», 100; cursiva mía.

que aprendí filosofía desde 1928 hasta 1932», que expresara una palabra pública de contrición, una palabra que disminuyera la espantosa mancha que había caído sobre la reputación filosófica de Heidegger. Marcuse expresa su postura de esta manera:

Yo— y muchos otros— lo hemos admirado como filósofo; de usted hemos aprendido una cantidad infinita de cosas. Pero no podemos separar a Heidegger el filósofo y a Heidegger el hombre, pues va en contradicción con su filosofía. Un filósofo puede ser engañado en lo tocante a asuntos políticos, en cuyo caso reconocerá abiertamente su error. Pero no puede ser engañado acerca de un régimen que ha matado a millones de judíos —simplemente por ser judíos—, que convirtió el terror en un fenómeno cotidiano y que transformó todo lo que tiene que ver con las ideas de espíritu, libertad y verdad en su sangriento contrario. Un régimen que en todos los aspectos imaginables era la caricatura mortal de la tradición occidental que usted mismo tan convincentemente explicaba y justificaba... ¿Es ésta realmente la manera en que le gustaría ser recordado en la historia de las ideas?⁶⁵.

Con todo, Heidegger no mostró arrepentimiento alguno. Alegó que las atrocidades cometidas por los aliados fueron iguales que las de los nazis; sin embargo, mientras que los crímenes de los nazis fueron mantenidos en secreto para los alemanes (cuya inocencia por lo tanto se presume), los de los aliados no lo fueron⁶⁶. Tras una última misiva de Marcuse llena de reproches, la correspondencia entre los dos se interrumpió bruscamente.

EL HEIDEGGERIANISMO DE IZQUIERDAS

Marcuse rompió con Heidegger en 1933 después de la enérgica declaración de apoyo del régimen nazi por parte de éste. Sin embargo no se puede negar que la temprana orientación filosófica de Marcuse había sido decisivamente determi-

⁶⁵ Marcuse, carta a Heidegger de 28 de agosto de 1947, en *The Heidegger Controversy*, 160.

⁶⁶ Heidegger, carta a Marcuse de 20 de enero de 1948, en *The Heidegger Controversy*, 162-163.

nada por Heidegger. En consecuencia, sería sorprendente que las tendencias e influencias de Heidegger estuviesen totalmente ausentes de la obra filosófica madura de Marcuse.

En los escritos de postguerra de Marcuse, la dimensión heideggeriana está amortiguada pero no obstante es localizable. Se sitúa en incómoda yuxtaposición con el predominante enfoque marxista. Por razones obvias, el decidido historicismo del marxismo está reñido con la búsqueda, propia de la filosofía, de primeros principios intemporales; en muchos aspectos, los dos planteamientos actúan de forma contraria. Sin embargo, de manera perenne y sobre todo en épocas de retroceso revolucionario, los filósofos han tratado de proporcionar al marxismo un fundamento filosófico riguroso. Cuando el papel privilegiado del proletariado en el curso de la evolución histórica parece estar en duda, los preceptos filosóficos proporcionan la necesaria aclaración y comprensión. Ésta fue la estrategia de los austromarxistas, que se propusieron apuntalar el marxismo mediante el recurso a Kant; Lukács se planteó una estrategia similar apoyándose en Hegel y, bajo la tutela de Horkheimer, la Escuela de Frankfurt formuló un enfoque conocido como «materialismo interdisciplinario»⁶⁷.

Marcuse diagnosticó el orden industrial de postguerra como una «sociedad unidimensional». Era un mundo de *inautenticidad*, una sociedad de masas de ciega conformidad. Para Marcuse, los problemas que inciden negativamente en la realización de una existencia auténtica eran en primera instancia sociales en lugar de ontológicos. Además, siguiendo a Marx, razonó que si la sociedad lograra superar la base *social* de la alienación se vencerían también muchas de las causas ontológicas de la alienación. Así, en *Eros y civilización*, su obra más especulativa, llega a indicar que el trabajo podría ser «erotizado» y que la muerte ya no se experimentaría como una privación sino como un «acto de libertad»⁶⁸.

⁶⁷ Para una exposición de esta idea, ver Helmut Dubiel, *Theory and Organization* (Cambridge, MIT Press, 1982) y Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: History, and Political Theory*, trad. M. Robertson (Cambridge, MIT Press, 1993).

⁶⁸ Para el argumento sobre el trabajo, ver Marcuse, *Eros and Civilization*, 196-202; para el argumento sobre la muerte, ver 202-214.

Tradicionalmente había un poderoso movimiento obrero que impugnaba las relaciones de dominación en el capitalismo. Pero en la sociedad industrial avanzada estas posibilidades de conflicto estaban casi amortiguadas. Por el contrario había una nueva y acomodada clase trabajadora que se sentía perfectamente a gusto con su alienación. El conflicto de clases se había apaciguado, no sólo por obra de unos salarios más altos sino de las estrategias de consumo en las cuales las necesidades humanas se manipulaban y administraban ideológicamente. Así nació la teoría de Marcuse de la «de-sublimación represiva». Describía un proceso de regresión en masa en el que los consumidores llegaban a identificarse libidinalmente con las mercancías que compraban. La impregnación erótica de vida y trabajo que Marcuse había prescrito en *Eros y civilización* no había tenido lugar. Por el contrario, unas energías potencialmente explosivas son desviadas y canalizadas por medio de la ética, propia del capitalismo consumista, del consumo por el consumo. «En virtud de la manera en que ha organizado la base tecnológica, la sociedad contemporánea es *totalitaria*», afirma Marcuse, repitiendo inconscientemente la aseveración de Heidegger de que la sociedad moderna representa un estado de perfecto nihilismo⁶⁹. Prosigue Marcuse:

Las personas se reconocen en sus mercancías. Encuentran su alma en su automóvil, su equipo de alta fidelidad, su casa de dos alturas, su equipamiento de cocina... La consecuencia no es sólo ajuste sino también *mímesis*: una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ella, con la sociedad en su conjunto. Esta identificación constituye una etapa de alienación más avanzada. Ésta se ha hecho enteramente objetiva; el sujeto alienado es engullido por su existencia alienada. Hay solamente *una dimensión*, y está en todas partes y en todas las formas⁷⁰.

La dinámica histórica que conduce a la sociedad sin clases profetizada por Marx había llegado a un estancamiento total.

⁶⁹ Para una de las expresiones más vigorosas de Marcuse de esta idea, ver «The Overcoming of Metaphysics», en *Heidegger Controversy*, 67-90.

⁷⁰ Marcuse, *One-Dimensional Man*, 9, 10, 11.

La lógica de la de-sublimación represiva característica del capitalismo tardío llevó a alturas cualitativamente nuevas la reificación de la conciencia descrita por Lukács. El método de la crítica inmanente, en el cual se había basado tradicionalmente el marxismo para poner de manifiesto las contradicciones evolutivas del capitalismo, parecía permanentemente excluido. En virtud de sus proezas tecnológicas sin precedentes, su capacidad para proporcionar bienes y para estimular necesidades de consumo constantemente nuevas —si bien falsas—, el orden social reinante parecía ser casi inmune a los poderes de la crítica.

Puesto que la dialéctica había llegado aparentemente a un punto muerto, se hizo necesario buscar fuentes nuevas y no históricas de oposición política. Repitiendo un tema de *Eros y civilización*, a fines de los sesenta Marcuse coqueteó con la idea de una «base biológica del socialismo». ¿Podía existir —conjeturaba— un impulso antropológico hacia la satisfacción libidinal, un impulso capaz de invalidar los complejos mecanismos tardocapitalistas de adaptación sociopsicológica y el correspondiente universo de falsas necesidades? Para Heidegger, la autenticidad tenía raíces ontológicas; radicaba en la capacidad a priori de una élite espiritual para responder a la «voz de la conciencia» y de esta manera salvar los abismos de la «cotidianidad». ¿Podría acaso existir —se preguntaba Marcuse— una serie análoga de capacidades que pudiera impulsar a la humanidad más allá del principio de rendimiento del capitalismo tardío y las distorsiones que la acompañan? Sigue haciendo conjeturas en *Un ensayo sobre la liberación*:

Antes de toda conducta ética ajustada a criterios sociales específicos, antes de toda expresión ideológica, la moral es una disposición del organismo, enraizada tal vez en el impulso erótico a contrarrestar la agresividad, a crear y conservar «unidades de vida cada vez mayores». Entonces tendríamos, a este lado de «todos los valores», un fundamento en los instintos para la solidaridad entre los seres humanos, una solidaridad que ha sido eficazmente reprimida en línea con las exigencias de una sociedad de clases pero que ahora se muestra como una condición previa para la liberación.

Según Marcuse, en las condiciones del capitalismo tardío la reificación total de la conciencia impulsa al maxismo a recurrir a reservas de resistencia hasta ahora inexploradas, como la «dimensión biológica en la cual se ratifican a sí mismas las necesidades y satisfacciones vitales e imperiosas del hombre»⁷¹. Aunque Marcuse admite con franqueza el carácter utópico de estas afirmaciones, creía distinguir sus auténticos perfiles en la sensibilidad erótica de la contracultura de los años sesenta. Un lema como «haz el amor y no la guerra» capta el sentido elemental de la rebelión libidinal-cultural que Marcuse pretendía fomentar. A su juicio, dados los excesos hiperracionalistas de la sociedad industrial avanzada —la devastación medioambiental, la capacidad para el exterminio nuclear y la obscena disparidad entre opulencia privada y pobreza masiva—, parecía ser válida la máxima «cuanto más primitivos mejor».

En muchos aspectos, la teoría social posterior de Marcuse reproduce los perfiles y el contenido de un heideggerianismo de izquierdas. Traslada la crítica radical de la «cotidianidad» expuesta en *El ser y el tiempo* al mundo social del capitalismo tardío. La inautenticidad que Heidegger interpreta como una constante ontológica del Ser-en-el-mundo del *Dasein* la identifica Marcuse como el fundamento histórico de la sociedad industrial avanzada. Por supuesto, los elementos y términos de la crítica varían, pero el diagnóstico de la época es en lo esencial el mismo⁷². Además, cuando Marcuse empezó a poner en duda el «carácter socialmente neutral» de la tecnología, llegó a compartir la opinión de Heidegger de que la ciencia presupone a priori una relación instrumentalista y manipuladora con la naturaleza. Para ilustrar este punto, en *El hombre unidimensional* cita con aprobación el ensayo de Heidegger «La

⁷¹ Marcuse, *An Essay on Liberation* (Nueva York, Penguin, 1969), 19, 25; cursiva mía. [*Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975.]

⁷² El «heideggerianismo de izquierdas» —un marxismo heideggerianizado— llegó a ser una corriente intelectual destacada en Francia en los años sesenta bajo la influencia de pensadores del grupo *Argumentos* como Kostas Axelos y Edgar Morin. Ver, por ejemplo, Axelos, *Alienation, Praxis, and Techné in the Thought of Karl Marx* (Austin, University of Texas Press, 1976).

cuestión de la tecnología»: «El hombre moderno toma la totalidad del Ser como materia prima para la producción y somete la totalidad del mundo-objeto al alcance y orden de producción... El uso de maquinaria y la producción de máquinas no son en sí mismos técnica sino simplemente un instrumento adecuado para la realización de la esencia de la técnica en su materia prima objetiva»⁷³. Marcuse está convencido de que, aunque anteriormente la tecnología haya sido quizá socialmente neutral («La maquinaria del universo tecnológico es indiferente a los fines políticos... Un ordenador electrónico puede servir igualmente a una administración capitalista o socialista»), esto ya no es así. Por el contrario, «cuando la técnica pasa a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica: un mundo»⁷⁴.

Desde aquí no hay más que un corto paso al polémico llamamiento de Marcuse a una «nueva tecnología», una tecnología que apuntara a la pacificación en vez al sometimiento de la naturaleza. Su argumentación posee claras afinidades con la preferencia del Heidegger posterior con la «poesis» o «revelación poética» en contraposición al «enmarcamiento» característico de la «técnica» moderna (*das Gestell*). En las obras de ambos pensadores hay una profunda huella del discurso del romanticismo alemán. En el caso de Marcuse es explícito el recurso al «impulso del juego» de Schiller, que propone una reconciliación estética de los antagonismos y divisiones de la edad moderna:

La conciencia liberada promovería el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir y realizar las posibilidades de las cosas y de los hombres para proteger y satisfacer la vida, jugando con las posibilidades de la forma y la materia para alcanzar esta meta. La técnica tendería entonces a convertirse en arte, y el arte tendería a dar forma a la reali-

⁷³ Heidegger, «The Question Concerning Technology», en *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Nueva York, Harper & Row, 1977); cit. por Marcuse en *One-Dimensional Man*, 153-154. Hasta donde yo sé, ésta es la única vez después de la guerra que Marcuse cita directamente a Heidegger.

⁷⁴ Marcuse, *One-Dimensional Man*, 154; cursiva mía.

dad: la oposición entre imaginación y razón, entre facultades inferiores y superiores, entre pensamiento poético y científico, quedaría invalidada⁷⁵.

Según Marcuse, una tecnología emancipada concebida en estas líneas significaría que «la ciencia llegaría a unas concepciones de la naturaleza esencialmente distintas y establecería unos hechos esencialmente distintos»⁷⁶. Marcuse coquetea de este modo con la idea de una «resurrección de la naturaleza caída», un tropo que ocupa un lugar destacado en las doctrinas del misticismo judío, el romanticismo alemán, los Manuscritos de París de Marx y la filosofía de Ernst Bloch⁷⁷.

Para Heidegger, las posibilidades de autenticidad están limitadas a una élite espiritual. Para Marcuse, la capacidad de trascender la reificación es dominio de quienes poseen dotes para la teoría: una élite intelectual. En su exilio norteamericano, la Escuela de Frankfurt concebía su trabajo como un *Flaschenpost* (mensaje en una botella): rechazado por la sociedad contemporánea, su mensaje de anticipación sería aceptado por un «imaginario testigo futuro». Como observó Horkheimer (sin rastro de ironía) en su ensayo programático sobre «Teoría tradicional y crítica»: «En una convulsión histórica general puede suceder que la verdad se halle en grupos de hombres numéricamente pequeños»⁷⁸. Así, el elitismo ontológico de Heidegger halló un paralelismo en el elitismo político de la teoría crítica. En *Eros y civilización*, Marcuse, empujado a la desesperación por la imposibilidad de un cambio social radical, coqueteó sin rebozo con la idea de la dictadura intelectual: «¿Cómo puede la civilización generar sin trabas la libertad cuando la falta de libertad ha llegado a ser parte integrante del aparato mental?... Desde Platón hasta Rousseau, la única respuesta sincera es la idea de una *dictadura educativa*, ejercida

⁷⁵ Marcuse, *An Essay on Liberation*, 24.

⁷⁶ Marcuse, *One-Dimensional Man*, 166-167.

⁷⁷ Para una importante crítica de la idea marcusiana de una «nueva ciencia», ver Jürgen Habermas, «Science and Technology as Ideology», *Towards a Rational Society*, trad. J. Schapiro (Boston, Beacon, 1970), 81-122.

⁷⁸ Max Horkheimer, *Critical Theory*, trad. M. O'Connell (Nueva York, Seabury, 1973), 241. [*Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973.]

por quienes se considera que han adquirido el conocimiento del verdadero Bien»⁷⁹. Lo que empezó como un coqueteo en la década de 1950 llegó a ser una verdadera obsesión en la de 1960. En su controvertido trabajo «La tolerancia represiva» (1965) señala: «Si la elección se planteara entre democracia auténtica y dictadura, la democracia sería sin duda alguna preferible. Pero la democracia —que a juicio de Marcuse había sido eficazmente colonizada por las élites políticas y tecnocráticas— no prevalece.» Por ello Marcuse contempla la idea de una «dictadura de los intelectuales», quienes, a estilo platónico, han visto la luz por lo que atañe a la Razón y la Felicidad. Al fin y al cabo —razona Marcuse— ¿acaso no sería mejor una dictadura así que un «gobierno representativo ejercido por una minoría no intelectual de políticos, generales y hombres de negocios?»⁸⁰.

No obstante, el tema de la emancipación universal sobre el que reflexiona la Escuela de Frankfurt deja ver un marcado contraste con el punto de vista de Heidegger, aristocrático. Para la teoría crítica, el concepto de emancipación siguió siendo general, nunca parcial; para poderla considerar auténtica tenía que abarcar a todos, no sólo a una élite espiritual. En consecuencia, los teóricos críticos refrendaron la opinión marxista tradicional según la cual es preciso negar la democracia *formal* en favor de la democracia *real*. O, como dijo Walter Benjamin en los años treinta, «mientras haya un mendigo existirá el mito»⁸¹.

⁷⁹ Marcuse, *Eros and Civilization*, 206; cursiva mía.

⁸⁰ Marcuse, «Repressive Tolerance», en Barrington Moore Jr. *et al.*, *Critique of Pure Tolerance* (Boston, Beacon Press, 1966), 121.

⁸¹ Walter Benjamin, *Das Passagenwerk*, vol. 2 (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982), 505.



Martin Heidegger, 1933. Fotografía cortesía de J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung y Carl Ernst Poeschel Verlag, Stuttgart, 1986.

CAPÍTULO 7

Arbeit Macht Frei [el trabajo nos hace libres]: Heidegger como filósofo de la «vía» alemana

LA AVERSIÓN A LOS CONCEPTOS UNIVERSALES

Heidegger dimitió de su cargo de rector de la universidad en mayo de 1934. Su breve pero planeada incursión en la política causó considerable decepción. A Heidegger lo no llevaron a la ruina solamente la soberbia filosófica y su falta de experiencia política previa, sino también una incapacidad básica para el juicio político. Como observó Karl Jaspers en relación con el caso Heidegger, parafraseando a Max Weber, los niños que juegan con la rueda de la historia del mundo acaban hechos pedazos. En muchos aspectos, la torpeza era un producto de la «visión fáctica del mundo» que había cultivado desde su temprana ruptura con el catolicismo (1919). En aquella época, Heidegger inició su adhesión a una postura pseudoheroica postnietzscheana, determinada en parte por las ideas de Nietzsche acerca de la «muerte de Dios». Según este pensador, la muerte de Dios era síntoma de la deslegitimación de los valores e ideales occidentales más elevados. Lo que quedaba era una comprometida elección entre el abismo del nihilismo y la opción del propio Nietzsche: el superhombre, que estaba «más allá del bien y del mal».

Tales fueron los orígenes «ónticos» o históricos de la *Existenzphilosophie* de Heidegger. En un mundo cuyos más altos ideales habían quedado desacreditados, ¿en qué se podía confiar ya sino en la «facticidad» del propio y bruto Ser-en-el-mundo de cada cual? Ésta fue la réplica de Heidegger al *ego cogito ergo sum* [pienso, luego existo] de Descartes. A juicio de Heidegger, hasta este mínimo ontológico cartesiano daba demasiado por supuesto. Además, al definir la naturaleza humana en términos de «sustancia pensante» (*res cogitans*), Descartes y la filosofía moderna establecieron una serie de perniciosos prejuicios racionalistas: dan por supuesto que lo característico de la humanidad era su capacidad para la razón teórica, una predisposición de la que Heidegger se esforzaba conscientemente en liberarse. De esta manera, en *El ser y el tiempo* Heidegger hizo cuanto pudo para demostrar que todavía más primordial (*ursprünglich*) que las capacidades intelectuales de la humanidad era una serie de costumbres y disposiciones prerracionales: estados de ánimo, herramientas, lenguaje (que siempre «habla *en hombre*»), relaciones y situaciones prácticas, Ser-con-los-otros y así sucesivamente.

La filosofía de Heidegger deja entrever una fatídica desconfianza de los conceptos universales, que son emblemáticos de la tradición metafísica occidental con la que esperaba romper. Estos conceptos —«verdad», «moral», «el bien»— eran representativos de la tiranía teórica de la «representación» sobre «el Ser», una falsificación intelectual típicamente platónica. Según la crítica heideggeriana de la metafísica, el desmoronamiento de la filosofía occidental comenzó cuando Platón cambió el *locus* de la verdad trasladándolo del concepto de «revelación» (*aletheia*) de las propias cosas al concepto de la verdad como «idea» o «representación». Como observa Heidegger, con Platón «la verdad se convierte en *orthotos*, la corrección de la capacidad para percibir y declarar algo»¹. Así, mientras que originariamente la verdad era algo propio del Ser de los seres, con el platonismo (y en este sentido toda la

¹ Sobre este aspecto, ver Heidegger, «Plato's Doctrine of Truth», en *Philosophy in the Twentieth Century*, W. Barrett y H. D. Aiken (eds.) (Nueva York, Random House, 1962).

tradición de la metafísica occidental se limita a seguir el equivocado ejemplo de Platón) su *locus* se traslada a la facultad de juicio humana. Lo único que hace Heidegger, por lo tanto, es ser coherente cuando en *El ser y el tiempo* anuncia la necesidad de una «destrucción» radical de la historia de la filosofía occidental².

No hace falta decir que el rechazo de los conceptos universales en modo alguno conlleva una adhesión al nazismo. Sin embargo, con esta maniobra filosófica radical Heidegger se hizo vulnerable a unos movimientos políticos cuyo principal punto de venta —en oposición a la supuesta decrepitud del liberalismo occidental— era un elogio sin reparos del particularismo del *Volk*. Heidegger se valió de las mismas críticas normativas que había dirigido contra el racionalismo occidental como argumentos contra las correspondientes formas políticas de aquéllas: cosmopolitismo, derechos humanos, constitucionalismo. Por muy detenidamente que se revise el voluminoso corpus filosófico de Heidegger, resulta muy difícil encontrar una palabra positiva en referencia a las virtudes del liberalismo político. Sus preferencias filosóficas y políticas guardaban relación entre sí de manera necesaria y no contingente.

En un libro escrito poco antes de su muerte en 1945, Ernst Cassirer ofrece unas perspicaces reflexiones acerca de la relación entre la filosofía de Heidegger y el pensamiento antidemocrático que tan en boga estaba en los años de decadencia de la República de Weimar. Cassirer empieza contraponiendo el punto de vista «existencial» de Heidegger con la descripción que hace Husserl de la filosofía como una «ciencia rigurosa», una meta que, según Cassirer, era «enteramente ajena a Heidegger». Éste, continúa Cassirer,

no admite que haya nada del estilo de una «verdad eterna», una «esfera de ideas» platónica o un método estrictamente lógico de pensamiento filosófico. Todo esto se declara elusivo. En vano tratamos de construir una filosofía lógica; sólo podemos ofrecer una *Existenzphilosophie*. Esa filosofía existencial

² Heidegger, *Being and Time*, 41-49.

no pretende proporcionarnos una verdad objetiva y universal. Ningún pensador puede ofrecer más verdad que su propia existencia, y esta existencia tiene un carácter histórico. Está ligada a las condiciones en las cuales vive el individuo... Con el fin de expresar su pensamiento, Heidegger tuvo que acuñar un nuevo término. Habló de la *Geworfenheit* del hombre (el «ser-arrojado»)³.

Cassirer es pronto en reconocer que las ideas de Heidegger tuvieron poca o nula influencia en el pensamiento político alemán durante el período prenazi. Pero también insiste en que el *animus* antirracionalista que invadió las doctrinas de Heidegger no careció en modo alguno de efecto. Antes bien, como observa Cassirer, esos enfoques «sí que debilitaron y minaron poco a poco las fuerzas que podrían haberse opuesto a los mitos políticos modernos... Una teoría que ve en la *Geworfenheit* del hombre uno de sus principales caracteres [ha] renunciado a toda esperanza de participación activa en la construcción o reconstrucción de la vida cultural del hombre. Esa filosofía renuncia a sus propios ideales teóricos y éticos fundamentales. Puede utilizarse, pues, como un dócil instrumento en manos de los dirigentes políticos»⁴.

La insistencia epistemológica en la «facticidad», que elogia el particularismo de la herencia/vida/entorno inmediato de cada cual, es un corolario lógico de un punto de vista que estima lo concreto por encima de lo abstracto. A este respecto, la posición fundamental que Heidegger concede en *El ser y el tiempo* a «lo mío propio» (*Jemeinigkeit*) es asimismo indicativa y reveladora. Cuando en 1933 Heidegger rechazó el ofrecimiento de un puesto en la Universidad de Berlín, justificó su decisión glorificando los valores provincianos de la localidad y la región, que contrapuso a las corruptoras influencias de la vida urbana moderna:

El mundo urbano corre el peligro de caer en un error destructivo. Muchas veces se toma una conspicuidad extremada-

³ Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven, Yale University Press, 1946), 293. [*El mito del estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.]

⁴ *Ibid.*

mente ruidosa, activa y a la moda por un interés por el mundo y la existencia del campesino. Pero esto es justamente lo contrario de lo único que ahora es preciso hacer, a saber, mantenerse a distancia de la vida del campesino, dejar su existencia más que nunca sometida a su propia ley, no tocarla para evitar que la metan en la deshonesta charla de los intelectuales sobre «el carácter popular» y el «arraigamiento en el suelo»⁵.

Según su íntimo Heinrich Petzet, el filósofo de Friburgo no se sentía cómodo con la vida en la gran ciudad, «y esto le sucedía especialmente con el mundano espíritu de los círculos judíos, el cual está a su gusto en los centros metropolitanos de Occidente»⁶. A fines de los años veinte, Heidegger protestó enérgicamente contra la creciente «judaización» (*Verjudung*) de la vida espiritual alemana⁷. Así, en el corpus de Heidegger, las fronteras entre filosofía y *Weltanschauung* [visión del mundo] son fluidas y no impenetrables⁸. Hasta la fecha, las interpretaciones filosófico-formales dominantes de su obra han descuidado sistemáticamente, en su propio detrimento, su dimensión ideológica. Al partir de un punto de vista filosófico que valoraba de manera permanente lo particular sobre lo universal, el pensamiento de Heidegger estaba expuesto desde un principio a graves déficit éticos y políticos. Esta conclusión hace pensar que, para tratar de explicar el error político de Heidegger en 1933, es tan importante el punto de vista existencial que cultivó en el comienzo de la década de los veinte como las contingencias histórico-biográficas que sus defensores ponen de relieve.

En *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Löwith narra una polémica que tuvo lugar en 1936 en un periódico sui-

⁵ Heidegger, «Why We Remain in Provinces», 428.

⁶ Heinrich Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger* (Chicago, University of Chicago Press, 1993), 9.

⁷ Ulrich Sieg, «Die "Verjudung des deutschen Geistes: Ein unbekannter Brief Heidegger"», *Die Zeit*, 52 (29 de diciembre de 1989), 19.

⁸ Sobre esto, ver el importante ensayo de Jürgen Habermas, «"Work" and "Weltanschauung": The Heidegger Controversy from a German Perspective», en *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, S. W. Nicholson (ed.) (Cambridge, MIT Press, 1989), 140-173.

zo acerca de si las lealtades políticas de Heidegger eran coherentes con su filosofía. Un comentarista suizo había «lamentado» que Heidegger hubiera «puesto en peligro» su filosofía al hacerla entrar en contacto con «lo cotidiano», es decir, con la política alemana contemporánea. Löwith, sin embargo, lo veía de una manera completamente distinta. Se daba cuenta de que el heideggerianismo, como filosofía de la *existencia*, exigía el contacto con lo cotidiano a fin de satisfacer sus propios requerimientos intrínsecos. Por tanto, para Löwith era por el contrario muy natural que «una filosofía que explica el Ser desde el punto de vista del tiempo y lo cotidiano guardara relación con las realidades históricas cotidianas»⁹. A juicio de Löwith, el radicalismo del punto de vista de Heidegger —pura «vida fáctico-histórica»— que devaluaba todos los puntos de vista e ideas recibidas tradicionales, lo predisponía a buscar soluciones políticas radicales. Cuando, más avanzado el mismo año, Löwith tuvo ocasión de hablar del asunto con el propio Heidegger, éste no vaciló en confesar que «su adhesión al nacionalsocialismo estaba en la esencia de su filosofía». Fue, explicó Heidegger, su teoría de la «historicidad» —una de las categorías fundamentales de la División II de *El ser y el tiempo*— la que constituyó la «base de su compromiso político»¹⁰.

LA HISTORICIDAD

En la abundantísima bibliografía sobre *El ser y el tiempo*, el concepto de historicidad ha sufrido una relativa falta de atención. Tal vez sea porque representa el aspecto del tratado de Heidegger en el que el filósofo está más próximo a la política contemporánea, y por tanto al momento en el que los aspectos ideológicos de sus pensamientos quedan más de manifies-

⁹ Löwith, «The Political Implications of Heidegger's Existentialism», en *The Heidegger Controversy*, 182-183. Para el texto completo de las memorias de Löwith, ver *My Life in Germany Before and After 1933*, trad. E. King (Urbana, University of Illinois Press, 1994).

¹⁰ Löwith, «My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936», en *The Heidegger Controversy*, 142.

to. Las razones de esta falta de atención son en parte comprensibles. Hasta hoy, *El ser y el tiempo* ha sido interpretado primordialmente en una línea kierkegaardiana/existencial. Presenta un *Dasein* muy individualizado que batalla con una serie de cuestiones ontológicas básicas: la lucha por la autenticidad, el significado de la muerte, la naturaleza del «cuidado». Sin embargo, el análisis de la historicidad, que en muchos aspectos representa una culminación del desarrollo expositivo del libro, pone de relieve una serie de preocupaciones —«el destino», «la suerte», la naturaleza de la auténtica comunidad humana (*Gemeinschaft*)— que es difícil conciliar con la interpretación kierkegaardiana de la obra según la cual la preocupación básica de ésta es el *Dasein* como «yo» individual aislado. Desde luego, si fuese éste el punto de vista de Heidegger sería difícil conciliar con sus intenciones la idea de compromiso político histórico y tendríamos que considerar que su posterior compromiso político está en contradicción con los ideales básicos de *El ser y el tiempo*. Con frecuencia se ha aducido en defensa del filósofo que, puesto que las acciones de Heidegger en pro del nazismo requerían un sometimiento de la individualidad a los fines de la comunidad histórica, su elección política estaba en contradicción con su filosofía. Según esta interpretación, la participación política de Heidegger era un ejemplo de *inautenticidad*. Sin embargo, dicha interpretación pierde su contundencia una vez que el concepto de historicidad —a través del cual Heidegger declara inequívocamente el papel fundamental del compromiso histórico colectivo— se toma en serio.

Como bien entendió Löwith, no hay sino un corto paso desde la facticidad y el particularismo de la *Existenz* individual hasta la alabanza del provincianismo del *Volk* en términos histórico-colectivos. Para Heidegger, el vínculo que une estos dos aspectos del *Dasein* —el individual y el colectivo— era la crítica revolucionaria conservadora de la modernidad. Este estridente lamento acerca de la decadencia histórico-mundial de la existencia burguesa fue expresado por primera vez en la obra de Nietzsche, Spengler e innumerables *Zivilisationskritiker* [críticos de la civilización] menores. Por ejemplo, en *Consideraciones de un apolítico*, de Thomas Mann, aparece más de cien veces la antinomia entre *Kultur* y *Zivilisation*.

El hecho de que la perspectiva de *El ser y el tiempo* esté determinada por la visión del mundo revolucionaria conservadora hace pensar que el análisis existencial de Heidegger, lejos de ser un empeño puramente «formal», está en realidad cargado de contenido óntico, un contenido derivado del *Zeitgeist* [espíritu de la época] de los años de entreguerras. La crítica de la «cotidianidad» que se hace en la División I —de «lo público», la «caída», la «curiosidad» y el «ellos»— surge precisamente de allí. La desatención a esta dimensión de la obra de Heidegger indica los peligros de una interpretación puramente inminente en la cual se eliminan previamente las relaciones entre política y filosofía.

La íntima relación entre la «ontología fundamental» y la «ideología alemana» no debiera ser motivo de sorpresa. Heidegger insistió siempre en que la indagación ontológica no puede ser nunca atemporal ni cae en un vacío histórico. Por el contrario, está inevitablemente *saturada de historicidad*. Como observa en *El ser y el tiempo*, «toda ontología presupone un punto de vista óntico determinado»¹¹.

En posesión de un cierto grado de perspectiva histórica sabemos ahora en qué medida hizo propia Heidegger esta crítica¹². Como comenta Löwith,

Todo aquel que... reflexione sobre la posterior adhesión de Heidegger a Hitler encontrará en esta primera formulación de la idea de «existencia» histórica los componentes de su decisión política de varios años después. Sólo hace falta abandonar el tranquilo aislamiento cuasi religioso y aplicar [el con-

¹¹ Heidegger, *Being and Time*, 358.

¹² Ver, por ejemplo, Pierre Bourdieu, *Heidegger's Political Ontology*, y Winfried Franzen, «Die Suche nach Härte und Schwere: Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motives Heideggers Vorlesung "Die Grundbegriffe der Metaphysik" von 1929/30», en *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann Siefert y O. Pöggeler (eds.) (Frankfurt, Surhkamp Verlag, 1988), 78-92. Para un análisis de motivos similares que se pueden rastrear hasta mediados del siglo XIX, ver Karl Löwith, «European Nihilism: Reflections on the Spiritual and Historical Background and of the European War», en *Martin Heidegger and European Nihilism*, 173-283. Ver también el fascinante examen de Heidegger, Schmitt y Jünger en Karl Heinz Bohrer, *Ästhetik des Schreckens* (Munich, Hanser, 1977).

cepto de] la auténtica existencia —«siempre peculiar a cada individuo»— y el consiguiente «deber» de «una existencia específicamente alemana» y su destino histórico para introducir con ello en el curso general de la existencia alemana el movimiento, vigoroso pero vacío, de unas categorías existenciales («decir por uno mismo», «desear el destino más propio de uno», «asumir la responsabilidad de uno mismo») y pasar de ahí a la «destrucción» ahora en el terreno de la política. No es casual que encontremos en Carl Schmitt un «decisionismo» político —en el cual la «posibilidad-de-Ser-un todo» que posee la existencia individual se traspone a la «totalidad» del estado auténtico, el cual es siempre particular— que equivale a la filosofía existencialista de Heidegger¹³.

EL SER-EN-EL-MUNDO GERMÁNICO

El rectorado de Heidegger fue un asunto desdichado; dimitió al cabo de un año. En el informe oficial de su mandato, preparado para una comisión universitaria de desnazificación en 1945, Heidegger pretendió hacerse pasar por un intrépido enemigo de la politización de la vida académica. Sabemos ahora que esta explicación es en buena medida una invención suya y que de hecho era al revés: como rector, Heidegger avanzó con demasiada celeridad en la dirección de la politización de la universidad. Muchos miembros del profesorado no estaban dispuestos a seguirlo en esa dirección y se produjo una polémica. Sólo se decidió a dimitir cuando quedó claro que no había logrado obtener el apoyo de los profesores para toda una serie de medidas y reformas radicales¹⁴.

Heidegger fue un nazi recalitrante. Por el contrario, estaba convencido de que era preciso situar la «Revolución Nacional» de Alemania sobre una base ontológica y no biológica. Aunque adoptó de buen grado los argumentos a favor del ex-

¹³ Löwith, «The Political Implications of Heidegger's Existentialism», 173-174. Para un temprano tratamiento de los revolucionarios conservadores y sus visiones paralelas del mundo, ver Christian von Krockow, *Die Entscheidung* (Frankfurt, Campus Verlag, 1990).

¹⁴ Para Heidegger como rector, ver Hugo Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*, 235-262.

cepcionalismo alemán (es decir, la aportación singular e histórico-mundial a la historia de Occidente), nunca creyó que ese excepcionalismo pudiera justificarse en términos raciales o biológicos. Para Heidegger, tales justificaciones constituían un retroceso a la lógica del cientificismo o biologismo del siglo XIX. A su juicio, todas las cuestiones relativas a la *Existenz* humana se sostenían o caían con la *Seinsfrage* —la cuestión del Ser— y por lo tanto sólo se podían responder ontológicamente, nunca científicamente. La ontología fundamental de Heidegger, en la cual desempeñó un destacado papel el redescubrimiento del «comienzo griego», se proponía combatir y vencer la revolución darwiniana del siglo anterior. El «potencial ontológico» del nacionalsocialismo no podía ser explicado, pues, en términos evolutivos o social-darwinistas. En opinión de Heidegger, la interpretación biológico-racial del nazismo había sucumbido a un malentendido por parte de éste mismo. Heidegger, que no dejaba de ser un hermenéutico, creía entender el nazismo mejor de lo que los mismos nazis se entendían a sí mismos. Al fin y al cabo, si las cuestiones supremas de la existencia humana, en tanto que relacionadas con la manera en la que la humanidad permitía que los seres se manifestasen o mostrasen, eran *cuestiones ontológicas*, ¿quién estaría en mejor situación para juzgar un movimiento político —o al menos su posición con respecto a la «historia del Ser»— que un filósofo? Es en este talante como hay que entender la «arrogante» observación dirigida por Heidegger a Ernst Jünger: que Hitler le había defraudado [a Heidegger] y que por tanto le debía una disculpa¹⁵. Con esto Heidegger quería decir que no era él quien se había equivocado dando su apoyo a los nazis; había sido el propio nazismo el que se había extraviado al no estar a la altura de sus verdaderas posibilidades filosóficas.

A pesar de estas reservas filosóficas, la identificación de Heidegger con las posibilidades contenidas en el nuevo régimen siguió siendo profunda, como se ve en el discurso pronunciado en su toma de posesión, que concluye con un ins-

¹⁵ Ernst Jünger, «Le Travailleur Planétaire», en M. Haer (ed.), *Martin Heidegger* (Doris, Éditions de l'Herne, 1983), 150.

pirado peán a la «gloria y grandeza del despertar [nacional]»¹⁶. Por muy engañadas que puedan parecer sus acciones en una visión retrospectiva, está claro que Heidegger se consideraba a sí mismo con respecto a Hitler como Platón con respecto a Dionisio (el tirano de Siracusa), y que era su intención, como posteriormente diría un compañero suyo, proporcionar al movimiento nazi la correcta dirección filosófica, y de este modo «conducir al conductor» (*den Führer führen*)¹⁷.

Aparte del discurso de toma de posesión, son importantes filosóficamente las conferencias de 1934 sobre «*Logik*» porque revelan cómo entendía Heidegger los esenciales aspectos comunes de la ontología fundamental y el Tercer Reich. En lugar del nacionalsocialismo biológico favorito de la jerarquía del partido nazi, Heidegger se convirtió en defensor de lo que se podría denominar «nacionalsocialismo ontológico» o «fascismo ontológico». Estaba convencido de que la derogación de la democracia liberal por los nazis y el giro de Alemania hacia una dictadura de partido único eran acontecimientos positivos. Como a sus compañeros de viaje intelectuales, Carl Schmitt y Ernst Jünger, el ejemplo de la Italia de Mussolini lo había convencido de que el fascismo contenía *la* alternativa histórica al liberalismo que tenía sentido; simplemente era cuestión de adaptar los métodos y objetivos fascistas a las singulares circunstancias históricas de Alemania. Que el fascismo, o una variante suya, representaba la mejor perspectiva para salvar el abismo del nihilismo europeo era una convicción que Heidegger mantuvo hasta el final de sus días, a pesar de mostrarse después de la guerra aparentemente apolítico¹⁸. Ni siquiera en sus posteriores excusas y autojustificaciones trató jamás de ocultar su convicción de que la toma del poder por los nazis fue un paso esencialmente constructivo que, lamentablemente, no estuvo a la altura de sus posibilidades me-

¹⁶ Heidegger, «The Self-Assertion of the German University», en *The Heidegger Controversy*, 38.

¹⁷ Otto Pöggeler, «Den Führer führen?», *Neue Wege mit Heidegger* (Friburgo/Munich, Karl Albert, 1992), 203-254.

¹⁸ Para la mejor exposición de las convicciones políticas posteriores de Heidegger, ver su entrevista en *Der Spiegel*, «Sólo un dios puede salvarnos», en *The Heidegger Controversy*, 91-116.

tafísicas últimas. A su juicio, las deficiencias empíricas del nacionalsocialismo dejaron incólume su «esencia» histórica. Era simplemente que, como él dijo, los nazis eran «demasiado limitados en su pensamiento» para dotar a su revolución política de los necesarios cimientos ontológicos¹⁹. El «momento ontológico» o *kairós* había estado presente en la toma del poder; sin embargo, debido a la debilidad humana (una debilidad basada en un punto de vista ideológico «científico e inferior»), la ocasión no se llegó a aprovechar. Como observó Heidegger en un curso de mediados de los treinta, «Hitler y Mussolini —que, de manera esencialmente distinta, han introducido un movimiento contrario al nihilismo— han aprendido los dos de Nietzsche. El auténtico ámbito metafísico de Nietzsche, sin embargo, todavía no se ha hecho realidad»²⁰. El «movimiento contrario al nihilismo» que habían introducido Hitler y Mussolini —el fascismo— tuvo el sincero refrendo de Heidegger. El que los dos dictadores fascistas no hubieran entrado aún en el «auténtico ámbito metafísico de Nietzsche» indicó el espacio que aún separaba al fascismo europeo de las metas ontológicas que, en opinión de Heidegger, debieran haber constituido su razón de ser.

En el curso de «*Logik*» de Heidegger también figuran de manera destacada los nombres de Mussolini y Hitler. Heidegger evocó sus logros con el fin de ilustrar el significado de la «historicidad». Para él, la historicidad significaba *existencia histórica auténtica*, en contraposición a un mero Ser-a-mano histórico, pasivo e inesencial. Como tal, el concepto de historicidad tiene afinidad con la concepción hegeliana del «mundo histórico» y con la nietzscheana de «historia monumental», que el autor de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* define como «historia al servicio de la vida» o historia en tanto que escrita y vivida por el «hombre experimentado y superior»²¹.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cit. en Pöggeler, «Den Führer führen?», 44.

²¹ Para el concepto de Nietzsche de la historia monumental, ver «The Uses and Disadvantages of History for Life», *Untimely Meditations* (Nueva York, Cambridge University Press, 1983), 94. [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.]

Los ejemplos que emplea Heidegger para ilustrar su tesis son reveladores. Al igual que en *El ser y el tiempo* el contraste con el *Dasein* inauténtico sirve para acentuar el carácter único de la autenticidad, en la «*Logik*» empieza con un análisis de la vida pseudohistórica.

En el siglo XIX, dominado intelectualmente por Darwin y Spencer, el concepto de historia natural alcanzó gran difusión y se produjeron intentos de subsumir la historia humana en esta categoría, tan de moda, del evolucionismo social. Pero, según Heidegger, si bien la naturaleza *evoluciona*, está desprovista de historia propiamente dicha o *historicidad*, que implica un sentido de «misión» y «destino» (*Auftrag* y *Geschick*) a cuya altura debe estar el pueblo (*Volk*).

Para Heidegger, una manifestación esencial de la decadencia espiritual de Occidente era que el concepto de historia, en el sentido de historicidad, había perdido su significado. Como observó Heidegger, en la actualidad se vuelve a narrar la historia del capitalismo y de las guerras campesinas; incluso se examina la historia de la glaciación y de los mamíferos. Pero ninguna de estas concepciones deja sitio a la historia en el sentido de *Existenz* histórica. Su argumentación culmina en esta provocadora aseveración:

[Se dice:] La naturaleza tiene también su historia. Pero entonces se puede decir que los negros tienen historia. ¿O la naturaleza, pues, no tiene historia? Puede desde luego entrar en el pasado como algo que desaparece, pero no todo lo que desaparece entra en la *historia*. Si la hélice de un avión gira, en realidad no «ocurre» [*geschieht*] nada. Sin embargo, cuando el carácter histórico de ese mismo avión lleva al Führer junto a Mussolini, entonces ocurre la historia [*Geschichte*]. El vuelo se convierte en *historia*... El carácter histórico del avión no está determinado por el giro de la hélice sino por lo que en el futuro se origine de esta circunstancia²².

A pesar de su lado sensacionalista, hay que reconocer los méritos de algunas de las actitudes de Heidegger. Es evidente

²² Heidegger, *Lógica*, 42. No deben confundirse estas clases con las de Marburgo de 1925-26, que llevan el mismo título (*Gesamtausgabe*, vol. 21).

que hay importantes diferencias entre la historia natural y la humana, dado que en años recientes la sociobiología ha tratado de borrar las diferencias entre ellas. Sin embargo, la siguiente serie de distinciones que él propone —su condescendencia hacia la historia del capitalismo y las guerras campesinas— es más perturbadora. No se puede condenar a priori por inauténticos los temas mismos. Por el contrario, el filósofo los ha desechado de plano prematuramente.

El hecho de que los juicios de Heidegger sean con frecuencia impertinentes —por ejemplo, su desdeñosa opinión de que los «negros», como la naturaleza, no tienen historia— no nos exime de la necesidad de aventurar un juicio sobre la importancia relativa de los acontecimientos históricos. Un negligente relativismo postmodernista no es el antídoto adecuado contra la arrogancia eurocéntrica de Heidegger. Lo que resulta perturbador en el punto de vista de Heidegger no es que juzgue sino la base sobre la que establece sus distinciones. Su cerrada identificación con la «ideología alemana» corre el riesgo de plantear por anticipado todas las cuestiones sobre el relativo mérito histórico. «Capitalismo», «guerras campesinas», «negros»: una vez que el mundo se ha dividido claramente en pueblos y acontecimientos «históricos» y «ahistóricos», las zonas grises de la historia desaparecen de la vista. Que el «Volk» que en opinión de Heidegger poseía una mayor abundancia de «historicidad» —los alemanes— hubiera abolido a partir de 1934 el pluralismo político, las libertades civiles y el imperio de la ley y estuviera en trance de consolidar una de las dictaduras más brutales de todos los tiempos es algo que no puede por menos de suscitar dudas adicionales acerca de los motivos «existenciales» del criterio de Heidegger. Aquí podríamos invertir los términos y afirmar que la Alemania de los años treinta padecía un *exceso* de historicidad. Contrariamente, los acontecimientos y pueblos históricos que Heidegger desprecia podrían fácilmente ser incorporados a exposiciones progresistas de la historia²³. El

²³ Marx hace precisamente esto con la historia del capitalismo. El estudio de Ernst Bloch *Thomas Münzer: Theologe der Revolution* (Munich, Kurt Wolff, 1921), lo hace con las guerras campesinas. [*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.]

que no perciba estas posibilidades es atribuible a su renuncia a la «historia cosmopolita» y a su concomitante adhesión a una versión filosóficamente adornada del particularismo alemán o del denominado *Sonderweg* [vía especial]. Desde un punto de vista epistemológico, las dificultades de Heidegger son consecuencia de su decisión de fundar los juicios éticos y políticos en términos *fácticos* en lugar de *normativos*; es decir, de la *Jemeinigkei*t o particularidad concreta de la *Existenz* alemana.

Cuanto más se reconsidera la filosofía de Heidegger de los años treinta más se ve que uno de sus temas dominantes es una remodelación de la metafísica occidental en armonía con las demandas del *Dasein* alemán²⁴. Rechaza sistemáticamente los «universales» que en la tradición occidental ocupaban un lugar preferente en favor de unas ideas extraídas de los anales del Ser-en-el-mundo germánico. El ejemplo del avión que «lleva al Führer junto a Mussolini» no es más que un caso paradigmático de una tendencia más general.

LÓGICA Y «VOLK»

Heidegger dio sus clases sobre «Lógica» con posterioridad a su fracaso como rector. En consecuencia, expresan una sabiduría política nacida de su desilusión con el régimen nazi. Sin embargo, al leerlas se hace evidente que, lejos de abandonar su creencia en el nazismo, lo único que hace es interesarse por la propagación de una interpretación «esencializada» de la importancia del movimiento, una interpretación derivada de la perspectiva de la «historia del Ser» y de los preceptos del «pensamiento esencial» de los propios filósofos.

Aunque en teoría el tema del ciclo es la «lógica», las tradicionales materias que incumben a la lógica formal no podrían ser más ajenas al planteamiento de Heidegger: «Queremos sa-

²⁴ Aunque la bibliografía sobre este tema ha llegado a ser voluminosa, ver Hans-Ulrich Wehler, *The Second Empire* (Leamington Spa, Berg, 1985); y David Blackbourn y Geoff Eley, *The Peculiarities of German History* (Nueva York, Oxford University Press, 1994).

cular la lógica *en sus mismos fundamentos*», declara Heidegger. «Es preciso quebrantar el problema de la lógica tradicional. Eso significa lucha [*Kampf*]»²⁵. Con esto señala Heidegger una preocupación que había caracterizado sus clases y escritos de las décadas de 1920 y 1930 enteras: un deseo de romper con las restricciones de la filosofía académica y un concomitante deseo de redescubrir el enraizamiento de la filosofía en la vida humana, cuya expresión última, en sintonía con las restricciones de la «historicidad», es la vida del *Volk*. Como observa en determinado momento, «no queremos una “filosofía desinteresada” [*Standpunktsfreiheit der Philosophie*]; por el contrario, de lo que se trata es de una *decisión basada en un determinado punto de vista* [*Standpunktsentscheidung*]»²⁶.

¿Cómo pudo Heidegger convertir un curso sobre lógica en un discurso sobre las virtudes del *völkisch Dasein* [*Dasein popular*]? Se esfuerza en demostrar que la «lógica» moderna es una perversión del «logos» griego. Según Heidegger, el ideal griego tenía muy poco que ver con la noción de la verdad de las proposiciones o con la contundencia de los juicios formales. Estas cuestiones representan aditamentos y malos entendidos aristotélicos posteriormente consagrados por la tradición metafísica occidental, plagada de errores. Heidegger afirma que el significado originario de la *lógica* tenía que ver con el lenguaje como una «sede» para la aparición del Ser. Sin embargo, el Ser nunca se revela arbitrariamente. Así, aquellos a quienes se manifiesta deben ser puestos a tono con sus «designios» (*Schikungen*). En este sentido, no hace falta decir (al menos para Heidegger) que determinados pueblos gozan de un privilegio lingüístico e histórico. En última instancia, por lo tanto, todas las cuestiones *lingüísticas* resultan ser cuestiones relativas a la *existencia* humana. Como observa Heidegger, «la cuestión de la esencia del lenguaje no es una cuestión que corresponda a la filología ni a la filosofía del lenguaje; antes bien es una necesidad del hombre en la medida en que se tome a sí mis-

²⁵ Heidegger, *Lógica: Lecciones de Martin Heidegger*, V. Farias (ed.) (Barcelona, Anthropos, 1991), 2.

²⁶ *Ibid.*, 38.

mo en serio»²⁷. Así pues, cuando se plantean «esencialmente», las cuestiones existenciales atañen también a la concepción histórica que tiene de sí mismo un pueblo o *Volk*. De esta manera Heidegger puede efectuar la transición desde la lógica y el lenguaje hasta las posibilidades ocultas de la Revolución Nacional de Alemania. Al «elegirse a sí mismos», como dice Heidegger, los alemanes están también optando por un nuevo entendimiento del Ser: un entendimiento que estaría libre de las divisiones y debilidades de la era liberal y que finalmente resultaría adecuado al ineludible «encuentro entre la tecnología planetaria y el hombre moderno»²⁸. La transcendental transformación política de Alemania en 1933 —la consumación de la historicidad— ha recorrido mucho trecho en el camino hacia la necesaria meta del establecimiento de una voluntad política unificada en el seno del pueblo alemán. Comenta Heidegger en la «*Logik*»: «En la medida en que hemos llegado a adaptarnos a las demandas del estado, nosotros [en la universidad] queremos también la voluntad del estado. Sin embargo, *la voluntad del estado es la voluntad-de-dominio de un Pueblo sobre sí mismo*. Estamos en el Ser del Pueblo. Nuestro Ser-un-Yo [*Selbstsein*] es el Pueblo»²⁹.

Heidegger aboga con ello por un tipo de *Gleichschaltung* [nazificación] intelectual. Habiendo sido durante largo tiempo crítico con la libertad académica y con la separación de la ciencia y unas preocupaciones existenciales más amplias, Heidegger vio en el nazismo una oportunidad sin precedentes de reintegrar el conocimiento con el *Volk* y al «estado», obligándolo así a ponerse al servicio de unos objetivos ontológicos más elevados. Sólo de esta manera dejaría el conocimiento de ser autónomo y «flotar libremente» como en la era liberal. Al estar al servicio de una «misión espiritual» (*geistigen Auftrag*) superior, recuperaría —pensaba Heidegger— una dignidad y un sentido que no poseía desde los griegos. Así anima Heidegger a los alumnos que lo escuchan: «El pequeño y estre-

²⁷ *Ibid.*, 6.

²⁸ Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven, Yale University Press, 1959), 199.

²⁹ Heidegger, *Lógica*, 16.

cho “nosotros” del momento de esta conferencia se ha transformado repentinamente en el nosotros del Pueblo»³⁰.

La devoción a los preceptos de la *Gleichschaltung* intelectual caracterizó el radicalismo de Heidegger como rector: «El principio definidor de mi rectorado —declaró en cierta ocasión— ha sido la transformación fundamental de la educación académica sobre la base de las fuerzas y exigencias del estado nacionalsocialista»³¹. En la «*Logik*» se quejó amargamente de que hasta entonces las reformas universitarias no habían sido lo suficientemente radicales, de que la «disolución» de la vieja estructura universitaria no había llegado lo bastante lejos»³².

Heidegger creía que en la Alemania contemporánea pocos conceptos estaban más extendidos y sin embargo eran peor entendidos que la idea del «*Volk*». Creía que era prerrogativa y vocación suyas emprender una aclaración «fenomenológica» de su significado y transcendencia. Por lo tanto, gran parte de la «*Logik*» está dedicada a esta tarea. Según Heidegger, una de las confusiones lingüísticas y existenciales de los primeros tiempos de la revolución nazi se derivaba del hecho de que la gente invocaba el concepto de *Volk* en una gran variedad de contextos y escenarios —*Volksgemeinschaft* [comunidad del pueblo], *Volkshochschule* [centro de educación de adultos], *Volksgerecht* [tribunal popular] y *Volkentscheidung* [plebiscito] eran sólo unos pocos de sus numerosos usos— sin comprender el fondo de su esencia. Era tarea de la ontología fundamental dar claridad y precisión a dicha idea.

De una manera que recuerda a Aristóteles, Heidegger procede examinando diversos enfoques de la cuestión populares pero equivocados. Federico el Grande, por ejemplo, se refería al *Volk* como «un animal de muchas lenguas y pocos ojos». En la actualidad, dice Heidegger, hay quienes lo definen como una «asociación de hombres» y quienes lo describen como un «organismo». ¿Bastarán esas definiciones para nuestras necesidades históricas contemporáneas?, inquiere

³⁰ *Ibid.*, 18.

³¹ Cit. en Ott, *Martin Heidegger*, 247.

³² Heidegger, *Lógica*, 32.

con fingida seriedad. «Tal vez para leer el periódico», replica escéptico³³.

La naturaleza del *Volk* —prosigue— no se puede definir sociológica ni científicamente. Repitiendo su descripción del *Dasein* en *El ser y el tiempo*, observa que al inquirir sobre el concepto del *Volk* no nos interesan las cuestiones de «qué», las cuales se referirían al ser de las *cosas*, sino las de «quién» o «nosotros», es decir, las *cuestiones existenciales*, las que se ocupan de la identidad histórica de los alemanes. «La cuestión ¿somos el *Volk* que somos? está lejos de ser estúpida», observa Heidegger³⁴. Como tiene que ver con la historicidad del *Dasein* alemán, no se puede responder de antemano a esta pregunta. Su futuro dependerá de una «decisión» (*Entscheidung*) del pueblo alemán en cuanto si puede estar a la altura de su tan cacareada misión histórica.

EL ESTAMENTO DEL TRABAJO

No todos los aspectos del análisis heideggeriano de la historicidad están contaminados por la ideología alemana. De lo que se trataba era de una «crisis de la existencia histórica» cuya realidad era ampliamente reconocida en el período de entreguerras. El ciclo de Heidegger de 1929 que llevó por título *Los conceptos fundamentales de la metafísica* se ocupa de la cuestión de la época actual como época de «aflicción» o «indigencia»³⁵. Una manifestación de esta indigencia integral era un estado de ánimo de «aburrimento (*Langweile*)» generalizado: un sentimiento de desorientación e inercia, combinado con una correspondiente falta de voluntad. En el lenguaje existencial de Heidegger, los «estado de ánimo» (*Stimmungen*), en vez de conceptos e ideas son con frecuencia el rasgo definidor de una época³⁶. El aburrimento y la parálisis existencial

³³ *Ibíd.*, 22.

³⁴ *Ibíd.*, 28.

³⁵ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trad. W. Mcneill (Bloomington, Indiana University Press, 1999), 152-159.

³⁶ Ver el análisis del «estado de ánimo» en *Being and Time*, 172 y ss.

que conlleva son una manifestación de *inautenticidad*: genera una falta de «resolución» (*Entschlossenheit*) y culmina en la conformidad del «ellos» (*das Man*).

Sin embargo, una y otra vez el lenguaje revolucionario conservador favorito de Heidegger adquiere un aire de anhelo profascista, en parte porque Heidegger excluye opciones no radicales por ser «medias tintas» (*Halbheiten*) inferiores³⁷. Por otro lado, cuanto más detenidamente se examina la idea de historicidad más se pone de manifiesto el grado en el que se fusionan la dimensión histórica y la filosófica. Un concepto que, a primera vista, parece en buena medida formal y por tanto aplicable a diversas circunstancias históricas, resulta estar desafortunadamente repleto de contenido. En última instancia, la formulación heideggeriana de la historicidad es inconciliable con el liberalismo político —y está formulada explícitamente en oposición a él— como expresión de la libertad de conciencia, el imperio de la ley y los derechos individuales. El liberalismo es el paradigma que Heidegger desea superar por ser la fuente de nuestra actual «indigencia». Esto es así hasta el punto de que se hace muy difícil separar la crítica de Heidegger de la «subjetividad» (Descartes y sus herederos) y sus sospechosas conclusiones políticas³⁸.

Como en *El ser y el tiempo*, la noción de *Stimmung* o «estado de ánimo» desempeña un papel clave en la «*Logik*». Heidegger repara en que «el hombre que actúa con grandeza está definido por sus estados de ánimo —por grandes estados de ánimo— mientras que los hombres pequeños están definidos sólo por sus temperamentos». «Toda gran acción de un pueblo [*Volk*] procede de su estado de ánimo fundacional [*Grundstimmung*]»³⁹. Es palpable el rápido deslizamiento entre los niveles «ontológico» y «óntico» del análisis: «El triple carácter de mandato, misión y trabajo [*Auftrag, Sendung und*

³⁷ Ver, por ejemplo, Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 199.

³⁸ Ver la descripción de Descartes en *Being and Time*, 122-134. Ver también el largo examen del lugar de Descartes en la historia del pensamiento moderno en Heidegger, *Nietzsche: Nihilism* (Nueva York, HarperCollins, 1982), 96-101.

³⁹ Heidegger, *Lógica*, 82.

Arbeit] se unifica mediante el estado de ánimo», afirma Heidegger. «Experimentar el tiempo por medio de la misión asignada [*Bestimmung*] es la gran y única orientación de nuestro Ser en tanto que Ser histórico. La naturaleza fundamental del acontecimiento es la misión asignada en su triple sentido: *mandato, misión y trabajo*»⁴⁰.

Pero es la insistencia de Heidegger en la importancia del «trabajo» (*Arbeit*) lo que constituye el rasgo definidor de su visión política del mundo. Durante su mandato como rector, Heidegger chocó con los demás miembros del profesorado debido a su intento de convertir en requerimiento para la vida universitaria el ir a «campos de trabajo», proyectos de obras públicas de patrocinio nazi que incluían formación ideológica obligatoria. Para los compañeros de Heidegger, su enérgica aprobación de los campos era una lamentable concesión a un régimen represivo y antiintelectual. Para Heidegger, por el contrario, la reacción de aquéllos no fue sino un ejemplo más del insuficiente radicalismo de los profesores⁴¹.

Tanto el discurso de toma de posesión de Heidegger en 1933 como sus discursos políticos están llenos de referencias a las virtudes del «trabajo» y del «servicio al trabajo». «La autoafirmación de la universidad alemana», por ejemplo, subraya el carácter primordial de tres tipos de servicio: servicio al conocimiento, servicio militar y servicio al trabajo. Durante este período además, la idea de «ponerse-al-trabajo» [*in-Werk-setzen*] de la verdad figura de manera destacada en su filosofía. Sus discursos políticos de 1933-34 se ocupan de la cuestión de los «campos de trabajo» —los proyectos de obras públicas de patrocinio nazi antes mencionados—, concebidos para servir de vehículo para una nivelación de las diferencias de clase así como para el adoctrinamiento ideológico nacionalsocialista⁴². Así, en «El servicio al trabajo y la universidad» Heidegger

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Se da noticia de la participación de Heidegger en los campos de concentración nazis en Ott, *Martin Heidegger*, 224.

⁴² El discurso de toma de posesión y los discursos políticos de Heidegger de los años 1933-34 están contenidos en *The Heidegger Controversy*. Para más sobre el papel de los campos de trabajo durante el nazismo, ver Peter Duden, *Erziehung durch Arbeit* (Wiesbaden, Westeuropäische Verlaganstalt, 1988).

glorifica las virtudes del «trabajo» utilizando un lenguaje existencial que está sólo a un paso de la ética de miembro de las tropas de asalto que estaba convulsionando a Alemania: «Una nueva institución para la revelación directa de la *Volksgemeinschaft* [comunidad del pueblo] se está realizando en el campo de trabajo —declara Heidegger—. En el futuro, los jóvenes alemanes serán regidos por el *conocimiento del trabajo*, en el cual centra su fuerza el *Volk* para experimentar la dureza de su existencia, para conservar el ímpetu de su voluntad y para aprender de nuevo el valor de sus múltiples capacidades». Y en su discurso de 1934, «La educación nacionalsocialista», se propone diferenciar la concepción «espiritual» nacionalsocialista del trabajo y la interpretación marxista, anticuada y vulgar, del término:

Como las palabras «conocimiento» y «*Wissenschaft*» [sabiduría], las palabras «trabajador» y «trabajo» tienen también un significado que se ha transformado y un sonido nuevo. El «trabajador» no es, como afirmaba el marxismo, un mero objeto de explotación. Los trabajadores [*Arbeiterstand*] no son la clase de los desheredados, que se reúnen para la lucha de clases general... Para nosotros, el «trabajo» es el título de toda acción bien ordenada que es producida por la responsabilidad del individuo, el grupo y el Estado y que por lo tanto es una acción de servicio al *Volk*⁴³.

Los campos de trabajo alabados por Heidegger, que administraba el *Reichsarbeitsfront* [Frente del Trabajo del Reich], eran un eje del plan nazi de crear una *Volksgemeinschaft* homogénea. En noviembre de 1933, bajo la dirección de Albert Speer, los nazis abrieron una oficina para el «Embellecimiento del trabajo» como filial de la oficina de ocio «A la fuerza por la alegría», un hecho que ayuda a apreciar la importancia fundamental del trabajo en la visión nacionalsocialista del mundo. Desde luego, uno de los rasgos distintivos del gobierno nazi fueron sus grandiosos esfuerzos por lograr una *autolegitimación estética*, un equivalente de los cuales no se habían visto

⁴³ *The Heidegger Controversy*, 42, 59.

desde los tiempos del absolutismo; el programa de «Embelllecimiento del trabajo» representaba un componente esencial de esos esfuerzos. Muchas veces, esos esfuerzos de embellecimiento guardaban relación con cuestiones de eficiencia, como en el lema «Buena luz, buen trabajo». Como ha observado Anson Rabinbach, «combinando la psicología industrial con una estética tecnocrática que glorificaba las máquinas y la eficiencia de la fábrica moderna, la belleza del trabajo significaba una nueva dimensión de la ideología nazi»⁴⁴. Pero, como tantos otros aspectos del nazismo que tomaban como objetivo a la clase obrera, el programa tenía mucha forma y poca enjundia. Así, aunque se hablaba de boquilla del «estamento del trabajo», se mantenía rígidamente la jerarquía capitalista tradicional entre gestión y trabajo. Puede que los obreros alemanes gozaran en algunos casos de unas condiciones laborales algo mejores. Pero en casi todos los aspectos esenciales (salarios, beneficios, condiciones de vida y demás), su suerte bajo el nazismo no mejoró. Por el contrario, las mejoras, en su mayoría cosméticas, estaban concebidas para facilitar su integración ideológica en el monstruo nazi.

Un historiador ha resumido de la siguiente manera la capital función ideológica del «trabajo» en los primeros años del Tercer Reich:

Como complemento, casi como sustituto de una política del trabajo, el Tercer Reich ofreció una ideología del trabajo, combinando unas simultáneas y más o menos iguales apelaciones al orgullo, al patriotismo, al idealismo, al interés personal ilustrado y, finalmente, una exhortación al autoengrandecimiento de quienes entran en contacto con aquélla. El argumento central era la *ética del trabajo*, centrada no tanto en los trabajadores como en el trabajo mismo. «El trabajo ennoble-

⁴⁴ Anson Rabinbach, «The Aesthetics of Production in the Third Reich», *Journal of Contemporary History*, 11 (1976), 44. Sobre la cuestión más general del lugar preferente que el nazismo otorgó a la política estetizada, ver Peter Reichl, *Der schöne Schein des dritten Reiches* (Munich, Hanser, 1991). Para un examen de las actitudes nazis hacia la clase trabajadora, ver Timothy Mason, *Nazism, Fascism, and the Working Class* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

ce» era un lema característico... Las grandes fábricas incluso erigían capillas cuya nave central conducía a un busto de Hitler debajo del símbolo del Frente del Trabajo, flanqueado por figuras de trabajadores a escala heroica; en realidad eran pequeños templos al dios nacionalsocialista del trabajo⁴⁵.

El interés de Heidegger por la importancia del trabajo en el nuevo Reich era cuestión de convicción filosófica además de política. Habiendo criticado durante mucho tiempo la senectud y desorientación de la universidad alemana, era de la opinión de que los campos de trabajo servirían para reintegrar el conocimiento en la vida del *Volk* alemán, cuya sencillez y falta de complicación veneraba⁴⁶. Como observó Löwith, Heidegger «no percibió el destructivo radicalismo del movimiento [del partido nazi] en su totalidad ni el carácter pequeñoburgués de todas sus instituciones de “a la fuerza por la alegría”, porque él mismo era un pequeño burgués radical»⁴⁷. Heidegger, que procedía de la clase baja provinciana y que, a pesar de su manifiesta brillantez, no obtuvo una cátedra universitaria hasta los treinta y nueve años, halló muchas cosas con las que podía estar de acuerdo en el desmantelamiento nazi de los viejos estamentos y en su compromiso con la movilidad social ascendente⁴⁸. En opinión suya era difícil exagerar el valor de los campos de trabajo como vehículo para la reeducación política de estudiosos reacios.

El compromiso de Heidegger con los objetivos del servicio al trabajo se remonta quizá también a las influencias de la ideología conservadora revolucionaria. Desde la derrota de Alemania en la I Guerra Mundial, a la que contribuyeron las divisiones de clase y el levantamiento revolucionario de los últimos meses de la guerra, se había convertido en un lugar común entre los conservadores radicales la idea de que en el

⁴⁵ David Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution: Class, Status in Nazi Germany, 1933-1939* (Nueva York, Norton, 1980), 75-76.

⁴⁶ Sobre esta cuestión, ver Heidegger, «Why We Remain in Provinces», nota 5 más arriba.

⁴⁷ Löwith, *My Life in Germany Before and After 1933* (Urbana, University of Illinois Press, 1994), 60.

⁴⁸ Ver Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution*, *passim*.

futuro era preciso integrar a las clases trabajadoras en la «comunidad nacional». Una de las expresiones clásicas de esta nueva orientación fue el opúsculo de Oswald Spengler titulado *Prusianismo y socialismo*, de 1919. Con la nacionalización de la economía que formó parte de la economía de guerra bien presente en su mente, Spengler sostenía que había que combinar las virtudes del nacionalismo prusiano con las ventajas económicas del «socialismo», que entendía desde el punto de vista del ideal elitista de una economía planificada o de dirección estatal. Sólo de esta manera podría Alemania lograr la unidad interior necesaria para el éxito en la *siguiente* guerra europea. Como observa Spengler,

Necesitamos una clase de *superhombres socialista*... El socialismo significa: poder, poder y más poder... El camino al poder está preordenado: combinar la parte valiosa de los trabajadores alemanes con los mejores representantes de la antigua devoción prusiana al estado... una y otra forjadas en una unidad mediante un sentido del deber, a conciencia de una gran tarea, la voluntad de pertenecer, con el fin de *dominar, morir y triunfar*⁴⁹.

A comienzos de los treinta Heidegger había sufrido también la influencia política de Ernst Jünger, cuyo estudio de 1932 *El trabajador (Der Arbeiter)* había tenido un enorme éxito. En *El trabajador*, Jünger perfilaba la teoría de un futuro estado totalitario. En él se superarían las debilitadoras divisiones del liberalismo político. También para Jünger, la «movilización» total que marcó las etapas finales de la economía de guerra durante la primera contienda mundial —el hecho de que todos los aspectos de la vida económica, cultural y nacional fueran puestos en pie de igualdad para un objetivo militar común— había establecido un importante precedente. En las condiciones del estado total —sostenía Jünger—, en el cual los conflictos geopolíticos determinaban los fines políticos internos, la distinción entre «soldados» y «trabajadores» se

⁴⁹ Oswald Spengler, *Preussentum und Sozialismus* (Munich, Beck, 1925), 99; cursiva mía.

borraría. Ambos grupos representarían simplemente distintos aspectos de una sociedad completamente militarizada. Estos «soldados-trabajadores» a modo de esclavos representaban una antítesis ideológica al temeroso «burgués», pendiente sólo de preocupaciones decadentes como la seguridad y el bienestar personales. Su descripción idealizada de un «mundo del trabajo» militarizado dejó una profunda impresión en Heidegger, que ofreció dos seminarios sobre Jünger en la década de 1930 y posteriormente confesó que en este período su concepción de la política había estado determinada sobre todo por el tratado de Jünger de 1932⁵⁰.

Las dificultades de Alemania para adaptarse a los retos de la sociedad industrial moderna —que era la antítesis de todo lo que, en tanto que *Kulturnation* [nación de cultura] había representado históricamente— son legendarias. Después de los traumas de la guerra, la derrota y la revolución, los jerarcas de la intelectualidad, convencidos de que la industrialización era inevitable, buscaron una manera de conciliar los valores alemanes tradicionales (el «prusianismo» de Spengler) con los imperativos de la vida económica del siglo xx. Heidegger aludió a este dilema cuando señaló la «verdad y grandeza interiores del nacionalsocialismo» como solución al ineludible «encuentro entre la tecnología planetaria y el hombre moderno»⁵¹. En *La voluntad de poder* —una biblia conservadora radical— Nietzsche había planteado ya los problemas de cómo mantener los valores del heroísmo y la grandeza cultural en una época en la que las diferencias cualitativas estaban siendo progresivamente anuladas por los dictados y ritmos de la máquina. «Para oponerse a este eclipsamiento y a esta adap-

⁵⁰ Ver Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1981). [*El trabajador: dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 1990.] Se puede encontrar una trad. del ensayo de Jünger «Total Mobilization», en *The Heidegger Controversy*, 119-139. Para la deuda de Heidegger con Jünger, ver sus observaciones en «The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts», en *Martin Heidegger and National Socialism*, G. Neske y E. Kettering (eds.) (Nueva York, Paragon House, 990). Para un estudio reciente sobre Jünger, ver Elliott Neaman, *A Dubious Past: Ernst Jünger* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999).

⁵¹ Ver nota 31 más arriba.

tación del hombre a un uso especializado se precisa un movimiento en dirección contraria: la producción de un hombre sintético, justificador, que sea un sumario de todo, para cuya existencia es condición previa *esta transformación de la humanidad en una máquina*, como base sobre la cual pueda inventar su *superior forma de ser*⁵². Para Nietzsche, llegar a la «gran política» no significaba una vuelta a un pasado idílico, premoderno; requería la conciliación de las necesidades del superhombre con las realidades de la tecnología moderna. Unos cuantos párrafos más adelante, Nietzsche lanzó su llamamiento a los «bárbaros del siglo xx»: «Una raza dominante sólo puede surgir de unos comienzos violentos y terribles. Problema: *¿dónde están los bárbaros del siglo xx?*» En el nacionalsocialismo, sus proféticas admoniciones hallaron una respuesta adecuada⁵³.

Desde 1936 hasta 1940, Heidegger ofreció cuatro cursos sobre la filosofía de Nietzsche, en los cuales mostró haber asimilado las lecciones de la teoría revolucionaria conservadora de la tecnología (*Technikgedanke*). Como observa en su curso de 1940 «El nihilismo europeo»,

Lo que Nietzsche ya sabía metafísicamente queda ahora claro: que, en su forma absoluta, la moderna «economía de la máquina», el cálculo de toda actividad y planificación basado en la máquina, exige un nuevo tipo de hombre que supere al hombre tal como ha sido hasta ahora... Lo que hace falta es una forma de humanidad que sea de arriba abajo *igual a la*

⁵² Nietzsche, *The Will to Power*, W. Kauffmann (ed.) (Nueva York, Vintage, 1967), 866; cursiva mía. Ver también el análisis de Nietzsche del mecanismo y la máquina en 888 y 889. Sobre la acogida de Nietzsche por los revolucionarios conservadores, ver Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990* (Berkeley, University of California Press, 1992). Para la cuestión más general del fascismo alemán conciliado con la tecnología moderna, ver Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984).

⁵³ Nietzsche, *The Will to Power*, 868; cursiva mía. Nietzsche concluye estas reflexiones de la siguiente manera: «Es evidente que [los nuevos bárbaros] aparecerán y se consolidarán tras tremendas crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor severidad para consigo mismos y podrán garantizar la mayor voluntad.»

esencia fundamental y única de la tecnología moderna y su verdad metafísica; es decir, que se deje dominar por entero por la esencia de la tecnología precisamente para dirigir y desplegar procesos y posibilidades tecnológicos individuales. *Solamente el superhombre es adecuado para una «economía de la máquina» absoluta y viceversa: la necesita para instituir un dominio absoluto sobre la tierra»*⁵⁴.

Hacia el final del mismo curso y con las victorias del Blitzkrieg [la guerra relámpago] alemán frescas en su memoria, Heidegger proporcionó nuevas pruebas de que la máquina de guerra nazi contenía «la forma de la humanidad igual a la tecnología moderna y su verdad metafísica». Sería un nefasto malentendido de los gloriosos triunfos de Alemania en el campo de batalla —hace notar Heidegger— interpretar la estrategia de la guerra relámpago («la total “motorización” de la Wehrmacht [fuerzas armadas]») como un ejemplo de «“tecnicismo” y “materialismo” ilimitados», es decir, como un acontecimiento equivalente al empleo que hace Occidente de la tecnología. «En realidad —insiste Heidegger— es un *acto metafísico*»⁵⁵. El asombroso éxito de la Wehrmacht era la prueba de que sólo Alemania había dominado el desafío planteado por «la tecnología planetaria al hombre moderno». Cualquiera que fueran las diferencias filosóficas de Heidegger con los ideólogos del régimen en este aspecto, estaba convencido de que la Alemania nazi había avanzado mucho en la dirección del «dominio y la forma» (*Herrschaft y Gestalt*) del «trabajador» tal como lo preveía el profético ensayo de Jünger de 1932.

En *El ser y el tiempo*, los ejemplos de trabajo citados por Heidegger entraban dentro del mundo laboral tradicional de la artesanía y los artesanos. Su diagnóstico de la época era decididamente antimoderno. En 1933, sin embargo, bajo la doble influencia de Jünger y el Despertar Nacional alemán, su acti-

⁵⁴ Heidegger, *Nietzsche: Europäischer Nihilismus, Gesamtausgabe*, 48 (Frankfurt, Klostermann, 1986), 205; cursiva mía. La traducción existente al inglés, publicada por HarperCollins, se basa en una alemana anterior que no contiene muchos de los pasajes en cuestión.

⁵⁵ *Ibid.*, 333.

tud hacia la tecnología experimentó un cambio decisivo. A su juicio, los alemanes —el más metafísico de los pueblos desde los griegos— al dejarse dominar totalmente por la «economía de la máquina», estaban en el camino de establecer su «dominio absoluto sobre la tierra».

TRABAJO Y AUTENTICIDAD

Durante décadas, los temas de la tecnología y el trabajo habían sido objeto del desprecio de la jeraquía intelectual de Alemania. Eran, en el mejor de los casos, preocupaciones socialistas, por debajo de la dignidad de los sofisticados *Kulturmenschen* [personas cultas]. No obstante, como los demás revolucionarios conservadores, Heidegger estaba convencido de que, parafraseando a Walther Rathenau, «la economía se había convertido en el destino». Quienes hicieran caso omiso de este ultimátum de la vida del siglo xx lo hacían por su cuenta y riesgo.

Esta precisión ayuda a explicar la permanente preocupación de Heidegger por el concepto de «trabajo» en esta época. Su atención hacia la importancia del trabajo lo llevó a coquetear con temas e intereses que anteriormente habían sido del dominio de los pensadores socialistas. En última instancia, por supuesto, su perspectiva siguió siendo rigurosamente *völkisch* [popular], y es en este sentido como hay que entender su atracción hacia el nazismo como una forma de nacionalsocialismo⁵⁶.

El análisis heideggeriano de la vocación ontológica del trabajo posee una considerable transcendencia filosófica. Es significativo que lo trate en relación con el problema de la «temporalidad», uno de los temas fundamentales de la ontología. En *El ser y el tiempo* Heidegger criticaba el concepto moderno de tiempo, tomado de las ciencias naturales y canonizado lue-

⁵⁶ Para un importante examen del «nacionalsocialismo» en el contexto francés, ver Eugen Weber, «Nationalism, Socialism, and National Socialism», en *My France: Politics, Myth, Culture* (Cambridge, Harvard University Press, 1991), 261-284.

go por Descartes, por ser radicalmente deficiente. En él, hasta la existencia humana se concebía según el modelo de las «cosas», esto es, como una «entidad» inanimada que simplemente estaba «disponible» (*vorhanden*).

En la «*Logik*», Heidegger polemiza contra el concepto inferior que tiene la modernidad de la temporalidad, regida por un concepto «vacío» del tiempo. Éste «se ha convertido en una forma vacía, en un continuum que se encuentra *alienado del Ser del hombre*», protesta Heidegger⁵⁷. Mientras que en 1927 la idea de auténtica temporalidad estaba vinculada con la noción de Ser-para-la-muerte, en la «*Lógica*» está ligada al concepto de trabajo. Junto con el «mandato» y la «misión», el trabajo es un componente esencial del «estado de ánimo fundacional» (*Grundstimmung*) del pueblo alemán. En el contexto inmediato, que se presenta en su descripción cuasi marxista del trabajo como una indispensable manifestación de auténtica personalidad, «el tiempo pertenece característica y únicamente al hombre», observa Heidegger:

Con arreglo a la vital concepción del tiempo como el acontecimiento más propio nuestro, los procesos naturales se limitan a «expirar» dentro del marco del tiempo; pero piedras, animales y plantas no son temporales en el sentido en el que lo somos nosotros. No deciden de acuerdo con un concepto de *misión*, no aceptan ningún *mandato* ni *trabajan*. No por falta de interés, sino porque son incapaces de trabajar. Al caballo se le hace participar en un suceso humano de trabajo. Tampoco las máquinas trabajan. El trabajo, entendido en sentido fisicista, es un malentendido del siglo XIX⁵⁸.

En *El ser y el tiempo*, el examen de Heidegger de la autenticidad culmina en el concepto de historicidad. Está en juego la idea de una colectividad auténtica: un *Volk* o comunidad que sea capaz de estar a la altura del destino (*Geschick*) histórico que tiene asignado⁵⁹. Es «historicizando» su existencia como

⁵⁷ Heidegger, *Lógica*, 82.

⁵⁸ *Ibid.*, 84-85.

⁵⁹ Para un examen de este tema, ver Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's «Being and Time»* (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999), esp. cap. 3.

un *Volk* actúa de acuerdo con las restricciones de la temporalidad auténtica. Esto nos recuerda la opinión de Heidegger en la «*Logik*» de que no todos los pueblos son capaces de tener «historia», es decir, «historia» concebida con arreglo a las exigencias de la auténtica historicidad.

Lo que la «*Logik*» tiene de nuevo es que por primera vez Heidegger vincula sistemáticamente temporalidad e historicidad con el concepto de trabajo. Éste es por ello considerado como una modalidad esencial mediante la cual la humanidad se realiza históricamente. Al ver el trabajo como una expresión de la autenticidad, Heidegger se acerca al concepto expresivista del trabajo propio del primer Marx y contenido en los Manuscritos de París. Influido por Hegel y Schiller, Marx consideraba el trabajo como la más alta expresión del «ser de la especie» del hombre. En este sentido no casual que una crítica del trabajo pasara a constituir la base de su crítica juvenil de la degradación de la vida cotidiana por obra del capitalismo.

Heidegger se aproxima a la misma concepción expresivista del trabajo cuando describe la temporalidad moderna, cuya máxima expresión es el «trabajo» en tanto que «alienado del Ser del hombre». Con todo, el ideal utópico, hegeliano-marxista, de una «reconciliación» entre hombre y naturaleza —en los Manuscritos de París fantasea acerca de la final «humanización de la naturaleza y naturalización del hombre»— es ajeno a la sensibilidad existencial y neokierkegaardiana de Heidegger. Estos sueños utópicos, además, son en lo esencial ajenos al «estado de ánimo» apocalíptico y spengleriano que la *Existenzphilosophie* cultiva conscientemente.

En un escrito de disculpa redactado después de la guerra para el proceso de desnazificación de la Universidad de Friburgo, Heidegger explicaba que se había desilusionado con el nazismo a raíz de la purga de la facción de Röhm el 30 de junio de 1934⁶⁰. Para Heidegger, la purga de Röhm simbolizó (como para muchos «viejos luchadores») un «giro a la dere-

⁶⁰ Martin Heidegger, *Das Rektorat 1933-34: Tatsachen und Gedanken* (Frankfurt, Klostermann, 1983), 40.

cha» por parte del nuevo régimen. Significó que éste había abandonado a los *alte Kämpfer* [viejos luchadores] —muchos de los cuales mantenían los ideales «socialistas» del nacionalsocialismo— y se había acomodado con las élites tradicionales alemanas: Hindenburg, la Wehrmacht, la gran industria. Como tal, esta confesión de Heidegger es una indicación más de la profundidad de su compromiso con el ala obrerista del nacionalsocialismo en su fase temprana.

Dado que la «*Logik*» es un curso universitario y no una declaración política pública (que requeriría ciertos arreglos con el régimen), podemos suponer que refleja las genuinas opiniones de Heidegger. Ésta es la razón de que nos resulte tan inquietante encontrármolo, por lo menos en una ocasión, coqueteando con las doctrinas biológico-raciales del régimen. Igualmente inquietante es su sugerencia de que sería posible conciliar los preceptos raciales del nazismo (los conceptos de la «sangre» y la «ascendencia racial») con sus propios temas e ideales existenciales favoritos del «estado de ánimo», el «trabajo» y la «historicidad»:

La sangre, la ascendencia racial (*das Geblüt*) sólo se puede [reconciliar] con el estado de ánimo fundacional del hombre cuando está determinada por el temperamento y el estado de ánimo [*das Gemüt*]. La contribución de la sangre viene del estado de ánimo fundacional del hombre y corresponde a la determinación de nuestro *Dasein* por medio del trabajo. Trabajo = el presente histórico. El presente (*das Gegenwart*) no es simplemente el ahora; antes bien, es el presente en la medida en que traspone nuestro Ser en la emancipación de la existencia que se realiza a través del trabajo. Como es un ser que trabaja, el hombre es transportado al ámbito público de la existencia. Este ser-transportado pertenece a la esencia de nuestro Ser: es decir, nuestro ser-transportados en medio de las cosas del mundo... Como es una cosa original, la existencial nunca se revela a nosotros por medio de la cognición científica de los objetos, sino en los estados de ánimo esenciales que florecen en el trabajo y en la vocación histórica de un *Volk* que predetermina todo lo demás⁶¹.

⁶¹ *Ibid.*

Una de las principales preocupaciones de los nazis en materia de política nacional, en los años iniciales del régimen, fue si lograrían integrar a las clases trabajadoras alemanas —tradicionalmente partidarias incondicionales de la izquierda política— dentro de la *Volksgemeinschaft* nacionalsocialista. Con este fin, fundaron el Frente Alemán del Trabajo para asegurar a los obreros alemanes que su papel en el nuevo estado era indispensable. Los programas de «A la fuerza por la alegría» y «Embelllecimiento del trabajo» antes mencionados nacieron del mismo empeño⁶². En su alabanza a la «alegría en el trabajo» (*Arbeitsfreudigkeit*), Heidegger demuestra una vez más las afinidades electivas que hay entre la *Existenzphilosophie* y la visión nacionalsocialista del mundo:

La cuestión de la alegría en el trabajo es importante. Como estado de ánimo fundacional, la alegría es la base de la posibilidad del trabajo auténtico. En el trabajo como algo presente se hacer presente el Ser. El trabajo es hacerse presente en el sentido original dado que nos insertamos en la preponderancia del Ser; por medio del trabajo llegamos a la totalidad del Ser en toda su grandeza, sobre la base de los grandes estados de ánimo del asombro y la veneración, y de esta manera le damos realce en su grandeza⁶³.

Sin embargo, el elogio que hace Heidegger de las «alegrías del trabajo» contiene un programa político oculto. Los críticos han dicho muchas veces que la visión del mundo que se expresa en *El ser y el tiempo* era excesivamente lacrimosa. Como prueba del carácter predominantemente lastimero del trabajo, los detractores han invocado con frecuencia la preocupación de Heidegger por categorías como «*Angst*» [angustia, miedo], «Ser-para-la-muerte», «culpa» y «caída». Lo cierto es que buena parte de la ontología existencial de Heidegger se debía a una sensibilidad protestante secularizada que subrayaba la im-

⁶² Para un buen tratamiento del programa de «Embelllecimiento del trabajo», ver Anson Rabinbach, «The Aesthetics of Production in the Third Reich», en *International Fascism: New Thoughts and Approach*, G. Mosse (ed.) (Beverly Hills, Sage, 1979), 189-222.

⁶³ Heidegger, *Lógica*, 102.

posibilidad de superar el pecado original y el irremediable abandono de la condición humana. En el lugar del *deus absconditus* [dios escondido] de la Contrarreforma Heidegger puso la declaración de Nietzsche sobre la «muerte de Dios». Pero en el último análisis la visión dominante de la condición humana era la misma. Herbert Marcuse aludió a este problema en 1971 cuando, en el transcurso de una entrevista, observó:

Si usted se fija en la visión [de Heidegger] de la existencia humana, del Ser-en-el-mundo, encontrará una interpretación extremadamente represiva y opresiva. Hoy precisamente he releído el índice de materias de *El ser y el tiempo* y he echado un vistazo a las principales categorías en las cuales él ve las características esenciales de la existencia o *Dasein*. Con que se las lea verá lo que quiero decir: «Cháchara, curiosidad, ambigüedad, caer y ser-arrojado, preocupación, Ser-para-la-muerte, angustia, terror, aburrimiento» y demás. Esto ofrece una imagen que explota muy bien los temores y frustraciones de los hombres y mujeres que viven en una sociedad represiva, que viven una existencia sin alegría, abrumada por la muerte y la angustia: un material humano para la personalidad autoritaria⁶⁴.

La desconsolada visión del mundo que se presenta en *El ser y el tiempo* resultó difícil de conciliar con la oleada de entusiasmo que había desencadenado el Despertar Nacional Alemán. Al alabar la «alegría en el trabajo», lo que hacía Heidegger era tomar medidas para garantizar la compatibilidad esencial de la ontología fundamental y la Revolución Nacional.

EL TRABAJO COMO REVELACIÓN

Las clases magistrales del curso de «*Logik*» contienen muchos aspectos que son francamente ideológicos, pero sería erróneo levantar una pared de fuego entre los escritos ideoló-

⁶⁴ Herbert Marcuse, «Heidegger's Politics: An Interview», en *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia* (South Hadley, Mass., Bergin and Garvey, 1987), 99.

gicos de Heidegger (el discurso de toma de posesión y algunos textos más estrictamente políticos) y sus obras más filosóficas. Las rígidas distinciones entre filosofía e ideología son insostenibles. Aunque acaso sea tentador minimizar la importancia de la «*Logik*» debido al dominio de referencias y elementos políticos, un examen detenido de otros textos contemporáneos revela meras diferencias de grado y no cualitativas.

Además, las dimensiones filosóficamente dominantes de la «*Logik*» se basan orgánicamente en los fundamentos establecidos en *El ser y el tiempo*. No hay una ruptura absoluta entre los dos textos. Por el contrario, Heidegger intenta, como siempre, elaborar conceptos fundamentales teniendo en cuenta nuevos acontecimientos de naturaleza tanto histórica como conceptual. El Despertar Nacional de 1933 es, desde luego, uno de los acontecimientos de cuyo carácter de «hito» estaba convencido Heidegger. Al mismo tiempo, en la «*Logik*» inició un proceso de redefinición de los términos básicos de su filosofía, como sucedió durante toda su vida productiva.

Por esta razón, su examen del concepto de trabajo en el curso de «*Logik*» posee una auténtica importancia filosófica. Aunque el concepto no aparece en ninguna parte en *El ser y el tiempo*, figura de manera destacada en «La autoafirmación de la universidad alemana». Aquí aparece disfrazado de «servicio al trabajo» (junto con el «servicio militar» y el «servicio al conocimiento») como uno de los tres modos esenciales de comportamiento exigidos por el nuevo Reich.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger se esfuerza por identificar las estructuras existenciales fundamentales (*Existenzialien*) mediante las cuales el Ser se revela a la experiencia humana. Considera que la historia del pensamiento occidental es en buena medida inservible a este respecto, debido a sus tendencias intelectualistas y racionalistas. Ya Aristóteles había definido la vocación del hombre como *animal racional*. Posteriormente, a través de la latinización del pensamiento y la cultura griegos, esta actitud se difundió por todo el mundo europeo, llegando a una especie de culminación con la definición de Descartes de lo característicamente humano como *res cogitans* [sustancia pensante]: el «sujeto» en tanto que men-

te desencarnada. En oposición a esta vena racionalista, Heidegger trató de redefinir la existencia humana como «*Dasein*» (estar-ahí): un modo de Ser-en-el mundo que no se caracteriza en primera instancia por unos rasgos y hábitos intelectuales sino por una serie de capacidades más «primordiales»: estados de ánimo, relaciones con herramientas, Ser-con-otros, etcétera.

En *El ser y el tiempo*, el análisis de las «herramientas» como un modo de Ser «a-mano» (*Vorhandenheit*) anticipa el estatus del trabajo en la «*Logik*». Lo que se propone Heidegger es demostrar que nuestra experiencia con objetos útiles, como las herramientas, es anterior a nuestra conceptualización de los objetos como simples cosas hacia las cuales podemos adoptar una actitud científica u objetivadora (en las líneas de la descripción fisicista que hace Descartes de los objetos —incluido el cuerpo humano— como *res extensa* o sustancia extensa). Por el contrario, de lo que se trata en nuestra relación con las herramientas es de un contexto de relaciones que sigue implícito y no tematizado a menos que pase algo: si al martillo que estamos usando se le cae la cabeza, su naturaleza única y explícita como objeto concreto se nos hace aparente de una manera que en que nunca ocurrió cuando lo que nos importaba era el martillo como objeto de uso. Más en general, nuestra relación con el martillo y con todo el contexto de relaciones que implica (otras herramientas, compañeros de trabajo, cuestiones relativas a la construcción y la residencia, etcétera) es un modo esencial a través del cual se constituye y revela el Ser-en-el-mundo del *Dasein*. Este contexto de revelaciones nos deja ver algo esencial acerca de la naturaleza ontológica del *Dasein*: por qué, por ejemplo, el Ser-en-el-mundo del *Dasein* es diferente del Ser-en-el-mundo de las cosas, las herramientas, etc. Sin que se mencione explícitamente la palabra en ningún momento, el análisis en su totalidad, de gran importancia, concierne al estatus del trabajo en relación con el Ser-en-el-mundo del *Dasein*.

Algo semejante se puede decir del estatus del trabajo en el curso de «*Logik*». Sin embargo, mientras que en *El ser y el tiempo* «trabajo» representa un tipo de conocimiento implícito o de condición previa ontológica de la experiencia humana, en

la «Logik» Heidegger eleva el trabajo a un papel protagonista y autónomo en el descubrimiento del Ser. En la «Logik», Heidegger exalta el trabajo como un tipo de compromiso ontológico heroico que en *El ser y el tiempo* parecía reservado a la «resolución» (*Entschlossenheit*) y al Ser-para-la-muerte. Sus panegíricos a la misión ontológica del trabajo pretenden matar dos pájaros de un tiro: se propone superar el habitual dualismo de trabajo manual e intelectual (otro pesado trozo de detritus cartesiano) y demostrar que el proyecto de la ontología fundamental es compatible con la visión del mundo del nuevo régimen, que es el lado serio o filosófico de la Revolución Nacional. Durante la década de 1930, Heidegger elogió muchas veces el papel esencial desempeñado por filósofos, hombres de estado y poetas en el desvelamiento de la verdad el Ser⁶⁵. En la «Logik» añade el trabajo a la mezcla como manera de compensar el estéril racionalismo de la filosofía tradicional. Así, al igual que en *El ser y el tiempo* había mostrado cómo el Ser-en-el-mundo cotidiano está lleno de implicaciones ontológicas, en la «Logik» trata de demostrar que el trabajo, lejos de representar un modo inferior de Ser-en-el-mundo humano, es una modalidad esencial a través de la cual se revela el Ser. De hecho, en muchos aspectos las intervenciones del trabajo son superiores al yermo intelectualismo típico del saber universitario, cuyas deficiencias parodia Heidegger en su discurso de toma de posesión como rector y en muchos lugares. Como modalidad de Ser-en-el-mundo y como enfoque creativo del ser no humano, el trabajo trasciende el punto de vista objetivador de las ciencias naturales, con arreglo al cual los seres no son más que objetos de maestría técnica más explotación. Al adoptar irreflexivamente el punto de vista del «sujeto» cartesiano, la filosofía moderna se ha limitado a perpetuar *ad nauseam* este pecado original cartesiano, con la consecuencia de los horrores de la tecnología moderna (*das Gestell*). Para Heidegger, por el contrario, el trabajo es ontológicamen-

⁶⁵ Ver, por ejemplo, *Introduction to Metaphysics*, donde Heidegger habla del papel equiprimordial de los filósofos, hombres de estado y poetas. Observaciones similares se pueden encontrar en su curso de 1934, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (Frankfurt, Klostermann, 1980).

te importante en la medida en que, a diferencia de la «tecnología» en tanto que «enmarcamiento», es capaz de *eleva*r en vez de degradar al «Ser de los seres», de otro modo inerte. Así expresa este pensamiento en la «Logik»:

El Ser de los seres no se agota en el Ser de los objetos. Esta equivocada opinión sólo podría —en realidad, debería— prosperar cuando desde el principio se plantean las cosas como «objetos», un punto de vista que presupone el concepto del hombre como «sujeto». Los seres, sin embargo, nunca se revelan primordialmente a través de la cognición científica de los objetos, *sino en el trabajo que prospera en los estados de ánimo esenciales y en la misión histórica de un Volk que los determina*⁶⁶.

Con este fin hay que tomar en serio el concepto de «socialismo», asevera Heidegger. No, sin embargo, en los sentidos habituales de la transformación de las relaciones económicas o de un difuso interés por el bienestar colectivo. Antes bien, a juicio de Heidegger el socialismo, adecuadamente concebido, el principio de «jerarquía con arreglo a la trayectoria y a los logros obtenidos, y al inviolable honor de cada [tipo] de trabajo»⁶⁷. De lo que se trata no es de un socialismo marxista sino de un *nacionalsocialismo*.

⁶⁶ Heidegger, *Lógica*, 104; cursiva mía.

⁶⁷ *Ibíd.*, 120.

EXCURSUS

El ser y el tiempo: ¿una obra maestra fracasada?

ANTIMODERNISMO Y «NUEVA VIDA»

Durante muchos años, la gran obra de Heidegger de 1927 estuvo envuelta en el mito, un mito de pureza atentamente cultivado por el propio Maestro. Según esta leyenda, *El ser y el tiempo*, una obra de inequívoca genialidad, había salido casi de la nada. En opinión de Heidegger, cuando lo que está sobre el tapete son cuestiones de envidia filosófica, las influencias o consideraciones académicas de la biografía intelectual no vienen al caso. En cierta ocasión empezó un curso sobre Aristóteles diciendo: «Nació, trabajó, murió»; insinuaba que el primer y el tercer término de la frase eran irrelevantes para comprender la importancia de Aristóteles como pensador. Una vez confesó a un amigo: «Mi vida carece totalmente de interés»¹. Heidegger deseaba ser juzgado únicamente por su obra, por cierto que una actitud extraña en el hombre que había acuñado el término *Geworfenheit* [«carácter de arrojado» (el hombre en el mundo)] para describir la naturaleza, fundamentalmente contingente y no autogenerada, del Ser-en-el-mundo humano; el hombre que en *El ser y el tiempo* reconoció

¹ Heinrich Petzet, *Auf einen Stern Zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Heidegger* (Frankfurt, Societäts Verlag, 1983), 9.

que la empresa de la ontología fundamental se derivaba de forma inevitable de la base existencial de su propio punto de vista individual². Theodore Kisiel ha formulado el problema de esta manera: la aparente indiferencia de Heidegger hacia la autobiografía «hace caso omiso de los rasgos más singulares de la filosofía de Heidegger, tanto en la teoría como en la práctica, pues él mismo recurría en ocasiones a la biografía filosófica para aplicarse su propia “hermenéutica de la facticidad” a sí mismo, a su situación, a lo que él llamó su “situación hermenéutica”, precisamente con el fin de aclarar y hacer progresar su propio pensamiento»³.

Según la leyenda de Heidegger, entre 1915 y 1927 el sabio de Friburgo no publicó nada. Al final, concluido este período de abstinencia creadora, apareció milagrosamente el *opus magnum* de Heidegger. Este pasaje de sabiduría recibida fue codificado a las mil maravillas en el (ficticio) «Diálogo entre un japonés y un inquiridor» de Heidegger, en el cual la tanteante observación del japonés «¿De modo que usted permaneció en silencio durante doce años?» no es corregida por el «inquiridor» (el propio Heidegger)⁴. Este estudiado descuido de los aspectos circunstanciales de la filosofía de Heidegger (un hábito perpetuado por los editores de la *Gesamtausgabe* [obras completas] del filósofo, quienes, obedeciendo los deseos del maestro, se han negado sistemáticamente a añadir un aparato crítico para la edición), ha hecho que la empresa de reconstruir de manera sistemática el temprano proyecto filosófico de Heidegger —su *Entstehungsgeschichte* [génesis]— constituya un auténtico reto. Sólo en estos últimos años, con la publicación de sus primeros cursos de Friburgo (1919-1923), ha empezado a cambiar la situación de una manera significativa. Tomando como base esta publicación es posible seguir semestre

² Ver Heidegger, *Being and Time*, trad. J. M. MacQuarrie y E. Robinson (Nueva York, Harper & Row, 1962), 310.

³ Theodore Kisiel, «Heidegger's Apology: Biography As Philosophy and Ideology», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14 (2), 15 (1) (1991), 364.

⁴ «Dialogue Between a Japanese and a Inquirer», en *On the Way to Language*, trad. P. Hertz (Nueva York, Harper & Row, 1971), 6. [«De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquiridor», *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.]

a semestre la trayectoria intelectual que culminó en *El ser y el tiempo*⁵.

Claro está que hasta el propio Heidegger se vio obligado a reconocer que su vida no carecía *totalmente* de interés. Así pues, durante toda ella divulgó selectivamente útiles chismes biográficos, si bien a menudo de una manera interesada. En «Mi camino a la fenomenología» (1963) cuenta cómo, siendo un estudiante de teología de dieciocho años, la tesis de Franz Brentano sobre «El sentido múltiple del ser en Aristóteles» le sirvió de iniciación en los misterios de la filosofía. La cuestión que despertó el interés del joven alumno de instituto fue: «Si el ser es predicado en múltiples significados, ¿cuál es el significado fundamental? ¿Qué significa Ser?»⁶. Fue en este punto cuando quedó establecida la cuestión filosófica básica de Heidegger, la *Seinsfrage* o «cuestión del Ser».

Dos años después (1909-1910), Heidegger descubrió el estudio clásico de Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, un libro que pasó los dos años siguientes en su cubículo de la biblioteca. Fue de especial valor para él la enérgica refutación de Husserl del psicologismo: la doctrina según la cual el funcionamiento de la mente humana solamente se puede comprender en términos fisicistas. Desde el punto de vista de un joven estudiante de teología interesado por la manera en que el pensamiento y el lenguaje están ontológicamente basados en la palabra de Dios, estas pretensiones científicas eran arrogantes y sacrílegas. La tarea de la teología, con el auxilio de la filosofía y de la lógica, era lograr que la soberbia científica cobrara conciencia de sus propias limitaciones. En *Investigaciones lógicas*, Husserl, siguiendo el ejemplo de Brentano, estableció la diferencia entre los aspectos psicológicos y lógicos del juicio. Mientras que aquéllos eran relativos y contingentes y variaban de un individuo a otro, éstos —afirmaba— poseían una validez intemporal. El valor verdad de un silogismo, sostenía

⁵ Este camino ha sido detallada y magistralmente reconstruido en Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»* (Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1993).

⁶ Heidegger, «My Way to Phenomenology», en *On Time and Being* (Nueva York, Harper & Row, 1972), 74.

Husserl, es independiente de los factores y mecanismos psicológicos mediante los cuales se realiza. En una época en la que la exigencia de autonomía de la filosofía estaba siendo gravemente atacada por los métodos de las ciencias naturales, la idea de Husserl de «la fenomenología como ciencia rigurosa» (título del célebre *Logos*, ensayo de 1909 del filósofo) desempeñó un papel crucial en reforzar las inclinaciones e intuiciones juveniles de Heidegger. En 1916, Husserl abandonó Göttingen para ocupar un cargo en Friburgo. Heidegger sería su ayudante durante cuatro años (1919-1923).

Se ha dado mucha importancia al catolicismo de Heidegger: su estricta educación católica en la provinciana Messkirch (su padre era sacristán de la iglesia de la localidad), sus estudios en el seminario, su fallido intento de hacerse jesuita hacia 1915 (después de tres semanas de estudio lo despidieron por razones de salud) y, finalmente, su dolorosa ruptura con la «religión de [su] juventud» en 1917. Hasta época reciente, sin embargo, pocos sabían cuán intensamente había participado Heidegger en los debates sobre el «modernismo» (*der Modernismustreit*) que conmocionaron la Alemania del cambio de siglo. A Heidegger le encantaba citar la máxima de Hölderlin que reza «hay que seguir donde se empieza». No es sorprendente que el conocimiento de su profunda vinculación juvenil con el catolicismo contribuya notablemente a explicar la visión del mundo de su madurez.

Dos años después de la unificación alemana en 1871, Bismarck intentó imponer a los católicos la lealtad al nuevo estado mediante una serie de mandatos obligatorios y represivos. La voluble *Kulturkampf* [lucha cultural] que se produjo dejó heridas que no curarían sino con gran lentitud. (Irónicamente, en el curso de su lucha los católicos alemanes obtuvieron el respaldo de muchos liberales que apoyaban los principios de libertad de culto y de conciencia.) Cuando Heidegger llegó a la mayoría de edad hacia 1919 seguía siendo aguda la desconfianza católica en el estado alemán, pero para entonces se había metamorfoseado en una aversión a todos los aspectos de la sociedad moderna que amenazaban con dejar de lado los valores de la religión y la tradición. El historiador Hans-Ulrich Wehler describió con acierto el inmovi-



Husserl y Heidegger, 1921. Fotografía cortesía
de J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung y Carl Ernst
Poeschel Verlag, Stuttgart, 1986.

lismo católico durante el Segundo Imperio en los siguientes términos:

En el Programa de Errores de 1864, un índice de ochenta «errores de la época», el catolicismo ortodoxo se alineó de forma implacable contra el liberalismo, el socialismo y la ciencia moderna. El llamamiento a un mayor control eclesiástico de la educación y la investigación alcanzó proporciones totalitarias... El desprecio que sentía [la Iglesia católica romana] por el principio protestante de tolerancia hacía muy difícil la coexistencia con organizaciones o exigencias educativas rivales. Sin duda, el neoescolasticismo tomista, cuyo desarrollo fomentaron varios papas desde mediados del siglo XIX, supuso también un refuerzo del carácter antimodernista del catolicismo romano del momento. Esta serie de teoremas era contraria a la movilidad social de la época moderna y sus conceptos de representación parlamentaria e igualdad democrática. Consolidó las tradiciones retrógradas del catolicismo y convirtió en ideología los valores de un mundo desaparecido basado en estamentos. Pretendía poner al siglo XIX la camisa de fuerza del orden medieval mientras que la marea de la historia iba en la dirección contraria. El catolicismo tenía todavía menos probabilidades que el protestantismo de hacer una aportación activa y duradera a la difusión de la influencia parlamentaria en Alemania, por no hablar de su democratización final⁷.

Hasta qué punto se impregnó la postura juvenil de Heidegger de estas rígidas actitudes católicas es algo que queda claro si se leen con detenimiento los ocho artículos que escribió para la revista católica conservadora *Der Akademiker* en los años 1910-1912. Como observa su biógrafo Hugo Ott, que desenterró estos artículos tempranos, «lo que ponen de manifiesto las colaboraciones con *De Akademiker* es su arraigamiento en el cerrado sistema de la visión católica del mundo desde una perspectiva antimoderna integral. Martin Heidegger porta la bandera del catolicismo ultraconservador con gran seriedad y entusiasmo en los terrenos de la teología, la fi-

⁷ Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871-1918*, trad. K. Traynor (Leamington Spa, Berg, 1985), 116-117.

lososfía y la ética»⁸. Una vez más se deja ver el enfoque, muy selectivo, de Heidegger de los temas autobiográficos, dado que, inexplicablemente, omitió sus artículos en *Der Akademiker* en la edición completa de sus escritos.

Der Akademiker se fundó en el espíritu de la denominada encíclica «del antimodernismo» del papa Pío X, de 1907. De hecho, el primer número de la revista contenía un Prefacio de Pío X en el que brindaba palabras de aliento a sus seguidores alemanes en su lucha contra las costumbres y valores modernistas. En la época en la que compuso estos artículos, Heidegger se hallaba bajo la influencia del teólogo antimodernista Carl Braig. (Se dice que Braig acuñó el término «modernismo».) Heidegger reconoció su profunda deuda intelectual con Braig casi cincuenta años después, cuando alabó en *Zur Sache des Denkens* la «penetrante forma de pensar» de Braig⁹. En sus polémicos escritos, Braig despotrica contra un modernismo que era «ciego a todo lo que no sea su Yo o no esté al servicio de su Yo». «La verdad histórica —prosigue Braig—, como toda verdad —y la más esplendorosamente victoriosa es la verdad matemática, la forma más rigurosa de verdad eterna— es anterior al ego subjetivo y existe sin él... En cuanto el ego de la razón considera en qué grado son razonables las cosas, éstas ya no son verdaderas... Ningún Kant cambiará la ley que ordena al hombre actuar de acuerdo con la manera de ser de las cosas»¹⁰.

Sea cual fuere la falta de originalidad de las contribuciones de Heidegger a *Der Akademiker*, la compensaron con celo polémico. Por ejemplo, en el primerísimo artículo («*Per Mortem ad Vitam*») ataca, en el talante de Pío X y Carl Braig, la fascinación moderna por los caprichos de la subjetividad:

⁸ Hugo Ott, «Heidegger's Contribution to *der Akademiker*», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14 (2), 15 (1) (1991), 482.

⁹ Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tubinga, Martin Niemeyer, 1964), 82. [La pregunta por la cosa, Barcelona, Orbis, 1986.]

¹⁰ Carl Braig, «Was soll der Gebeildete von dem Modernismus wissen?»; cit. en Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1990), 35.

En nuestra época se habla mucho de «personalidad». Y los filósofos encuentran nuevos conceptos de valor. Además de la evaluación crítica, moral y estética, se valen también de la «evaluación de la personalidad», especialmente en la literatura. La persona del artista pasa a un primer plano. Por ello se oye hablar mucho de gente interesante: Oscar Wilde, el *dandy*; Paul Verlaine, el «borracho brillante»; Máximo Gorki, el gran vagabundo; el superhombre Nietzsche, todos muy interesantes. Y cuando una de estas personas interesantes, en su momento de gracia, deviene consciente de la gran mentira de su vida de gitano [sic], derriba los altares de los falsos dioses y se hace cristiano, dice que eso es «falso de gusto, repugnante»¹¹.

A Ibsen le atribuye Heidegger la opinión de que «la felicidad es posible sólo merced a una vida de engaño». Pasa a inquirir: ¿hallan la felicidad las grandes personalidades que hemos mencionado? No; sólo encuentran la muerte y la desesperación, ya que «ninguna de ellas poseía la verdad». Todas se emperraron en el «individualismo», que es —proclama Heidegger— un «falso criterio para la vida». La vida superior, continúa, sólo triunfará si se destruyen las formas de vida inferiores: «la voluntad de la carne, la doctrina del mundo, el paganismo». La apasionada conclusión de Heidegger es que

el tan cacareado culto a la personalidad sólo puede prosperar cuando permanece en íntimo contacto con la fuente más rica y profunda de autoridad ético-religiosa. Ésta, por su naturaleza, no puede prescindir de una forma exterior venerable. Y la Iglesia, justificadamente, combatirá, para seguir siendo fiel a su eterno tesoro de verdad, las destructivas influencias del modernismo, que no es consciente de las agudísimas contradicciones que hay entre su visión moderna de la vida y la antigua sabiduría de la tradición cristiana¹².

Sin embargo, la crítica heideggeriana de la moderna apoteosis del yo se mantiene libre de antiintelectualismo. El pensador siempre justifica su punto de vista en nombre de la ló-

¹¹ Heidegger, «Contributions to *Der Akademiker*», 487.

¹² *Ibid.*, 493, 495.

gica, el rigor y un concepto de la «verdad» más elevado, un concepto del que no ha hecho caso la (frívola) glorificación moderna de la experiencia subjetiva. En consecuencia, lee la cartilla al pensamiento moderno por su laxo subjetivismo, por haber convertido la perplejidad y la desorientación en un valor positivo. «Hoy en día —se lamenta Heidegger— la filosofía, un espejo de la eternidad, no refleja más que opiniones subjetivas, estados de ánimo y deseos personales.» Contrariamente a las tendencias amorfas del yo moderno, Heidegger recomienda «una lógica estricta y gélida hostil a los sentimientos *refinados* del alma moderna. Al pensamiento estrictamente lógico, que se aísla herméticamente de toda influencia afectiva del alma, a cada obra científica verdaderamente carente de presuposiciones, corresponde una determinada base de poder ético»¹³.

Lo que es sorprendente en estas aseveraciones es la medida en la que anticipan las posturas y opiniones maduras de Heidegger. Está claro que la indagación ontológica de Heidegger, que duró toda su vida, centrada en la cuestión del Ser, catalizó en un primer momento como reacción al desorientador pluralismo y relativismo de la modernidad cultural. Su aversión a la epistemología moderna (el legado de Descartes), que empezó en *El ser y el tiempo* y culminó en las conferencias sobre Nietzsche de los años treinta, se puede rastrear en parte hasta la crítica del pensamiento moderno expresada en estos escritos tempranos. Su marcada desafección hacia el arte y la literatura modernos —en la entrevista concedida a *Der Spiegel* en 1966 Heidegger califica el modernismo estético de esencialmente «destrutivo»— se origina inequívocamente en la *mentalité* de la *Kulturkampf*¹⁴. Su imagen semihistórica de Norteamérica como un implacable Moloch tecnológico, como «la sede de la catástrofe», se desarrolla a partir de actitudes y convicciones expresadas por primera vez en los textos de *Der Akademiker*¹⁵. Para finalizar, es posible también rastrear hasta

¹³ *Ibid.*, 497.

¹⁴ Heidegger, «Only a God Can Save Us», en *The Heidegger Controversy*, 106.

¹⁵ Ver Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (GA 53) (Frankfurt, Klostermann, 1975), 85; Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, 45-46.

la visión resueltamente antimodernista expresado en estos escritos la atracción de Heidegger hacia el nacionalsocialismo en tanto que fenómeno político «primordial», capaz de redimir a Alemania de los desgarros y divisiones de la «sociedad» moderna¹⁶. Ya en 1924 Heidegger declaró públicamente que era necesario poner «nuestro *Dasein* alemán sobre cimientos sólidos».

Heidegger insitió siempre en que la orientación de la ontología fundamental se derivaba del ámbito de la experiencia «fáctica», del ámbito de la «vida» en su pura inmediatez. En *El ser y el tiempo* llega a invocar un determinado «ideal fáctico de *Dasein* que subyace a la interpretación ontológica de la existencia del *Dasein*»; en otras palabras, la «facticidad», el ámbito de la experiencia inmediata, sigue siendo anterior a la filosofía primera¹⁷. Y en una reveladora carta de comienzos de los años veinte a Karl Löwith insiste en que su filosofar se deriva de la «facticidad» o inmediatez existencial de su propio Ser-en-el-mundo: «Yo trabajo de una manera concretamente fáctica, desde fuera de mi “yo soy”, desde fuera de mis contextos de herencia/medio/vida espirituales, en realidad fácticos, desde fuera de lo que a través de ello deviene accesible a mí como experiencia viva en la que vivo»¹⁸. Todas estas declaraciones indican que los aspectos circunstanciales del pensamiento de Heidegger, lejos de constituir epifenómenos o ser tangenciales, son muy importantes para entender su filosofía.

Su correspondencia con Elisabeth Blochmann, recientemente publicada, ayuda también a comprender el «ideal fáctico» que subyace a la filosofía de Heidegger. En principio, Blochmann, que era medio judía, era amiga de la esposa de Heidegger, Elfride. Había estudiado filosofía con Georg Simmel en Estrasburgo y frecuentaba los círculos del Movimien-

¹⁶ Cit. en Kisiel, «Heidegger's Apology», 395.

¹⁷ Heidegger, *Being and Time*, 310. Para el mejor examen del entendimiento de Heidegger de la «vida», ver su importante curso de 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie*, GS 57 (Frankfurt, Klostermann, 1987).

¹⁸ La carta de 19 de agosto de 1921 se reedita en Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Richard Wolin (ed.) (Nueva York, Columbia University Press, 1995), 236.

to Juvenil, en los que estaba de moda la *Lebensphilosophie* [filosofía de la vida] (Nietzsche, Simmel, Dilthey).

Aunque la correspondencia entre ambos deja entrever que Heidegger y Blochmann eran algo más que amigos (Heidegger se siente con frecuencia movido a ataques de lirismo poco propios de él), no existen pruebas tangibles de la naturaleza exacta de su relación. Sus comunicaciones se iniciaron en los últimos meses de la I Guerra Mundial, una época de desesperación nacional. Eran unos momentos adecuados para poner cosas en tela de juicio de manera radical: las panaceas y racionalizaciones de la vida y el pensamiento del período de preguerra resultaban palmariamente inadecuados. A juicio de Heidegger, la guerra lo había diezmado todo excepto la «fuerza de la personalidad o creencia en el valor intrínseco o pertenencia esencial para el ego», una afirmación que revela la marcada influencia de la fenomenología trascendental de Husserl¹⁹. Si hay un libro que capte con acierto el *Zeitgeist* [espíritu de la época] es *La decadencia de Occidente*, de Spengler; el enfrentamiento con Spengler se convirtió pronto en obligado rito de paso para los intelectuales alemanes de tendencia derechista. Aunque tenía por superficiales en última instancia las tipologías históricas de Spengler, la obsesión de Heidegger por los imperativos de «destruir» y la «destrucción» (*destruieren, Abbau*) —un auténtico estribillo en esta época— armonizaba perfectamente con la *Stimmung* [el estado de ánimo] cultural de postguerra²⁰.

En la correspondencia con Blochmann, el joven *Privatdozent* [profesor de universidad] desnuda su alma. Escribe en una apasionada carta de 15 de junio de 1918:

La vida espiritual tiene que hacerse de nuevo verdaderamente real en nosotros, debe ser dotada de una fuerza nacida de la personalidad, una fuerza que «derribe» y obligue a erigir auténticamente, y esta fuerza sólo se revela como auténtica en

¹⁹ Heidegger-Blochmann, *Briefwechsel*, J. Storck (ed.) (Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989), 7; cursiva mía.

²⁰ Heidegger analiza a Spengler en el curso, aún no publicado, de 1920-21 «Phänomenologie der Religion». Para un examen, ver Kisiel, *Genesis*, 161-163.

la sencillez, no en lo indiferente, decadente, impuesto... La vida espiritual sólo puede mostrarse y formarse de tal manera que se apodera directamente *en su existencia más personal* de quienes tienen que participar en ella... Donde está verdaderamente viva la creencia en el valor intrínseco de la autoidentificación, todo lo que hay de indigno en el entorno accidental es vencido desde dentro y para siempre²¹.

Heidegger percibió la guerra como un gran purgante del cual podría emerger una nueva Alemania. Desde un punto de vista espiritual, la derrota en el campo de batalla no constituiría un contratiempo irreversible; antes bien, serviría para purificar la cultura alemana de todo lo que fuera artificial, provisional e inesencial. Era el gran baño ácido del cual saldría una Alemania más profunda. Un motivo cristiano elemental, reinterpretado a través del prisma del romanticismo alemán y de la experiencia misma de la guerra, subyace a las percepciones de Heidegger: de la muerte y la destrucción nacería una «nueva vida». Como hace notar a Blochmann en su carta de enero de 1919: «La nueva vida que deseamos, o que nos desea, ha prescindido de ser universal, es decir, falsa y bidimensional (superficial): su baza es la originalidad, no la construida artificialmente, sino el contenido evidente de la *intuición total*»²². En sintonía con su concepto de sí mismo como parte de la nueva élite espiritual alemana, describió los «efectos positivos» de la guerra de la siguiente manera: «estetas y gente empobrecida interiormente que hasta ahora, como personas “espirituales”, se había limitado a jugar con el espíritu como otros juegan con el dinero y el placer se hundirán y desespeararán sin remedio; difícilmente se podrá esperar de ellos ayuda o directrices útiles»²³.

La referencia a la «intuición total» pone de relieve el nuevo y no universal enfoque del conocimiento que Heidegger vio salir del método fenomenológico. Para él, el descubrimiento intelectual clave de este período fue la idea, casi imposible de

²¹ Heidegger, Blochmann, *Briefwechsel*, 7.

²² *Ibid.*, 15.

²³ *Ibid.*, 12.

traducir, de *Jeweiligkeit*, un concepto que figuraba de manera destacada en *El ser y el tiempo*: el carácter incomparablemente único del presente espacio-temporal y la cuestión, relacionada con él, de cómo representar aquél por medio de conceptos. El paso fundamental de Heidegger a un nuevo concepto de temporalidad estaba contenido en esta idea. La metafísica tradicional se esforzaba por representar la verdad *sub specie aeternae* —esto es, como algo «universal»— en detrimento de la temporalidad y la historicidad de la experiencia vivida. Al poner en primer plano la cuestión del tiempo, Heidegger trataba de acabar con este prejuicio; en consecuencia, la aparición del Ser en el tiempo, el carácter único del momento de su aparición (*kairós*, *der Augenblick*), ocuparía un lugar destacado en su pensamiento. Fue en este espíritu como eligió para epígrafe de su conferencia de prueba post-habilitación un dicho del Maestro Eckhardt: «El tiempo es lo que cambia y se pluraliza; la eternidad sigue siendo simple»²⁴. Las tendencias universalizadoras de la ontología tradicional seguían siendo indiferentes a estas preocupaciones, y por tanto a la de experiencia en tanto que algo con sentido, es decir, *como algo vivido*. En un talante similar, en su estudio de habilitación sobre el filósofo medieval Duns Escoto observaba Heidegger que «lo que en realidad existe es algo individual [*ein Individuelles*]»²⁵. Sólo un cambio radical en la concepción de la temporalidad podría resolver el dilema de la indiferencia constitucional del concepto filosófico hacia la singularidad de la experiencia.

Desde los mismos comienzos, la renovación heideggeriana de la metafísica estuvo concebida como parte de un proyecto general de renovación cultural y política. En el primer curso que dictó al término de la I Guerra Mundial, *Sobre la vocación de la filosofía*, anunció proféticamente: «La idea de la ciencia —y su auténtica realización— significa para la conciencia inmediata de la vida una intervención transformativa (comoquiera que ésta se conciba); supone un cambio a una nueva

²⁴ Heidegger, «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft», GA 1, *Frühe Schriften* (Frankfurt, Klostermann, 1978), 194.

²⁵ Heidegger, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre Duns Scotus», GA 1, *Frühe Schriften* (Frankfurt, Klostermann, 1972), 194.

actitud de la conciencia y de ese modo una correspondiente forma del movimiento de la vida del espíritu.» Completa las observaciones anteriores declarando: «Toda gran filosofía se realiza en una visión del mundo.» En otras palabras, a diferencia del idealismo alemán, el mundo de alrededor no deja de verse afectado por la ciencia *auténtica*²⁶.

LA RUPTURA CON EL CATOLICISMO

En 1917, Heidegger experimentó una profunda crisis personal y religiosa, un sentimiento cada vez más intenso de alienación respecto de la religión de su juventud. Tan trascendente fue su distanciamiento confesional que su biógrafo Hugo Ott se refiere a él como «el primer giro». Durante su niñez y su adolescencia, Heidegger dependió de la largueza de la Iglesia católica para financiarse sus estudios, pero esta dependencia alimentó en él un resentimiento dado que las becas que recibía venían unidas a menudo a ciertas condiciones. Por ejemplo, después de su tesis sobre «La doctrina del juicio en psicología» (1911), trató de continuar con sus estudios de fenomenología y lógica. Sin embargo, al recibir una beca de la Fundación en Honor de Santo Tomás de Aquino se vio obligado a dedicar sus energías principalmente al estudio del escolasticismo.

En 1916, Heidegger y Elfride Petrie se prometieron en matrimonio. Se casaron al año siguiente. Elfride procedía de un medio protestante acérrimo. Para Heidegger, el compromiso cristalizó al parecer un proceso de desilusión confesional que se había gestado en los años anteriores. El padre de Heidegger era sacristán de la iglesia de Messkirch. Durante treinta años, su educación había sido generosamente financiada por organizaciones e instituciones católicas. Por estas y otras razones sería difícil exagerar la importancia biográfica de su ruptura formal con el catolicismo en la época de su compromiso con Elfride.

²⁶ Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57 (Frankfurt, Klostermann, 1988), 3, 8.

Un revelador testimonio acerca de esta ruptura es el contenido en la carta que dirigió en enero de 1919 a uno de sus mentores, Engelbert Krebs, sacerdote y profesor de teología de la Universidad de Friburgo. Confiesa Heidegger:

En los dos últimos años he dejado de lado toda obra científica de naturaleza especializada y me he estado esforzando por llegar a una aclaración básica de mi postura filosófica. Esto me ha llevado a unos resultados que no estaría en libertad de sostener y enseñar si estuviera ligado a posturas que vienen de fuera de la filosofía.

Ideas epistemológicas que forman parte de la teoría del conocimiento histórico han hecho que el sistema del catolicismo sea problemático e inaceptable para mí, pero no el cristianismo ni la metafísica, aunque tomo ésta en un sentido nuevo²⁷.

La carta de Heidegger indica las restricciones que percibía como filósofo que actúa dentro de las limitaciones de la teología católica y al mismo tiempo la expectativa de que, con esta nueva libertad para investigar, fuera capaz de conciliar las exigencias del cristianismo y de la metafísica. Tiene sin embargo la misma importancia su alusión a las «ideas epistemológicas» del historicismo alemán. Tras concluir su estudio de habilitación sobre Duns Escoto, Heidegger había iniciado un estudio intensivo de Dilthey, cuya obra había elevado la idea del «conocimiento histórico» a la categoría de un primer principio de las ciencias humanas. El concepto de Dilthey de «historicidad», que se convertiría en una de las categorías fundamentales de *El ser y el tiempo*, reforzó el sentido que tenía Heidegger de los fallos de la ontología tradicional: su aversión a la temporalidad, su excesiva atención a la «universalidad» y la «eternidad» a costa de la singularidad del aquí y ahora. La idea de historicidad contribuyó a remachar la noción del carácter irreductiblemente único de los acontecimientos que ocurren en el tiempo.

²⁷ La carta se cita en Thomas Sheehan, «Reading a Lige: Heidegger and Hard Times», en *The Cambridge Companion to Heidegger*, C. Guignon (ed.) (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), 71-72.

Cuando se aceleró su alejamiento del catolicismo, hacia mediados de la década de 1910, Heidegger abordó los textos esenciales de la teología protestante: las obras de Agustín, Lutero, Schleiermacher y Kierkegaard. Sin embargo, estaba menos interesado en el contenido explícitamente religioso de su pensamiento que en su significación y aspectos fenomenológicos: la conciencia religiosa como manifestación de la experiencia intencional²⁸. Por tanto estaba menos interesado en el cristianismo como vehículo de experiencia religiosa que en su rango como paradigma de experiencia *simpliciter*: la profundización fenomenológica del yo que acompaña a la experiencia personal de la fe, el cultivo del yo interior (*Innewerden*), el advenimiento de la «conciencia de sí» en el sentido del pietismo alemán que se había apropiado Hegel. En su curso de 1920 «Introducción a la fenomenología de la religión», en el cual Heidegger toca muchos de estos temas, acuña el término «Yomundo» para describir el ámbito en cuya búsqueda va.

Así, a juicio de Heidegger, los textos clásicos del protestantismo ofrecían un entendimiento privilegiado de la naturaleza, irreductiblemente singular, del encuentro de un individuo con Dios en tanto que *experiencia vivida*, una experiencia que, por causa de las tendencias neotomistas y eclesiásticas de Roma, parecía tener menor importancia en las tradiciones católicas. Como el propio Heidegger se lamenta en torno a 1916, pensando en el escolasticismo, «las pseudofilosofías dogmáticas y casuistas, que se hacen pasar por filosofías de un sistema especial de religión (por ejemplo el catolicismo) y supuestamente son las que están más cerca de la religión y de lo religioso, son las menos capaces de promover la vitalidad del problema». Como el escolasticismo, siguiendo el equivocado ejem-

²⁸ La «teología dialéctica» de Karl Barth tendría también una profunda influencia en Heidegger, pero su importante interpretación de la *Epístola a los romanos* no se publicó hasta 1921. En el posterior «Diálogo sobre el lenguaje», Heidegger destaca la importancia de su encuentro con la teología protestante y con el historicismo de Dilthey: «Después volví a encontrar el término “hermenéutica” en Wilhelm Dilthey, en su teoría de las ciencias históricas humanas. La familiaridad de Dilthey con la hermenéutica procedía de la misma fuente, sus estudios teológicos, en especial de su trabajo con Schleiermacher»; *On the Way to Language* (Nueva York, Harper & Row, 1972), 10.

plo de Aristóteles, intentaba orientarse por el mundo natural en vez de por el ámbito de la vida interior, «perjudicaba gravemente la inmediatez de la vida religiosa y olvidaba la religión por la teología y los dogmas»²⁹. Desde el punto de vista fenomenológico venerado por el Heidegger temprano, se precisaba con urgencia el «desmantelamiento» de la ontología escolástica. Creía que sólo el método fenomenológico podía recuperar el sustrato de la experiencia en su primordial inmediatez, un sustrato que, a lo largo de la historia de la metafísica, había sido reprimido y distorsionado por la imposición de una ontología extraña. De esta manera, Heidegger indagaba la primordial relación fenomenológica entre el yo y el mundo. En palabras de un comentador: «En el umbral de su crisis religiosa de 1917 hallamos a Heidegger ya profundamente interesado por el fenómeno de la religión, buscando en él un modo de entender la idea de intencionalidad... como vehículo para devolver la vida a una filosofía fosilizada»³⁰.

EL ENCUENTRO CON LA FENOMENOLOGÍA

«La fenomenología somos Heidegger y yo»: así describió Husserl sucintamente el movimiento a comienzos de los años veinte, una elogiosa aprobación de Heidegger como su sucesor elegido. Su profecía dio sus frutos en 1928 cuando Heidegger accedió a la cátedra de Husserl en Friburgo. A comienzos de la década acudían estudiantes que deseaban estudiar con Husserl y al cabo de unas semanas se pasaban a escuchar las clases y seminarios de Heidegger. En ocasiones, el propio Husserl les animaba a hacer el cambio. Hannah Arendt, en el elogio que dedicó a Heidegger en su ochenta cumpleaños, destaca la celebridad subterránea de la que gozaba entre los estudiantes alemanes mucho antes de la publicación de *El ser y el tiempo*³¹.

²⁹ Cit. en Hugo Ott, «Zu den katolischen Wurzeln im Denken Martin Heidegger's. Der theologische Philosoph», en *Akten des römischen Heidegger Symposium* (1992), 82.

³⁰ Kisiel, *Genesis*, 71.

³¹ Arendt, «Martin Heidegger at Eighty», en M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1979), 303.

En las descripciones retrospectivas que hace de su trayectoria, Heidegger resta importancia constantemente a su ruptura con Husserl, insistiendo en los elementos de continuidad entre su carrera temprana como fenomenólogo y su posterior condición de filósofo del Ser. Sin embargo, desde la época de su colaboración inicial ya era fácil ver grietas en la alianza. Husserl y Heidegger albergaban concepciones fundamentalmente distintas de la misión de la «ciencia». Mientras que para Husserl el objetivo último de la fenomenología era situar a la filosofía sobre una rigurosa base objetiva (hay un anhelo de «certidumbre apodíctica» que invade sus primeros tratados sobre el método), Heidegger, como hemos visto, estaba motivado por un conjunto de preocupaciones muy diferentes. El elogio de la «vida» en su inmediatez como valor independiente y punto de vista normativo —una orientación fundamental para la *Lebensphilosophie*— era totalmente ajeno al planteamiento de Husserl. Aunque Heidegger tenía claras reservas metodológicas en lo que atañe al vitalismo, siguió siendo solidario con muchos de sus objetivos críticos. Como hace notar en 1919, «hoy en día, la expresión “experiencia vivida” [*Erlebnis*] está tan trillada y descolorida que lo mejor sería dejarla a un lado, donde no tenga una importancia tan directa»³². Por paradójico que pueda parecer, en las valoraciones que ambos hacen de la gran divisoria intelectual entre racionalismo y antirracionalismo, Husserl y Heidegger se hallan en lados contrarios. Heidegger estaba cada vez más convencido de que la insistencia de Husserl en el ego no situado, transcendental, como un tipo de *fundamentum inconcussum* [fundamento firme] fenomenológico era un fallo metodológico inaceptable. En opinión de Heidegger, era la *res cogitans* de Descartes en ropaje fenomenológico. Husserl entendía la fenomenología como una redención científica del proyecto de la Ilustración que, evitando toda mácula de fisicismo y materialismo, permanecía fiel a la misión de la verdadera filosofía. Como observó en una carta de 1935: «Quiero establecer, en contra del misticismo y del irracionalismo, un tipo de *superracionalismo*

³² Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 66.

que trascienda el viejo racionalismo por inadecuado y no obstante reivindique sus objetivos más íntimos»³³. Lograría este fin la intuición fenomenológica de las esencias (*Wesensschau*) evitando así una regresión a las conjeturas de la metafísica tradicional, imposibles de verificar. En correspondencia, la fenomenología se adhería a los valores científicos modernos de claridad, luz y razón. O, como declaró en cierta ocasión Husserl: «Sólo una necesidad me absorbe: tengo que lograr la claridad, de lo contrario no puedo vivir; no puedo soportar la vida a menos que pueda creer que la alcanzaré»³⁴. Heidegger, por otro lado, en su búsqueda de las insondables profundidades de la experiencia primordial, seguía estando convencido de que las verdades producidas por la razón analítica eran superficiales y de escasa transcendencia. Como modalidad de la experiencia vivida, el «juzgar» es una especie del «no vivir», polemiza Heidegger. «El carácter-objeto (*das Gegenständliche*), la cosa que se sabe, está como tal distante (*ent-fernt*), aislado de la auténtica experiencia vivida»³⁵.

Una anécdota de los primeros tiempos de su colaboración en Friburgo ilustra bien la naturaleza de las diferencias de peso que había entre ellos. Un alumno que asistía a clases de los dos pero que era adepto a Husserl da constancia de la siguiente queja: «El doctor Heidegger está adoptando una posición mediadora al afirmar que el yo primordial es el “yo histórico” matizado, del cual se deriva el yo puro reprimiendo toda historicidad»³⁶. En esto radica su desacuerdo básico. Husserl asumía que la pureza transcendental del ego dependía de que éste fuese purgado de todos los factores e influencias históricos. La contingencia histórica no hacía sino mancillar la pureza del punto de vista transcendental. En cierta ocasión llegó a describir «el ego puro y la con-

³³ Cit. en H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 1 (La Haya, Martinus Nijhoff, 1976), 84.

³⁴ Husserl, «Persönliche Aufzeichnungen», *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1956), 297.

³⁵ Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 74.

³⁶ Gerda Walther a Alexander Pfänder, 20 de junio de 1919, cit. en Kisiel, *Genesis*, 58.

ciencia pura» como «la maravilla de todas las maravillas»³⁷. En *Lógica formal y lógica transcendental* insistió en que «nos guste o no, nos parezca monstruoso o no, el “yo soy” es el hecho fundamental que tengo que afrontar, ante el cual, como filósofo, no puedo descuidarme un momento»³⁸. Sólo más adelante, con *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología transcendental* (1963), se mostraría Husserl tardíamente receptivo a las demandas de la historia. En esta obra sostiene (con sorprendente ingenuidad) que Europa solamente puede evitar el abismo del inminente nihilismo si es capaz de restablecer el *telos* [finalidad] de la filosofía primera, cuyo hilo se ha perdido en una marea alta de corrientes intelectuales científicas y vitalistas. Para Heidegger, por el contrario, la receptividad del Yo a la historicidad (o temporalidad) era uno de sus atributos indispensables. Como observó Heidegger, «en la actitud teórica estoy dirigido a algo, pero yo no tengo ninguna implicación vital (como yo histórico) con esta o aquella cosa del mundo»³⁹. De esta manera, la ontología fundamental, con su atención centrada en los atributos incorporados de «cuidado», «estado de ánimo», «solicitud» y «caída», sobrepasaría al «yo» transcendental de la fenomenología husserliana.

Un notable curso de 1919, *Sobre la vocación de la filosofía*, representa el germen del singular enfoque de Heidegger de los problemas de la filosofía primera. Su lectura nos da la sensación de asistir a un solemne momento de descubrimiento intelectual. Heidegger elaboró el curso en una situación de emergencia (*Notzustand*) —el tumulto revolucionario de la Alemania de postguerra— y al semestre en el cual lo impartió se le dio el apropiado nombre de «semestre de la emergencia de guerra» (*Kriegnotsemester*). Aquí Heidegger se preocupa por

³⁷ Husserl, *Ideen III (Husserliana V)* (La Haya, Martinus Nijhoff, 19), 75.

³⁸ Husserl, *Formal and Transcendental Logic* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1969), 209. [*Lógica formal y lógica transcendental*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma, 1962.] Por lo que se refiere al ego del propio Husserl, cuenta Gadamer que al final de una larguísima clase magistral (apenas quedaba tiempo para el debate en los seminarios) Husserl observó: «¡Caramba, sí que hemos tenido un debate interesante hoy!» Ver Gadamer, *Philosophical Apprenticeships* (Cambridge, MIT Press, 1985), 36.

³⁹ Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 74.

la cuestión de los comienzos: sólo después de abordar satisfactoriamente esta cuestión está la vocación de la ciencia sobre una base sólida. La transcripción revela a Heidegger tratando de encontrar un momento de claridad fenomenológica que sirva de fundamento a su proyecto filosófico. Procede con un rigor metodológico que hace pensar que el futuro de la humanidad depende de este descubrimiento. En palabras de Heidegger: «Estamos en una encrucijada metodológica en la que están en juego la vida o la muerte de la filosofía; estamos ante un abismo, o un abismo de la nada, por ejemplo el absoluto objetivismo (*Sachlichkeit*) o un salto afortunado a otro mundo, más exactamente, al mundo por primera vez»⁴⁰.

Como hacía notar en una carta a Löwith de la misma época, su filosofía se inspira en la búsqueda del *unum necessarium*, «lo único necesario»; este empeño es lo que le motiva en la filosofía y en la «existencia». Reconocía que no hay manera de separarlas. «No me interesa —dice— una definición primaria y aislada de filosofía, sino sólo el tipo de definición que guarda relación con la *interpretación existencial de la facticidad*». En la carta vuelve repetidas veces a este punto:

Yo no establezco una distinción entre la vida científica, teórica, y nuestra propia vida... La manera esencial en que mi facticidad se expresa existencialmente es la investigación científica... En relación con esto, para mí el motivo y la meta de filosofar no es nunca aumentar la provisión de verdades objetivas, porque la objetividad de la filosofía... está en el significado de mi existir⁴¹.

Por estas breves caracterizaciones y descripciones de sí mismo podemos ver que a Heidegger lo empuja el interés por refundar la fenomenología trascendental de una manera que ponga en primer plano la dimensión del interés «fáctico/existencial» o «vida». El problema, sin embargo, era que en su uso contemporáneo la idea de vida (*das Leben*) había sucumbido a los términos de moda, pseudopopulares, de las filosofías del

⁴⁰ *Ibid.*, 63.

⁴¹ Heidegger a Löwith, 19 de agosto de 1921, en Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, 235-236, 237.

valor y las visiones del mundo. Una de las principales metas científicas de Heidegger era situar por fin las difusas y superficiales orientaciones de la *Lebensphilosophie* sobre una base fenomenológica rigurosa.

A principios de la década de 1920 Heidegger emprendió una búsqueda fenomenológica de lo que denomina «*Ur-etwas*», un «algo primordial». El encuentro con esta dimensión de la experiencia impulsaría la empresa de la ontología fundamental. Heidegger deja claro que lo que está buscando no tiene nada que ver con los «datos de los sentidos» (Locke) ni con la «multiplicidad sensorial» (Kant) de la epistemología moderna. El modelo de experiencia de la epistemología ha sido siempre la *experiencia científica*, un modelo que sucumbe a la tiranía de lo teórico y por tanto perpetra un «des-vivir de la vida» (*Entleben des Lebens*)⁴². Antes de que la «vida» —ese «algo primordial» pueda ser experimentada, es convertida en un objeto de cognición científica. Para Heidegger, este estrato primordial de experiencia, aunque preteórico, tiene *sentido ya*. (El oponer un sujeto epistemológico abstracto a un objeto abstracto es una construcción científica.) La ontología fundamental, por el contrario, no le enjareta a la vida un marco conceptual ajeno a ella. No tiene que ver primariamente con actos de «cognición», por los cuales la experiencia se sintetiza mecánicamente mediante conceptos. Antes bien, lee significados que se encuentran ya allí o están dados anteriormente de forma experimental. En un determinado momento Heidegger alude a su enfoque como «comportamiento iluminador», buscando con ello distinguirlo de las pretensiones de la epistemología⁴³. En lugar de proceder mediante el análisis y el juicio y de este modo producir proposiciones o afirmaciones verdaderas (*Feststellungen*), la ontología fundamental emplea el método de la «intuición hermenéutica»⁴⁴. En última instancia, este avance metodológico ordena rechazar la primacía aristotélica del *logos* (la exposición racional) en favor del concepto de

⁴² Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 89-90.

⁴³ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA, 61 (Frankfurt, Klostermann, 199), 54.

⁴⁴ Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 117.

aletheia, la verdad como claroscuro ontológico de «ocultación» y «revelación». Las «intuiciones hermenéuticas» (posteriormente «indicaciones formales») de la ontología fundamental no «acallan la corriente de la experiencia» sino que descubren significados que están ya presentes. La experiencia misma, el encuentro primordial entre el yo y el mundo, contiene ya una dimensión expresiva: no puede evitar hablarnos si recuperamos la capacidad de prestar atención a sus señales. Explica Heidegger en un aparte lapidario: «La filosofía como conocer fundamental no es otra cosa que el hacer real de manera radical la facticidad de la vida en su historicidad»⁴⁵.

Uno de los descubrimientos cruciales de Heidegger en este período —y que situaría en el camino hacia *El ser y el tiempo*— fue la idea de «facticidad» (*Faktizität*) o «vida fáctica». Con este concepto trataba de identificar (como antes con el «algo primordial») una dimensión irreductible y originaria (*ursprünglich*) de experiencia anterior a la división sujeto-objeto. Cuando se indaga la incipiente naturaleza de la experiencia tal como se ejemplifica en la expresión «hay...» (*es gibt*), se explora un nivel de algo dado primordial que es anterior a la diferenciación del mundo en objetos separados e individuales. Indagamos en algo que simplemente «ocurre» (*sich ereignet*), experimentamos el mundo en su «estar-ahí» (*Jeweiligkeit*) temporal y precategorial. Lo que nos interesa no es tanto la «quid-idad» de los seres (el nivel de la interrogación pseudoprimordial que presupone la metafísica en tanto que ontología) —su «qué-idad»— como su «cómo-idad», sus modalidades existenciales básicas. Para Heidegger, la metafísica, al preocuparse por la «qué-idad» o «quid-idad» de los seres (en especial del *Dasein*), reifica intrínsecamente la experiencia; define las modalidades existenciales básicas del *Dasein* como esencialmente semejantes a cosas y de este modo congela la temporalidad. En el vocabulario de la «onto-teología», sin embargo, las cosas tienen diversas funciones (*telei* o finalidades) y lo mismo el «hombre», el «animal racional». No obstante, al predefinir el Ser-en-el-mundo humano, la metafísica elimina a priori las

⁴⁵ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 111.

posibilidades de experiencia primordial propias de la esfera de la «existencia» o «vida fáctica», una esfera que para Heidegger es la «más propia» nuestra (*eigenste*), nuestra esfera más auténtica o más adecuada.

La orientación ideológica del análisis de Heidegger está clara. Como era el procedimiento habitual de la intelectualidad alemana durante la Gran Guerra, pone a la filosofía al servicio de una «crítica de la civilización». La considera como un arma en la lucha contra los valores de la «modernidad» y de «Occidente»: «Todo lo moderno —comenta— se caracteriza por el hecho de que se escapa de su propia época para así producir un “efecto” (ajetreo, propaganda, proselitismo, camarillas económicas, especulación intelectual)»⁴⁶. Estas lamentaciones relativas a la modernidad, que recuerdan similares polémicas en los textos de *Der Akademiker*, resurgen en las críticas de la «curiosidad» —una de las modalidades básicas del «ellos-yo»— en *El ser y el tiempo*. Así Heidegger define la curiosidad como una perenne búsqueda de «novedad» o lo nuevo. Es una extensión de la preocupación de la modernidad por el «ajetreo» (*das Betrieb*), y como tal un modo esencial de *Dasein* que se olvida de sí mismo, de la negativa del *Dasein* a ser un Yo. Explica Heidegger: «Cuando la curiosidad se ha hecho libre, se interesa por ver, no para entender lo que se ve... sino *sólo* para ver. Busca la novedad solamente para saltar de una a otra cada vez... No busca el ocio de permanecer en observación, sino que busca la *agitación y la excitación de la continua novedad de unos encuentros cambiantes*»⁴⁷. En alemán hay un paralelismo adicional, ya que «curiosidad» —*Neugier*— tiene relación etimológica con *neu*, nuevo.

La filosofía, declama Heidegger en 1923, no tiene ningún interés en resolver problemas de «humanidad y cultura universales». Tampoco su preocupación por la «existencia como la posibilidad de *Dasein* temporalmente determinada» puede convertirse en un «objeto de razonamiento [*Räsonnements*] y discusión públicos». Acérrimamente contrario a los valores de la «razón pública», Heidegger se adhiere conscientemente al

⁴⁶ Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, 19.

⁴⁷ Heidegger, *Being and Time*, 216; cursiva mía.

punto de vista particularista de la experiencia fáctica, que es siempre la del yo individual: «El Ser de la vida fáctica se caracteriza por el hecho de que *está* en el Cómo del Ser de la posibilidad de sí mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que es el *Dasein* (la facticidad) ... se denomina *existencia*»⁴⁸. Cuando se trata de la facticidad o existencia, como ocurre siempre en la ontología fundamental, entra en juego el lema protestante *mea res agitur*, «se trata de mi vida».

El análisis de Heidegger de la facticidad prefigura su posterior uso del *Dasein*: un ser que no es «sujeto» ni «objeto» pero que, en tanto que «Ser-en-el-mundo», es ontológicamente anterior a ambos. La facticidad es la «sede del Ser» (más adelante, Heidegger identificó esta sede como la «iluminación» o *Lichtung*) de la misma manera que el *Dasein* es la sede del Ser en *El ser y el tiempo*. En *Sobre la vocación de la filosofía*, el «Análisis de la estructura de la experiencia vivida» (*Analyse der Erlebnisstruktur*) de Heidegger anuncia claramente el «análisis existencial» de *El ser y el tiempo*.

«FRÓNESIS» Y «EXISTENZ»

«El Ser se predica en muchas acepciones»: así empieza el capítulo 7 de la *Metafísica* de Aristóteles. Ésta fue la observación que catalizó el interés del joven Heidegger hacia la filosofía. Sin embargo, pronto se desilusionó de la respuesta de Aristóteles. Aunque se predicen muchas cosas del Ser, «es evidente —concluye Aristóteles— que lo que “es” primordialmente es el “qué”, el cual indica la sustancia de una cosa»⁴⁹. De aquí que, para Aristóteles, el Ser primario —el que es «más real»— equivale a «sustancia» (*ousía*), que pasa a definir como lo que permanece igual constantemente a pesar de los cambios. Pero pronto pensó Heidegger que la metafísica de la sustancia —una orientación que dominó la historia de la ontología por espacio de dos mil quinientos años—, al estar excesivamente centrada en la «qué-idad» de las cosas, no podía

⁴⁸ Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, 18, 16.

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1028 a, 15.

hacer justicia al milagro de la «vida fáctica», ni podía explicar las modalidades del *Dasein*, cuya naturaleza esencialmente temporal desafía la fijeza o permanencia. Como acertadamente ha dicho el filósofo Werner Marx, «cuando en nuestra época un filósofo *ya no* plantea expresamente la cuestión del Ser como una cuestión de esencia y *ya no* piensa expresamente en el sentido de *ousía* o sustancia, debemos considerar ese intento como una verdadera revolución»⁵⁰.

No obstante, a pesar de sus marcadas reservas acerca de la metafísica de la sustancia, Heidegger estaba convencido de que la regeneración de la filosofía primera sólo se podía conseguir a través de una nueva y sistemática valoración del pensamiento de Aristóteles. Entre 1921 y 1924, Heidegger dio no menos de diez cursos o seminarios relacionados con la filosofía de Aristóteles, como la mitad de ellos llevaban el comedido e indefinido título de «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles».

El texto de Aristóteles que fue clave para Heidegger en este período —unos años para la génesis de *El ser y el tiempo*— fue el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*. En él, Aristóteles especifica los diferentes tipos de conocimiento que eran adecuados para las diversas modalidades del Ser. *Nous* era un conocimiento puro apropiado para la cognición de primeros principios o del Ser puro. *Poiesis* era un tipo de conocimiento que daba como resultado la producción de objetos. Y el más importante desde el punto de vista de Heidegger, la *frónesis*, era una forma de conocimiento adecuada a los hombres y mujeres que actúan de consuno entre sí para vivir virtuosamente. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles procede a ordenar y clasificar las virtudes humanas esenciales. Subraya que en vista de la naturaleza, variopinta y siempre cambiante, de los asuntos humanos, el conocimiento de la acción humana nunca podría ser absoluto: «Supongamos que hay dos elementos racionales: con uno de ellos aprehendemos las realidades cuyos principios fundamentales no admiten ser otra cosa que lo que son; y con el otro aprehendemos *cosas que sí admiten ser*

⁵⁰ Werner Max, *Heidegger and the Tradition*, trad. T. Kisiel (Evanston, Northwestern University Press, 1971), 5.

otras»⁵¹. El segundo tipo de conocimiento —la frónesis— era propio del ámbito de la vida humana práctica e inspiró a Hegel la idea de que un enfoque hermenéutico y no metafísico sería el punto de partida más fructífero para el análisis existencial. A diferencia de los objetos materiales producidos por la *poiesis*, el *Dasein* era la fuente de su propio movimiento y, como motor de sí mismo, poseía, contrariamente a los objetos físicos, la capacidad de ser un «yo», un potencial que Heidegger llegó a tener por uno de los rasgos distintivos de la *Existenz*. Sólo el *Dasein* existe; las cosas del mundo simplemente son.

Heidegger llegó a considerar el análisis de Aristóteles como la clave de la manera en que hay que describir la «vida fáctica» o Ser-en-el-mundo. Sobre todo, las directrices de Aristóteles reforzaban su sentido de cómo *no* debía proceder la ontología fundamental: *no* debía empezar basándose en precepto y prejuicios de la «metafísica de la sustancia», pues, de hacerlo así, sometería al Ser del *Dasein* a unas normas y criterios metafísicos totalmente inadecuados para él. Si siguiera esta línea, la filosofía primera se convertiría (como tantas veces en el pasado) en un empresa fundada en una estimación incorrecta.

A juicio de Heidegger, los planteamientos de la ontología (Aristóteles) y la epistemología (Descartes) eran igualmente erróneos. El uno hacía hincapié en la primacía de la sustancia, el otro en la del sujeto cognoscente. El auténtico punto de partida fenomenológico —la «vida fáctica»— era *anterior a ambos aspectos*, creía Heidegger, precisamente porque una «intuición fenomenológica» no es enteramente subjetiva ni objetiva. Sólo un planteamiento que tenga en cuenta este hecho puede hacer justicia a nuestro encuentro primordial con el Ser.

Visto retrospectivamente hay que decir que el «análisis existencial» o «análisis del *Dasein*» de *El ser y el tiempo* representa un híbrido extraño. Por una parte, de la *Ética a Nicómaco* Heidegger asimiló una actitud que hacía hincapié en la *primacía de la razón práctica*. En consecuencia, entendía el

⁵¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139, 6; cursiva mía.

Ser del *Dasein* desde el punto de vista de la precedencia de una serie de «relaciones con el mundo» en conexión con los *prágmata* aristotélicos. Nuestra relación con el mundo de las cosas no es primordialmente técnico-científica, no tiene que ver en lo esencial con el «dominio del mundo». Antes bien, las «cosas» representan en lo fundamental una sede u horizonte de interrelación humana; constituyen un «mundo» en sentido existencial no fisicista. Las cosas con las que nos relacionamos de manera cotidiana no son «objetos» indiferenciados que se hallan frente a un «sujeto» desencarnado; no están simplemente «a mano» (*vorhanden*). Por el contrario, como objetos de uso guardan implícitamente una relación integral, incluso semifraternal, con los hombres y mujeres que los manipulan. Es esta dimensión de *El ser y el tiempo* la que se opone decididamente a la concepción epistemológica moderna del yo como subjetividad que se plantea a sí misma.

Al mismo tiempo, esta faceta aristotélica, afirmativa y mundanal, de *El ser y el tiempo*, se ve contrarrestada por otra dimensión: el aspecto teológico-protestante, de naturaleza autobiográfica, que se deriva de la decepción de Heidegger con el catolicismo en torno a 1917. Estas dos dimensiones forman una incómoda mezcla. El protestantismo de Heidegger se manifiesta en su examen de la «caída» (*Verfallen*) como uno de los rasgos fundamentales del *Dasein*. Es esta dimensión la que explica el tono sombrío de la ontología fundamental: su visión agustiniana, llena de angustia, de la vida humana.

Las inclinaciones teológico-protestantes de Heidegger se dejan ver especialmente en un borrador de *El ser y el tiempo* de 1922 recientemente descubierto, «Interpretaciones fenomenológicas con respecto a Aristóteles». Como en *El ser y el tiempo*, Heidegger empieza describiendo la «vida fáctica» (*Dasein*) en términos de «preocupación»: «en la temporalización concreta de su Ser está preocupada por su Ser, *aun cuando se evite a sí misma*». Sin embargo, por razones que están lejos de ser claras, en la ontología existencial de Heidegger domina con prontitud esta evasión de sí misma o deslealtad: «La manifestación más inequívoca de esto es la tendencia de la vida fáctica a facilitar

se las cosas», alejándose de las tareas de ser un Yo o de la autenticidad. En la interpretación de Heidegger, la quiebra entre el radicalismo existencial de la ontología fundamental y todos los contrapuestos paradigmas de la verdad y el significado es casi total:

Cuando la vida fáctica es auténticamente lo que es en este Ser-pesado y Ser-difícil, el modo genuino de llegar a él y de conservarlo consiste sólo en hacerlo difícil. Todo lo que sea facilitar, todo lo que sea tratar de congraciarse, equivocadamente, por lo que respecta a las necesidades, todas las tranquilizadoras palabras metafísicas basadas en algo que es, en lo esencial, saber libresco, todo esto conduce ya en su finalidad básica a la incapacidad para poner el objeto de la filosofía ante la vista y al alcance de la mano, y mucho menos mantenerlo allí⁵².

En su búsqueda de la autenticidad, el *Dasein* se ve perpetuamente frustrado por una «básica tendencia fáctica de la vida: una tendencia a *caer desprendiéndose* del yo de uno y por tanto a *caer presa* del mundo, y así a *caer desgajándose* de uno mismo». «La tendencia a caer es *alienante*», observa Heidegger, ya que «la vida fáctica deviene cada vez más ajena a sí misma al ser absorbida por el mundo»⁵³. De esta manera, la concepción de sí mismo del *Dasein* se torna cada vez más «cargada de mundo» (*welthaft*): tiende a verse como una entidad o cosa en vez de como una *Existenz* (que se mueve a sí misma); así, pasa por alto oportunidades de autenticidad o autorrealización. En esencia, «*La vida se esconde de sí misma*». O de este modo expresa Heidegger un pensamiento similar: «la vida fáctica... en su mayor parte *no es vivida como vida fáctica*»⁵⁴. La seducciones de la alienación y el desgajamiento de la caída son más poderosas en el caso de la *muerte*. Es la actitud del *Dasein* hacia la muerte como última instancia o situación

⁵² Heidegger, «Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle», *Man and World*, 25 (1992), 359-360.

⁵³ *Ibíd.*, 363-364.

⁵⁴ *Ibíd.*, 364-365.

fronteriza (*Grenzfall*) la que determina si es capaz de temporalizar de forma auténtica su existencia.

¿Por qué era tan tendenciosamente sombría la visión heideggeriana del Ser-en-el-mundo? Por otra parte ¿ofrece una justificación adecuada de su concepto de la existencia humana en tanto que caracterizada por las modalidades del evitarse a sí misma, la alienación y la «caída»?

Veamos primero la segunda de estas preguntas: las cuestiones referentes a la justificación han sido tradicionalmente una de las grandes debilidades de la ontología fundamental. La manera de Heidegger de hacer filosofía es, con arreglo a los criterios contemporáneos, de la vieja escuela. No tiene ningún interés por los problemas del lenguaje corriente. Tales problemas están devaluados a priori porque se derivan de la esfera inferior de la «cotidianidad». Como hemos visto, esta esfera, que ha sido colonizada por el «ellos-yo», no puede hacer ninguna aportación destacada a materia alguna de enjundia filosófica. El punto de vista del *sensus communis*, según él, no puede sino confundir. Para Heidegger, filosofar es una empresa intrínsecamente aristocrática. Como hizo notar en su curso de 1935, «la verdad no es para todos, sino solamente para los fuertes»⁵⁵. En marcado contraste con la tradición de pragmatismo (Peirce, Mead y Dewey), su talante filosófico está desprovisto de simpatías democráticas. Para él, el acto de filosofar sugiere un acceso privilegiado a una dimensión hermética de la *Existenz*: la experiencia primordial del Ser. En su estimación, casi todos los anteriores esfuerzos que se han llevado a cabo en el ámbito de la filosofía primera poseen un valor tan inferior que hay que reestructurar radicalmente el lenguaje mismo del pensamiento filosófico (*Denken*). Sin embargo, como han observado varios críticos, al rechazar sistemáticamente el lenguaje corriente y preferir unos neologismos difíciles de manejar, el planteamiento de Heidegger se ve invadido por un tufo autoritarismo lingüístico. Esta pomposidad léxica exige al parecer a los lectores una actitud de dócil sumisión; produce el efecto perlocutivo de obligarlos a un consentimiento pasivo ante

⁵⁵ Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven, Yale University Press, 1959), 133.

tan definitivas y grandiosas proclamas. En último término parece imposible separar el autoritarismo filosófico de Heidegger de la cuestión de su autoritarismo político. Aunque las críticas anteriores en modo alguno descalifican el proyecto de la ontología fundamental, sí indican algunas advertencias importantes en lo que atañe a su acogida.

No es necesario decir que el desaliento existencial que impregna la visión de *El ser y el tiempo* es una herencia específicamente alemana. Muchas de las figuras misantrópicas que emplea son legado del romanticismo alemán, despojado de la perspectiva de la salvación religiosa y con un elemento de realismo existencial y bien delimitado. La *Angst* heideggeriana expresa el hastío de la sensibilidad romántica en una época en la que la esperanzas y consuelos de la anterior resultaban anacrónicos e inconscientemente sentimentales. En su filosofía, el nexo romántico entre sufrimiento y nobleza de carácter llegaba filtrado por las horrendas imágenes de la experiencia bélica alemana. En lo tocante a las tradiciones alemanas, éste fue un punto sin retorno. Por supuesto, Heidegger nunca experimentó personalmente esos horrores. Durante un tiempo prestó sus servicios como hombre del tiempo, proporcionando datos meteorológicos por si se producían ataques con gas. Pero pronto se le licenció por razones de salud (una vez más palpitaciones cardíacas; en años posteriores le producía tanto apuro su deficiente hoja de servicios que incluyó datos falsos en su *curriculum vitae*). No obstante, la *Kriegerlebnis* (experiencia de guerra) se convirtió sin tardar mucho en un punto de referencia obligado para los conservadores alemanes. En especial, la insistencia de Heidegger en el Ser-para-la-muerte como piedra de toque de la existencia auténtica es muy reveladora de estas influencias y residuos históricos.

El realismo existencial de Heidegger invita a la comparación con el filósofo político Carl Schmitt. Como Heidegger, tras la I Guerra Mundial Schmitt dejó atrás un origen decididamente católico para adherirse al existencialismo político. Trasladado a la esfera de las relaciones internacionales (*Völkerrecht*), el existencialismo político parecía exigir que se pusiera fin a las «visiones del mundo» (léase wilsonismo) y se volviera a un realismo supuestamente no ideológico. Sin embargo, dado que el

«realismo» de Schmitt se dirigía ideológicamente contra el «universalismo» occidental, pasó a constituir una legitimación *de facto* del particularismo alemán, una expresión de la ideología del «modo» alemán. El existencialismo político de Schmitt culminó en la siguiente afirmación de *El concepto de lo político* (que apareció en 1927, el mismo año que *El ser y el tiempo*): «Los momentos elevados de la gran política son aquellos en los que el enemigo se presenta ante la vista de manera clara y concreta como enemigo»⁵⁶... y luego hablan de los dogmas occidentales sobre cosmopolitismo o «derechos humanos». En *El romanticismo político*, su primer libro después de la Gran Guerra, Schmitt trata de distinguir la incapacidad romántica para la auténtica decisión política —que consideraba como un atavismo del siglo XIX— y la nueva mentalidad alemana que se había forjado en el crisol de la experiencia bélica: masculina, intrépida, resuelta y dura, la ética de unos *Schützstaffel* [«escalones o unidades de defensa»: las SS] hitlerianos *avant la lettre*. También Heidegger había absorbido mucho de esta ética: la resolución (*Entschlossenheit*) en contraposición a la vacilante ambigüedad del «ellos», era una de las señas de la autenticidad⁵⁷.

La ontología fundamental llevó a cabo una reducción (*epoché*) husserliana de la totalidad de las visiones del mundo y tradiciones culturales heredadas. Mientras que la fenomenología trascendental se valía de la reducción con objetivos fenomenológicos (para alcanzar el ideal cognitivo del «conocimiento puro»), Heidegger, en armonía con su formación escolástica, la empleó para fines ontológicos. Pero una vez se dijo que la esencia (*essentia*) recordaba la «metafísica de la sustancia», ¿qué era lo que quedaba, el hecho desnudo de la existencia en su no adulterada «eso-idad»? Aunque no se puede dudar del atrevimiento, la novedad y el carácter intemporal de este gesto filosófico, en última instancia conducía a un callejón sin

⁵⁶ Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. G. Schwab (Chicago, University Press, 1959), 67. Dado que la traducción al inglés es defectuosa (por ejemplo, en la frase citada se omite la palabra «grande»), me he basado en la edición alemana, *Der Begriff des Politischen* (Berlín, Dunvcker y Humblot, 1963), 67.

⁵⁷ K. H. Bohrer, *Ästhetik des Schreckens* (Munich, Henser Verlag, 1978).

salida intelectual. En la tradición de la onto-teología se dotaba de sentido a la existencia porque se la proveía de garantías o bases metafísicas: la esencia precedía a la existencia, lo cual le aseguraba (a la existencia) un sitio dentro de un todo más amplio que tenía sentido. Después de la sistemática deconstrucción de la historia de la ontología, la «vida fáctica» quedó privada de apoyo subyacente. Heidegger celebró este dilema en un juego de palabras representativo. El *Grund* (razón o suelo) había cedido ante el *Ab-grund* (falta de suelo o abismo) de la existencia desnuda como tal. En un pasaje de *El ser y el tiempo*, Heidegger implora a sus lectores que se armen de «valor para la *Angst*» (*Mut zur Angst*). Tras este radical acto de deconstrucción, el subsiguiente examen de la «tradición» y la «transmisión» (*Überlieferung*) de la División II de *El ser y el tiempo* no podía dejar de resultar vacua e insincera.

La solución de Heidegger al problema del nihilismo o falta de sentido siguió la proverbial fórmula de una *Flucht nach vorne* [huida hacia adelante]: decidió agarrar el toro por los cuernos. En lugar de huir del nihilismo esencial de la condición humana deviniendo «cargada de mundo» (absorto en el mundo), la ontología fundamental se limita a *abrazar* aquél; «pensar en el abismo» se convierte en su divisa de honor.

1927: ANNUS MIRABILIS

En 1927 apareció *El ser y el tiempo* en el *Anuario de Investigación Fenomenológica* de Husserl. Su apresurada composición fue en parte una reacción a las condicionamientos externos: Heidegger no era todavía catedrático titular (*Ordinarius*) en Marburgo y la publicación de una obra importante era condición previa para el ascenso. (En 1926 se le había negado un nombramiento en la Universidad de Berlín por tener pocas publicaciones.) Heidegger redactó *El ser y el tiempo* en un notable acceso de creatividad entre la primavera y el otoño de 1926. Mientras lo escribía expresó a menudo profundas reservas sobre el proyecto en sus cartas a Jaspers. «En conjunto, ésta es para mí una obra de transición», observó Heidegger en mayo. Seis meses después, cuando el tratado se acercaba a su termi-

nación, confió a Jaspers que no tenía la obra en una estima «excesivamente alta», si bien, una vez la concluyó, había «aprendido a entender... qué era lo que se han propuesto los que son más grandes». Al terminarla, en diciembre, indicó a Jaspers que el mérito principal de *El ser y el tiempo* era que le permitía ocuparse de una serie de apremiantes problemas y temas filosóficos; al haberla acabado, podía empezar con un trabajo filosófico más prometedor⁵⁸.

Las incertidumbres metodológicas del propio Heidegger se reflejaron en las ambigüedades de la estructura del libro. Se iniciaba con una sugestiva cita de *El sofista* de Platón que ponía en primer plano la «cuestión del Ser» y establecía el tono para el largo capítulo introductorio, «Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del Ser»: «Pues es manifiesto que hace mucho tiempo que sabéis lo que queréis decir cuando utilizáis la palabra “ser”. Nosotros, sin embargo, que creíamos entenderla, nos sentimos ahora perplejos.» Sin embargo, resultaba difícil conciliar el centrar abiertamente la atención en la *Seinsfrage* con la naturaleza del texto que seguía, que estaba preponderantemente orientado a preocupaciones *existenciales* y no ontológicas, es decir, relacionadas con el Ser del *Dasein*. La cuestión del Ser reaparece de forma pasajera en la conclusión del libro a modo de una especie de pagaré. Reveladoramente, Heidegger había anunciado que *El ser y el tiempo* no era sino el primer libro de una obra en dos partes; la Parte II, *El tiempo y el ser*, no se llegó a escribir. En lo esencial, y por extraño que pueda parecer, Heidegger pasó doce años subiendo por una escalera filosófica que conduciría a la publicación de *El ser y el tiempo*; cuando llegó a lo alto, al parecer, tiró la escalera.

En sus siguientes conferencias y ensayos, la figura del *Dasein* brilla por su ausencia. Por ejemplo, su discurso inaugural de 1929 en la Universidad de Friburgo, «¿Qué es la metafísica?», representa una línea divisoria porque se concede un inequívoco lugar de honor a la cuestión del Ser; el Ser del *Dasein* ha dejado de ser el centro de su indagación. El discurso de Heidegger versa sobre el papel fundamental de la «aniquila-

⁵⁸ Ver Heidegger-Jaspers, *Briefwechsel* (Munich, Piper, 1992), 70.

ción» o «nada», la actitud que debemos adoptar ante nuestra habitual y complaciente relación con el Ser de los seres. El concepto de la «nada» indica por tanto el grado radical al que hay que reducir y «poner entre paréntesis» la totalidad de los «seres» para que la filosofía acceda al centro del «Ser».

Muchos de estos temas salieron a relucir en el legendario debate de 1929 con Ernst Cassirer en Davos, Suiza. Cassirer había advertido de antemano de la relación de Heidegger, francamente nihilista, con todas las formas culturales heredadas y de su conducta personal poco convencional: Heidegger se tenía por un revolucionario y un iconoclasta, un duro hombre de vida al aire libre que desdeñaba las costumbres de la jerarquía académica convencional. Y aunque a Heidegger el debate le pareció insuficientemente polémico, los observadores contemporáneos eran muy de otra opinión. El neokantiano Cassirer, autor de una obra en cuatro volúmenes titulada *La lógica de las formas simbólicas*, consideraba la cultura como un indispensable bastión que mantenía a raya la frágil contingencia de la existencia humana. En un momento del debate, intentó llevar las cosas a un punto crítico preguntando si Heidegger deseaba «destruir» todo «lo absoluto y la objetividad» de la cultura en favor de los caprichos de la finitud humana. Trazados así los frentes de batalla, Heidegger insistió en que la cultura contemporánea era una especie de narcótico que impedía a los individuos realizar su verdadera libertad. En vez de buscar refugio en los estupefacientes halagos de aquella, había que devolver a los individuos —insistió— a su desnudez existencial y «a la dureza del destino»⁵⁹.

⁵⁹ Ver «A Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger», en *The Existential Tradition*, N. Langiulli (ed.) (New Brunswick, Transaction, 1997). Al mismo tiempo, se puede distinguir una fase intermedia de su evolución filosófica a mediados de los treinta, en la cual ofrece a la consideración la idea alternativa de «ponerse la verdad a trabajar», sobre todo en los ámbitos de la política y el arte. Los dos textos más representativos de esta etapa son «La autoafirmación de la universidad alemana» (discurso de toma de posesión de 1933) y «El origen de la obra de arte». Para un examen más detallado de este tema, ver el importante estudio de Winfried Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte* (Messenheim am Glan, Anton Heim, 1975). Ver también Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Colonia y Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965).

La tendencia a una meditación directa sobre el Ser sin la mediación de los hábitos del *Dasein* continuó en los importantes trabajos de comienzos de los años treinta: «Sobre la esencia de la verdad», «La doctrina de la verdad según Platón» y «Hölderlin y la esencia de la poesía». En todos estos textos, la cuestión del «significado del Ser» —que Heidegger vino a considerar fatalmente manchada de suposiciones antropológicas— deja paso a la de la «verdad del Ser». Aunque el *Dasein* hace una efímera reaparición en textos posteriores (por ejemplo, la «Carta sobre el humanismo» de 1947), Heidegger da en ponerle un guión (*Da-sein*) para subrayar que lo que importa es el «ahí» del «Ser» y no una entidad que se podría confundir con el *ser humano*. Cuando se revisan estos textos no puede haber duda de que la *Kehre* o el «giro» habido en el pensamiento de Heidegger data de poco después de la publicación de *El ser y el tiempo*, no como se suele creer, de fines de la década de 1930.

Se puede encontrar una importante indicación de este drástico cambio en el epílogo de 1943 a «¿Qué es la metafísica?» Mientras que en *El ser y el tiempo* Heidegger había afirmado que «sólo en tanto que el *Dasein* es —es decir, la posibilidad óntica del entendimiento del Ser— “hay” Ser», en el epílogo de 1943 su descripción de la relación entre el Ser y los seres sufrió un vuelco total, poniendo de relieve la primacía soberana del Ser: «El Ser *ciertamente* posee esencia sin seres, pero los seres nunca carecen de Ser»⁶⁰. Y en la contemporánea «Recuerdos de metafísica» (1941) declara en tono categórico, con el mismo talante, que «la historia del Ser no es la historia del hombre ni y la humanidad ni la historia de la relación humana con los seres y con el Ser. La historia del Ser es *Ser mismo y sólo Ser*»⁶¹. ¿Cómo se podría explicar este revolucionario cambio de dirección en el planteamiento de Heidegger?

Al reconstruir la trayectoria evolutiva de Heidegger se ve con claridad que el interés que lo motivaba era la reformu-

⁶⁰ Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt, Klostermann, 1967), 304. [*Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.]

⁶¹ Heidegger, *The End of Philosophy* (Nueva York, Harper & Row, 1973), 82.

lación de la cuestión del Ser. Sin embargo, en el camino, y coincidiendo con su inevitable abandono de la «religión de su juventud», Heidegger llegó a estar convencido, a la manera luterana, de que sólo se puede obtener acceso fenomenológico a nuestro encuentro primordial con el Ser por la vía del *Dasein* o ser humano. Es precisamente en este sentido como afirma en *El ser y el tiempo* que «sólo en tanto que el *Dasein* es... hay Ser». La atención que prestó a los textos clásicos de la teología protestante a fines de la década de 1910 y principios de la de 1920, así como el que se centrara después en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (que se ocupa de las modalidades de la *areté* o excelencia humana) reafirmaron su convicción de que estaba en el camino correcto. Desde un punto de vista existencial está claro que los resultados fueron provocadores, fascinantes y casi sin precedentes filosóficos; el resultado final es el «análisis existencial» de *El ser y el tiempo*, el logro culminante de la filosofía temprana de Heidegger.

Sin embargo, desde un punto de vista escolástico-ontológico los resultados fueron decepcionantes. A pesar de su carácter pionero, la gran obra heideggeriana de 1927 avanzó poco en cuanto a abordar (y muchos menos resolver) de la cuestión del Ser. Los comentaristas se esforzaron en conciliar los dos programas, aparentemente contrapuestos, de *El ser y el tiempo*, uno existencial y otro ontológico. Es evidente que la meta de la ontología fundamental era *conciliar* estas dos áreas de interés. Pero, dado que *El ser y el tiempo* está exageradamente centrado en los caprichos del análisis existencial —en los diversos modos del Ser-en-el-mundo del *Dasein*—, quedaba poco espacio para un tratamiento autónomo de la *Seinsfrage*.

En el elogio que se dedicó al filósofo con ocasión de su ochenta cumpleaños, Hannah Arendt expresó estas astutas observaciones acerca del ímpetu ontológico que subyace a la filosofía del Mestro:

La tempestad que brama en el pensamiento de Heidegger —como la que sigue viniendo hasta nosotros desde las obras de Platón después de miles de años— no se origina en el siglo

en el que le tocó vivir. Viene de lo primigenio (*dar Uralten*), y lo que deja tras de sí es algo perfecto que, como todo lo que es perfecto, retorna a lo primigenio⁶².

En estas palabras Arendt captó fielmente las motivaciones que subyacen al «giro» del pensamiento de Heidegger de la existencia al Ser.

La fascinación de Heidegger con los orígenes primigenios del Ser lo llevaría de nuevo, como era de esperar, mucho más allá de Platón. En última instancia la doctrina platónica del Ser le pareció insuficientemente radical. Según Heidegger, con su teoría de las ideas Platón había introducido una fatal separación entre el mundo sensible y el suprasensible, una división que se convertiría en rasgo distintivo de la metafísica occidental en su totalidad, así como (al menos a juicio de Heidegger) en sello de su perdición. La teoría de las ideas buscaba la verdad del Ser no en el Ser mismo sino en algo «subjetivo»: en el *Eidós* (idea) en tanto que «representación»; y ¿qué era la «representación» sino un constructo subjetivo? Heidegger se propuso deshacer la fatal refundición del Ser con el pensamiento representativo por medio de la orientación anti-subjetivista del «giro». En última instancia buscó inspiración y dirección en las doctrinas presocráticas de Parménides y Heráclito; creía que la filosofía de éstos ofrecía una vislumbre de auténtica «proximidad» (*Nähe*) al Ser en su gloria prístina y antediluviana, una vislumbre no igualada por los representantes del pensamiento postsocrático. Kisiel habla con acierto de la fascinación primordial de Heidegger por «el Ello [sujeto impersonal] que dota de poder a los juicios teóricos» (como en: «me sucedió», u «ocurrió que»): «En toda su carrera, Heidegger nunca trató de superar la idea fundamental que da prioridad al acontecimiento impersonal que envuelve el yo el cual “tiene lugar” en el Acontecimiento»⁶³. Desde luego, los resultados parecían con frecuencia rebuscados y pesados a oídos

⁶² Arendt, «For Martin Heidegger's Eightieth Birthday», en Neske/Kettering, *Martin Heidegger and National Socialism* (Nueva York, Paragon House, 1990), 217.

⁶³ Kisiel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, 25.

modernos; a saber, su aseveración en un curso de 1938 de que «el Ser es el temblor de la deificación»⁶⁴. Aunque sería una necedad restar importancia a los múltiples cambios de su dirección filosófica —que a veces producen pasmo— podemos decir sin temor a equivocarnos que la cuestión fundamental de Heidegger siguió siendo la que planteó por primera vez en su exposición sobre Brentano: la cuestión del Ser. Así pues, el verso de Hölderlin que tanto le gustaba citar constituiría un epigrama especialmente adecuado para describir la trayectoria de la obra de su vida: «Hay que terminar como se empieza».

⁶⁴ Heidegger, GA, 65 (Frankfurt, Klostermann, 1965), 239.

Conclusión

Poco después de terminar mi libro anterior sobre el pensamiento político de Heidegger, un crítico bien dispuesto cerraba su evaluación de mis hallazgos preguntándose si, al utilizar los preceptos de la democracia política para valorar el legado filosófico de Heidegger, no estaba usando una medida ajena¹. Si durante la Guerra Fría esas cuestiones éticas parecían confusas y poco claras —al fin y al cabo, ¿no actuaban tanto las democracias occidentales como la Unión Soviética sobre la base de una siniestra *Realpolitik* [política realista] que dejaba vacío el terreno alto de la moral?—, tras el hundimiento del comunismo esto no era ni mucho menos así.

De forma alternativa se podía aplicar un criterio «historicista» para juzgar las opciones filosóficas y políticas de Heidegger a fin de reconstruir «comprensivamente» sus motivaciones, suspendiendo con ello el juicio crítico. Pero el fracaso de este enfoque ha quedado demostrado por la reciente biografía política del sabio de Friburgo obra de Ernst Nolte, en la cual el polémico historiador, valiéndose de la técnica historicista de la «identificación» (*Einfühlung*), concluye que, al optar por el nacionalsocialismo en 1933, Heidegger tomó en lo esencial «la decisión correcta»². No obstante, la «decisión» de Heidegger (y de Alemania) fue extremadamente perjudicial

¹ Mitchell Aboulaflia, reseña de *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, *International Journal of Philosophy* (1991).

² Nolte, *Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken* (Berlín y Frankfurt, Propyläen, 1992).

para los intereses de los quinientos mil ciudadanos judíos de Alemania; fue una decisión que auguraba una catástrofe para el futuro de Europa. Sugerir que escribir historia es una simple cuestión de «elegir lado» (como hicieron algunos de los aliados de Nolte en la *Historikerstreit* [debate de los historiadores] alemana) es algo totalmente inadecuado³. La quiebra del historicismo y del relativismo de valores que propugnaba quedó sellada por la catástrofe nazi. Aunque la medida del juicio histórico raras veces es inequívoca, la negativa a buscar alguna medida adecuada es el camino a la desesperación.

¿No estaría, pues, justificado dar la vuelta a la pregunta del crítico para inquirir qué mejor criterio habría para juzgar el legado de Heidegger —y el de sus hijos— que un criterio democrático? Pues si renunciamos al historicismo como parámetro para nuestros juicios, así como a la ética de la «decisión auténtica» que veneraban Heidegger y Carl Schmitt, ¿qué opciones nos quedan? Es una inquietante paradoja, que recuerda la época del romanticismo alemán, descubrir un pensamiento tan perspicaz y rico, sin embargo, del mismo modo, tan desprovisto de fórmulas morales constructivas; un pensamiento que en virtud de su crítica radical de la época actual casi ha perdido toda perspectiva de fundamento normativo.

Aunque habrá pocos guías a la historia de la filosofía mejores que Heidegger y sus discípulos, ellos, al igual que Hegel, cometieron frecuentemente el error de confundir la historia de la filosofía con la historia misma; sin embargo, la lógica de las dos esferas, filosofía e historia, muchas veces avanzaba en direcciones distintas. De este modo, para cada uno de los hijos de Heidegger (el delito de Marcuse es menor), que siguen el ejemplo del Maestro, la filosofía de Descartes (el «cartesianismo») se convierte en cifra de modernidad y de toda su glo-

³ Estoy pensando aquí sobre todo en la afirmación de Andreas Hillgruber en *Zwierlei Untergang* de que es «deber» de la historia alemana identificarse con los valientes soldados alemanes que lucharon por rechazar al Ejército Rojo en el frente occidental. Para un análisis de estas cuestiones, ver Charles Meier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity* (Cambridge, Harvard University Press, 1988); esp. cap. 4. Para más sobre los antecedentes del historicismo, ver Georg Iggers, *The German Conception of History* (Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1983).

riosa indigencia. Y aunque la influencia de Descartes en la filosofía moderna fue indudablemente grande, su influencia *histórica* real en estas polémicas versiones estándar se ha exagerado enormemente. Se trata de una de las debilidades congénitas de la tradición intelectual de los jerarcas: un desprecio aristocrático por toda consideración de historia social y una predilección por aseveraciones especulativas carentes de contenido. Como ha dicho con acierto un crítico, «en el caso de los antiguos jerarcas, la alianza conservadora entre “metafísica” y “pesimismo social”... fue lo bastante fuerte para mantener a distancia los pensamientos republicanos; y cuando estos pensamientos hicieron acto de presencia, impulsaron la transcendencia en una dirección “autoritaria”»⁴. Como hemos visto, hasta Herbert Marcuse, que trató de reparar las deficiencias de la modernidad desde el punto de vista de la izquierda política, coqueteó abiertamente con la idea de la «dictadura educativa» una vez estuvo claro que la revolución a que él aspiraba no se había materializado⁵.

Paradójicamente, en el caso de los hijos de Heidegger, su punto débil intelectual era también su punto fuerte. Manifestaron una capacidad para explorar la profundización filosófica que hoy en día corremos el peligro de perder de vista. Como adláteres generacionales nunca rehuyeron plantear las cuestiones «fundamentales» relativas al significado de la existencia humana, unas cuestiones que los positivistas lógicos, contemporáneos suyos, haciéndose eco de la famosa fórmula que incluye Wittgenstein al final de su *Tractatus* («de lo que no se puede hablar no hay que decir nada»), deseaban expulsar de la esfera del discurso intelectual serio. Y aunque el legado positivista ha quedado hoy desacreditado en buena medida, quedan marcados restos de su influencia entre los filósofos analíticos, quienes, siguiendo al Wittgenstein tardío, se aferran de manera estricta a la razón de ser «terapéutica» de la filosofía. Según esta perspectiva, la idea de establecer un programa crítico independiente es algo que queda fuera del ám-

⁴ Ver Hauke Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987), 9.

⁵ Ver capítulo 6.

bito de la filosofía; ésta debe limitarse al modesto objetivo de resolver los malos entendidos lingüísticos.

Con todo, esta idea, excesivamente limitada, de la misión de la filosofía resulta injustificablemente resignada. Precisamente cuando las cosas empiezan a ponerse interesantes —cuando se suscitan cuestiones de enjundia filosófica— se sugiere que la filosofía se bata a toda prisa en retirada. La filosofía, por tanto, renuncia —voluntariamente y sin luchar, por decirlo así— a su capacidad para la «valoración fuerte»: su capacidad de hacer distinciones importantes en los ámbitos de la cultura, la moral y la verdad⁶. No podemos dejar de percibir que, en el último análisis, las imprudentes concesiones que la filosofía lingüística ha hecho al escepticismo epistemológico y normativo derivado de Hume son extremas. Así, mientras que en el positivismo la verdad se asociaba estrechamente a las «frases de protocolo» o verdades lógicas básicas, más recientemente se ha identificado con los caprichos del «uso», dependientes del contexto. En ambos casos se ha degradado la autonomía de la filosofía: en el del positivismo se ha sacrificado a la filosofía de la ciencia; en el de la filosofía analítica, a las condiciones del uso lingüístico corriente.

El paradigma «existencial» iniciado por Heidegger y remodelado por sus herederos intelectuales es merecedor de atención porque ha logrado conservar una manera distintiva de indagación filosófica, una de cuyas virtudes es que está dispuesta seguir sin sincronizarse con la orientación predominantemente utilitaria del mundo «globalizado de la vida contemporánea. En cierto modo, pues, el valor de la tradición existencial es tanto «estético» como «material». Consiste en un enfoque del pensamiento que se niega a ser medido con arreglo a criterios instrumentales de valor de uso o eficacia. En parte, por lo tanto, su valor consiste en el hecho de que promueve un espacio para la reflexión acerca de los valores o «fines» fundamentales no tocados por las presiones de la «cotidianidad». Con ello logra volver a captar, aunque sea mo-

⁶ Para una exposición clásica de esta postura, ver Charles Taylor, «What Is Human Agency», en *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, I (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), 14-45.

mentáneamente, la autonomía espiritual que tanto apreciaba la época del clasicismo alemán. Así, Hannah Arendt eligió como materia de su último libro «la vida de la mente» a fin de destacar una serie de temas filosóficos que persistían por encima y más allá de los variables vientos de la moda intelectual.

Si hay un evidente «déficit» que sea característico del pensamiento existencial, tiene que ver con su falta de compromiso con los valores de la «razón pública», una ética que es el puntal de una cultura política democrática. Así describió Kant una vez el valor de la razón pública: «La piedra de toque con la cual decidimos si el que mantengamos que una cosa es verdadera se debe a convicción o a simple persuasión, es decir, la posibilidad de comunicarla y de hallar que es *válida para toda razón humana*»⁷. La falta de confianza en la razón pública por parte de Heidegger y sus herederos filosóficos es en parte, sin duda, un fenómeno generacional superdeterminado por la desorientación de la época de entreguerras. Por supuesto, si hubo alguna vez una época en la que parezca que se atendiera más a los llamamientos a la razón y a lo razonable en la brecha, no hay duda de que fue ésta. Sin embargo, para quienes trataban de la relevancia contemporánea del «paradigma

⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trad. N. K. Smith (Londres, Oxford University Press), 645. [*Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1979.] En sus escritos posteriores (por ejemplo, sus conferencias inconclusas sobre la filosofía política de Kant), Arendt se acercó más al parecer a un punto de vista kantiano, tomando como parámetro la *Tercera crítica*. Así, en el ensayo «La crisis de la cultura» analiza la relación entre juicio estético y político, afirmando que ambos forman parte del fenómeno denominado «mundo público» (esto es, el arte y la política). Es en este contexto donde cita con entusiasmo la sugerencia que hace Kant en la *Crítica del juicio*, según la cual: «La capacidad de juicio se basa en un posible acuerdo con los demás, y el proceso mental que actúa al juzgar algo no es, como el proceso mental del razonamiento puro, un diálogo entre mí y mí mismo, sino que se encuentra siempre y primariamente, aun cuando me halle completamente solo en mi decisión, en una anticipada comunicación con otros con los cuales sé que tengo que llegar finalmente a un acuerdo. Esto significa... que dicho juicio debe liberarse de las “condiciones privadas subjetivas”, es decir, de las peculiaridades que de forma natural determinan el punto de vista de cada individuo en su intimidad y son legítimas siempre que sean sólo opiniones que se mantienen en privado, pero que no son adecuadas para entrar en el mercado y carecen de toda validez en la esfera pública.» Arendt, *Between Past and Future* (Nueva York, Penguin, 1968), 220.

existencial», no se puede pasar por alto en silencio esta deficiencia. Antes bien, debe formar parte esencial de la ecuación.

Una vez más, el estatus cuasi especial de Marcuse —el hecho de que, a diferencia de los otros discípulos de Heidegger, se aproximara al pensamiento del Maestro desde la izquierda filosófica— le permitió disfrutar de cierto grado de entendimiento privilegiado en lo tocante a las bases intelectuales que subyacen al reposicionamiento fascista de la filosofía de Heidegger en torno a 1933. De esta manera, entre los hijos de Heidegger fue el primero en percibir las afinidades electivas que había entre el pensamiento de Heidegger y la causa nazi que hizo suya durante un tiempo.

En «la Lucha contra el liberalismo en la visión totalitaria del estado» (1934) Marcuse delineaba, reveladoramente, los inquietantes parecidos familiares entre la filosofía de Heidegger y la visión no liberal del mundo propugnada por los nazis y su partidarios. A ojos de Marcuse, mucho obedecía al consciente abandono por parte de Heidegger del ideal kantiano de la «autonomía de la razón», impulsado por la filosofía clásica alemana. Como observa Marcuse, «Kant había obligado al hombre al deber que se da a sí mismo, a la libre autodeterminación como única ley fundamental». Creía en la existencia de unos derechos humanos inalienables, a los cuales «el hombre no puede renunciar aunque quiera». El existencialismo, por el contrario, preparó el camino para su propio triste final —hace notar Marcuse— porque su «lucha contra la razón [lo lanzó] ciegamente en brazos de los poderes reinantes»⁸. Hegel siguió elogiando la «Idea» como «todo lo que sostiene la vida humana y tiene mérito y validez», como «la conciencia de la verdad y el derecho». Pero, como bien sabía Carl Schmitt, el 30 de enero de 1933 (la tristemente célebre fecha de la *Machtergreifung* [toma del poder] nazi) «Hegel murió», un acontecimiento que Schmitt personalmente acogió con alegría⁹. En

⁸ Marcuse, «The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State», en *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. J. Shapiro (Boston, Beacon Press, 1968), 41, 40; cursiva mía.

⁹ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* (Hamburgo, Hanseatischer Verlag Anstalt, 1933), 32.

cuanto a esa fatídica fecha, el sueño utópico del idealismo alemán de conciliar la realidad y la Idea se convirtió en humo. En sintonía con este nuevo estilo de realismo político, Heidegger, en su deseo de refundir la verdad haciéndola «concreta», declaró que «el *Führer* mismo es la realidad alemana y su ley»¹⁰. Sólo un entendimiento de los hijos de Heidegger que tenga en cuenta su relación con la catástrofe alemana y con los traumas que generó es capaz de hacer justicia a su ingente y complejo legado filosófico.

¹⁰ Cit. en *The Heidegger Controversy*, 47.

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.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com

Referencia:2060

Colección Teorema

Serie menor

TÍTULOS PUBLICADOS

- ADORNO, Theodor, *Sobre Walter Benjamin* (2.^a ed.).
- AJDUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía*. Epistemología y metafísica (4.^a ed.).
- BARNES, Jonathan, *Aristóteles* (3.^a ed.).
- BARRÈRE, Jean-Jacques y ROCHE, Christian, *El estupidario de los filósofos*.
- BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*.
- BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio imposible*.
- BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John, *Estética*. Historia y fundamentos (11.^a ed.).
- BETTETINI, Maria, *Breve historia de la mentira*. De Ulises a Pinocho.
- BOBBIO, Norberto, *El tercero ausente*.
- BODEI, Remo, *Las lógicas del delirio*. Razón, afectos, locura.
- BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea* (2.^a ed.).
- CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad* (6.^a ed.).
- COULON, Alain, *La etnometodología* (2.^a ed.).
- DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo* (2.^a ed.).
- , *La filosofía crítica de Kant*.
- DERRIDA, Jacques y BENNINGTON, Geoffrey, *Jacques Derrida*.
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro*. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) (3.^a ed.).
- EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*.
- FERNÁNDEZ-MARTORELL, Mercedes, *Antropología de la convivencia*.
- FEYERABEND, Paul K., *Diálogo sobre el método* (2.^a ed.).
- , *Diálogos del conocimiento*.
- FINNIS, J.; JARVIS, J.; TOOLEY, M. y WERTHEIMER, R.; *Debate sobre el aborto*. Cinco ensayos de filosofía moral (2.^a ed.).
- GADAMER, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel* (5.^a ed.).
- GIDDENS, A. y otros, *Habermas y la modernidad* (5.^a ed.).
- GUÉRY, François; DELEULE, Didier y OSMO, Pierre, *Comentario de textos de filosofía* (2.^a ed.).
- HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.
- HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (14.^a ed.).
- , *La teoría del conocimiento de Kant* (8.^a ed.).
- KENNY, Anthony, *Introducción a Frege*.

- LAKOFF, George y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana* (5.^a ed.).
- LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo* (2.^a ed.).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura* (3.^a ed.).
- LYOTARD, Jean-François, *Peregrinaciones*. Ley, forma, acontecimientos.
- MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel* (3.^a ed.).
- NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (5.^a ed.).
- NIZNIK, Józef y SANDERS, John T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*. Habermas, Rorty, Kolakowski.
- PARKER, Barry, *El sueño de Einstein* (2.^a ed.).
- PAULOS, John A., *Pienso, luego ríe* (3.^a ed.).
- PERNIOLA, Mario, *El arte y su sombra*.
- PUTNAM, Hilary, *Cómo renovar la filosofía* (2.^a ed.).
- ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón* (5.^a ed.).
- RUSSELL, Bertrand, *El credo del hombre libre y otros ensayos*.
—, *Matrimonio y moral*.
—, *Sociedad humana: Ética y política* (5.^a ed.).
- SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia* (4.^a ed.).
- SERRES, Michel, *Atlas*.
- SMULLYAN, Raymond, *5.000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas* (2.^a ed.).
—, *Alicia en el país de las adivinanzas*. Un cuento al estilo de Lewis Carroll para niños de menos de ochenta años (6.^a ed.).
—, *¿Cómo se llama este libro?* El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos (14.^a ed.).
—, *La dama o el tigre* y otros pasatiempos lógicos (6.^a ed.).
- STEVENSON, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (23.^a ed.).
- STEVENSON, Leslie y HABERMAN, David L., *Diez teorías sobre la naturaleza humana*.
- TEICHMAN, Jenny, *Ética social*.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil* (4.^a ed.).
- VIRILIO, Paul, *La bomba informática*.
— *El ciber mundo, la política de lo peor* (2.^a ed.).
- WARBURTON, Nigel, *Filosofía básica*.
- WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval* (2.^a ed.).
- WILLIAMS, Bernard, *Descartes*. El proyecto de la investigación pura.
—, *Introducción a la ética* (4.^a ed.).
- WOLF, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana* (4.^a ed.).
- WOODCOCK, Alexander y DAVIS, Monte, *Teoría de las catástrofes* (3.^a ed.).
- ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca* (2.^a ed.).

Colección Teorema

Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

- ABERCROMBIE, N. y otros, *Diccionario de Sociología*, 3.^a ed.
- ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, 5.^a ed.
- ANGUERA, María Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas*, 6.^a ed.
- AYALA, Francisco, *Introducción a las Ciencias Sociales*, 2.^a ed.
- BARNES, Jonathan, *Los presocráticos*, 2.^a ed.
- BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción*, 9.^a ed.
- BAUMAN, Zygmunt, *La sociedad individualizada*.
- BERKOWITZ, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*.
- BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*.
- COHEN, Martin, *Filosofía política. De Platón a Mao*.
- COLAIZZI, Giulia, *Feminismo y teoría del discurso*.
- CRARY, Jonathan y KWINTER, Sanford, (eds.), *Incorporaciones*.
- D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*.
- DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, 3.^a ed.
- ECHEVARRÍA, Javier, *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XIX*.
- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, 2.^a ed.
- GIDDENS, Anthony, *La transformación de la intimidad*, 3.^a ed.
- GIDDENS, Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha*, 4.^a ed.
- GILBERT, Paul, *Terrorismo, nacionalismo, pacificación*.
- GLOBER, Jonathan, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*.
- GUISÁN, Esperanza, *Introducción a la ética*, 2.^a ed.
- HAACK, Susan, *La filosofía de las lógicas*, 2.^a ed.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, 5.^a ed.
- HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*
- KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*, 2.^a ed.
- KRISTEVA, Julia, *Las nuevas enfermedades del alma*.
- LECHTE, John, *50 pensadores contemporáneos esenciales*, 3.^a ed.

- LYON, David, *Jesús en Disneylandia*. La religión en la posmodernidad.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, 7.^a ed.
- MAGEE, Bryan, *Los grandes filósofos*, 3.^a ed.
- MAN, Paul de, *La ideología estética*.
- MORIN, Edgar, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, 6.^a ed.
- MORIN, Edgar, *El Método II. La vida de la vida*, 5.^a ed.
- MORIN, Edgar, *El Método III. El conocimiento del conocimiento*, 4.^a ed.
- MORIN, Edgar, *El Método IV. Las ideas*, 3.^a ed.
- NOZICK, Robert, *Puzzles socráticos*.
- NUSSBAUM, Martha C. y SUNSTEIN, Cass R., *Clones y clones*. Hechos y fantasías sobre la clonación humana.
- PRIEST, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*.
- RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, 4.^a ed.
- ROSNAY, Joël de, *El hombre simbiótico*. Miradas sobre el tercer milenio.
- RUSE, Michael, *La homosexualidad*.
- SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas*. Para una historia psicológica de la filosofía, 2.^a ed.
- SEARLE, John, *Actos de habla*, 5.^a ed.
- SERRES, Michel (ed.), *Historia de las Ciencias*, 2.^a ed.
- URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, 3.^a ed.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Ocasiones filosóficas, 1912-1951*.

MARTIN Heidegger atrajo a los jóvenes intelectos más brillantes de Alemania de la década de 1920. Muchos de ellos eran judíos que al final tendrían que conciliar sus compromisos filosóficos y a menudo personales con Heidegger y las nefandas opiniones políticas de éste. En 1933 Heidegger se unió al nacionalsocialismo. Frustró la carrera de los estudiantes judíos y denunció a otros profesores que consideraba insuficientemente radicales.

Este libro explora cómo cuatro de los alumnos judíos de Heidegger más destacados asumieron la relación de su maestro con los nazis y cómo afectó ésta a su pensamiento. Hannah Arendt, amante de Heidegger además de alumna suya, llegó a ser uno de los pensadores más destacados del siglo xx. Karl Löwith regresó a Alemania en 1953 y pronto se convirtió en uno de sus principales filósofos. Hans Jonas se hizo famoso como primer filósofo medioambientalista alemán. Herbert Marcuse conquistó celebridad como intelectual de la escuela de Frankfurt y mentor de la Nueva Izquierda.

¿Por qué paso inadvertido a todos estos brillantes cerebros lo que había en el corazón de Heidegger y en el futuro de Alemania? ¿Cómo valoraron después de la guerra las tradiciones intelectuales alemanas? ¿Pudieron salvar algunos aspectos del pensamiento de Heidegger? ¿Refleja su filosofía los estudios de su juventud o los rechaza por completo? ¿Pudieron estos heideggerianos perdonar, o al menos tratar de entender, la traición del hombre al que tanto admiraban?

ISBN 84-376-2051-1



9 788437 620510

0111085