

HUSSERL, HEIDEGGER Y FREUD Y EL PROBLEMA DE LA CRISIS EUROPEA

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal
cmorujao@hotmail.com

Resumen

En este ensayo, nos acercamos a las reflexiones de Edmund Husserl en torno al problema de la "crisis", contrastándolas con las posiciones respecto al mismo tema desarrolladas en la misma época por Martin Heidegger y Sigmund Freud. Defendemos la tesis de que la filosofía husserliana de la intersubjetividad es insuficiente para sostener una propuesta de programa social a la altura del diagnóstico de la crisis hecha por el autor. Defendemos que esta filosofía se basa en una noción de sujeto que necesita ser completada y en parte corregida por los descubrimientos del psicoanálisis de Freud. En último lugar, defendemos que la filosofía husserliana del mundo de la vida, en comparación con otras soluciones de autores ligados al movimiento fenomenológico, como fue el caso de Martin Heidegger, nos ofrece una respuesta consistente al problema de la "crisis".

Abstract

This essay deals with Edmund Husserl's reflections on the "crisis" problem in contrast with Martin Heidegger's and Sigmund Freud's positions on the same issue at that time. We state that the Husserlian philosophy of intersubjectivity does not provide enough foundation for a social program which rises to the diagnosis of the crisis made by the author. We affirm as well that this philosophy is based on a notion of subject which needs to be completed and to some extent corrected by Freud's discoveries of psychoanalysis. Lastly, we show that the Husserlian philosophy of the life-world gives a consistent solution to the "crisis" problem compared to the solutions given by another authors linked to the phenomenological movement like Martin Heidegger.

Este ensayo tiene dos objetivos distintos. Se inscribe en un trabajo más amplio, que esperamos publicar en breve, sobre las relaciones entre fenomenología y filosofía política. La tesis que defenderemos consiste en que

para pensar la política y la sociedad a partir de la fenomenología, la filosofía husserliana de la intersubjetividad nos será de poca ayuda, pero al contrario, la filosofía del mundo de la vida nos ofrece recursos que todavía no fueron suficientemente explotados. Por este motivo, nuestro trabajo también incluye una parte crítica, en la que mostramos lo inadecuado del pensamiento heideggeriano para cumplir este objetivo de una forma que responda eficazmente a los problemas de nuestra época. En segundo lugar, pretenderemos poner en evidencia que esta filosofía del mundo de la vida se edificó a partir de una idea de racionalidad que necesitaría ser corregida con las aportaciones del psicoanálisis.

Para poder considerar una filosofía política de inspiración fenomenológica tal vez debiésemos comenzar con una breve referencia al programa de organización de las disciplinas filosóficas que subyacen en el ensayo de Husserl, publicado en 1910 en la revista *Logos*, denominado *La filosofía como ciencia estricta*. Pudiendo o no constituirse la fenomenología como una corriente, tal como era el deseo de su fundador, organizándose en una comunidad de investigadores empeñados en llevar a cabo su programa científico en las diversas áreas del saber filosófico, siempre les pareció dudoso a muchos comentaristas y estudiosos del pensamiento husserliano que, en esa organización del saber, algún departamento pudiese corresponder a los dominios de la filosofía de la cultura y de la filosofía política. El sentimiento de esta dificultad debió haber motivado el juicio severo de Robert Sokolowski: "Es impresionante como la fenomenología está completamente destituida de cualquier sustancia en filosofía política"¹. Incluso, aunque podamos no estar enteramente de acuerdo —y aunque muchos estudios recientes nos invitan a mirar hacia la fenomenología husserliana de otra forma— convendrá intentar entender qué podrá haber motivado tan severa aseveración y en qué medida ésta encuentra alguna justificación en las obras del fundador de la fenomenología. En la medida en que una filosofía de la política, al igual que una filosofía de la cultura, sólo podrían, para Husserl, fundarse en la subjetividad trascendental, y también en la medida en que el diagnósti-

¹ Robert Sokolowski, *Introdução à Fenomenologia*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, p. 213.

co husserliano de la crisis de la cultura europea pasa por el reconocimiento de que en su origen se sitúa en un "racionalismo mal conducido", un juicio como el de Sokolowski sólo se podrá basar en una cierta interpretación de la idea husserliana de subjetividad. Para nosotros, Husserl tampoco fue suficientemente claro sobre esta cuestión; su filosofía de intersubjetividad —o, por lo menos, la expresión pública de esta filosofía, en vida del autor, en *Meditaciones Cartesianas*— necesita una aclaración. Será a este asunto al que dedicaremos la primera parte de nuestro ensayo.

I

A primera vista, podría decirse que el juicio de Sokolowski no tiene en cuenta los numerosos textos de Husserl sobre la intersubjetividad. Adicionalmente, nos encontramos con una dificultad cuando abordamos la filosofía husserliana de la intersubjetividad, con su intención de aclarar la génesis de las "comunidades monadológicas del nivel superior", como es el caso de la familia, de la sociedad y del Estado. Algunos intérpretes, como lo hizo en tiempos Paul Ricoeur, defendieron que la intersubjetividad ya supone la vida social y que el fenomenólogo la rehace apenas en sentido inverso —es decir, va de la intersubjetividad a la vida social— en orden a explicitar los momentos del proceso de constitución y las estructuras constitutivas, aquello que en realidad ya sucedió, es decir, la fundación de la relación intersubjetiva en una relación social que la precede². Es cierto que, en ciertos momentos, Husserl sospechó que las estructuras intersubjetivas, que clasifica como de nivel superior —es decir, las instituciones sociales y políticas— no eran reducibles a la relación intersubjetiva entre dos individuos: en otras palabras, que las relaciones existentes en el interior de aquellas estructuras son de carácter social y no de otro tipo, y que, por consiguiente, una gran cantidad de relaciones intersubjetivas todavía no son y nunca serán la sociedad. No obstante, a pesar de clasificarlas como "de nivel superior" —expresión que remite a una idea de fundación cuyo origen se encuentra en las *Investiga-*

² Paul Ricoeur, "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité", en *Du Texte à l'Action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 288s. Paul Ricoeur defiende que éste es el procedimiento del fenomenólogo, algo semejante al procedimiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, ya que en este texto la historia de la formación de la conciencia supone que ya ha terminado el proceso de formación (por lo menos para el filósofo que señala los principales momentos).

ciones Lógicas pero en este caso aplicada a dominios completamente diferentes—, Husserl no explora todas las virtualidades que, según nos parece, comporta esta tesis. Más concretamente, nos parece que Husserl siempre ha oscilado entre la idea de que las relaciones tú-yo constituyen las relaciones intersubjetivas de nivel superior —más propiamente llamadas relaciones sociales— y la idea contraria (en nuestra opinión, la única acertada) de que son éstas las que al final constituyen aquéllas.

Si prestamos atención a la utilización que se hace del concepto de fundación de la tercera Investigación Lógica, en el contexto del debate de la relación entre el todo y las partes, verificamos que Husserl no dice que las partes fundan el todo sino justamente lo contrario³. Si en un primer nivel de análisis, todavía ingenuo, podría parecer legítimo decir que sin partes no existiría el todo que forman esas partes, a un nivel más profundo verificamos fácilmente el carácter erróneo de esta concepción. Apoyándose, en lo que pensamos, aunque sin nombrarlo expresamente, en la *Mengenlehre* de Georg Cantor, Husserl afirma que “todo” es un predicado categórico, correlativo de una cierta unidad de intención que se dirige a objetos reunidos en un conjunto. Es esta unidad de intención la que se vuelve, así, constitutiva del conjunto y éste, por su parte, constitutivo de las partes en cuanto partes tuyas —o, como dice Husserl, en el conjunto las partes encuentran el complemento que necesitan⁴. Para nosotros, que queremos poner a prueba la fenomenología en el contexto de una filosofía social y política, el problema fundamental no es el de elevarnos a las estructuras superiores de la vida intersubjetiva a partir del reconocimiento de que todo el proceso de génesis egológica es abertura tanto para uno como para otro, sino el de descender a la génesis egológica entendiendo de qué modo —en cuanto historia de un *yo persona* permanente— ésta es determinada por ciertas estructuras de la vida social que la precedieron. No puede haber una génesis egológica intemporal que valga, por ejemplo, para el ciudadano de la *polis*, para

³ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, vol. II, parte 3, pp. 267-269.

⁴ René Schérer, *La Phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, p. 213. Trad. Jesús Díaz.

el habitante de la ciudad medieval o para el ciudadano alemán en la época de la República de Weimar.

Los famosos análisis de lo que Husserl llamó, en el § 51 de *Meditaciones Cartesianas*, la *Paarung*⁵, comienzan, precisamente, por la afirmación de que se trata, en un primer nivel, de la constitución de una pareja, a continuación de la constitución de un grupo y, a partir de ahí, de una multiplicidad. Es así que, en el § 56 de *Meditaciones Cartesianas*, Husserl reconoce que la afirmación de mí mismo como mónada primordial para mí y la afirmación, basada en la primera, de otra mónada que es constituida por mí como mónada ajena, constituye la base de una comunidad en la que, por un lado, las restantes mónadas constituidas por mí se encuentran en relación conmigo, pero en la que, por otro, una vez que cada *ego* pertenece a una realidad psico-física realmente separada de las otras, la realidad de la existencia comunitaria de cada uno en el mundo implica una separación espacial, ya que es también de naturaleza espacial la separación entre los organismos respectivos.

En todo caso, tal vez la posición husserliana, más allá de las formulaciones explícitas de este tema en *Meditaciones Cartesianas*, contenga algunas virtualidades que merezcan ser exploradas, sobre todo si atendemos a los numerosos textos sobre la intersubjetividad, publicados a título póstumo, por Iso Kern, en Husserliana. Además, en una lectura más atenta, el ya mencionado § 56 nos muestra que la tesis de Husserl no tiene el carácter lineal que a primera vista parece que se le atribuye. En sus lecciones sobre la fenomenología de la intersubjetividad, Husserl marcará claramente los límites del raciocinio por analogía, tal como vulgarmente es interpretado y tal como la elaboración de *Meditaciones Cartesianas* parece presentarlo. De hecho, Husserl reconoce que no se ve simplemente al otro como otro yo, sino que cada uno se pone a sí mismo y pone al otro como dos yoes. Es decir, el reconocimiento del hecho de que no puedo vivir en mí la experiencia

⁵ Nos preguntamos sobre la legitimidad de traducir por emparejamiento esta palabra complicada, aunque no tenemos una propuesta alternativa que ofrecer. El emparejamiento (así como otras palabras que derivan de la misma raíz, tal como, por ejemplo, pareja) parece referirse, antes de nada, a una ordenación por pares y no transmite la noción de fusión que la *Paarung* alemana contiene. No es por casualidad que esta palabra alemana también se puede referir a la relación sexual, una vez que *Paar* puede significar, igualmente, el matrimonio.

que es hecha por otro, pero sí que apenas puedo describir la experiencia de otro en términos análogos a los que utilizo para describir lo que me ocurre a mí, marca los límites de cualquier semejanza entre el proceso de constitución de un objeto y el de constitución de otro yo. Yendo un poco más lejos, pero sin traicionar el espíritu de los análisis husserlianos, se podría incluso decir que la experiencia de otro es un momento fundamental de la experiencia que hago de mí mismo, pues la posibilidad de una completa visibilidad del cuerpo del otro viene a completar mi falta de visibilidad de mi propio cuerpo, y tal posibilidad nos coloca a ambos en un espacio compartido de visibilidad que constituye nuestro mundo común. Cuando nos disponemos apresuradamente a afirmar sus límites, los análisis husserlianos nos muestran sus recursos como casi inagotables, pero, incluso con esto que acabamos de decir, no desaparecen todas las reservas que podríamos poner a la filosofía husserliana de la intersubjetividad tal como ésta se presenta en *Meditaciones Cartesianas*. Para no extendernos excesivamente nos limitamos a mencionar otra dimensión de nuestro cuestionamiento, a la cual volveremos más adelante; tanto es así que Husserl presintió su importancia en los textos, que permanecieron inéditos, sobre la "síntesis pasiva". En relación al problema de la teoría de la *Paarung*, independientemente de sus méritos y deméritos para explicar aquello que Husserl pretendió explicar con ella, nos parece evidente que Husserl, en *Meditaciones Cartesianas*, toma como punto de partida al sujeto adulto, capaz de percibir los límites de su cuerpo, de distinguirlo con mayor o menor claridad de los cuerpos no humanos y, obviamente, de otros adultos de la especie humana. Con todo, la relación intersubjetiva comienza, como mínimo, desde el primer momento del nacimiento (la hipótesis, no absurda, de que tenga su inicio en la vida intrauterina, no es relevante para lo que vamos a decir). Ahora bien, el recién nacido no conoce con claridad los límites de su cuerpo y el aprendizaje que realiza, tal como Freud mostró, tiene que ver, más que nada, con la separación entre una fuente de placer que puede buscarse permanentemente —para el recién nacido ésta es su propio cuerpo— y otra fuente, que es, en primer lugar, el seno materno —primera manifestación de un cuerpo extraño— y que se substrahe de esa presencia constante. Para el recién nacido,

el sentido trascendente de ser que posee la figura de la madre, al igual que la de todo lo que lo envuelve, no puede, provenir únicamente de una actividad de la conciencia. Tal aprendizaje no exige de síntesis aperceptivas, sino, para hablar como Husserl, de asociaciones reproductivas y anticipatorias. Por otra parte, cuando Husserl anota en *Meditaciones Cartesianas* que la separación espacial entre mi cuerpo y cualquier otro cuerpo significa, en primer lugar, que ningún lazo real guía desde las vivencias de un *ego* a las vivencias de otro, es para, a continuación, admitir la existencia de una penetración irreal de una esfera de pertenencia en otra esfera de pertenencia, sin que tal "irrealidad" se refiera al mundo del sueño o de la fantasía.

Esta cuestión es más importante para el tema de nuestra comunicación de lo que a primera vista puede parecer. Esta conciencia impura del recién nacido y del niño, incapaz todavía de una actividad sintética de nivel superior, está repleta de contenidos no logicalizados y, en parte, no enteramente logicalizables; muchos de esos contenidos se mantendrán siempre indiferentes al tiempo y al espacio y, aunque interfiriendo en las síntesis cognitivas de nivel superior, no serán siquiera determinados a partir del concepto de *Habitualität*. Como ya sabemos, para Husserl, tal concepto se prestaba para expresar una especie de freno de la actividad constituyente, un sedimento de construcciones históricamente realizadas, de anteriores actividades de donación de sentido (un tema que fue desarrollado brillantemente en *El origen de la geometría*). Ahora bien, lo que existe para nosotros como verdaderamente importante en el reconocimiento de la existencia de contenidos no logicalizados es el hecho de que estos remiten a un estadio de la vida pre-social (siendo, en el fondo, de poca importancia saber si, desde el punto de vista filogenético, se le deberá atribuir a esta vida alguna realidad, ya sea bajo la forma de "horda primitiva" de la que hablaba Freud o ya sea bajo otra forma cualquiera) y de que su logicalización sea, simultáneamente, su entrada en un dominio en el que los significados se encuentran socialmente constituidos y sancionados. Así, por ejemplo, la madre para un niño de sexo masculino, nunca será reconocida como "alter-ego", ni siquiera según un esquema simple de emparejamiento, pero sí como alguien con el que rige la prohibición de incesto; lo mismo sucederá con la figura paterna

y con la ambivalencia esencial que siempre le estará asociada. Es aquella subjetividad salvaje, instintiva y no logicalizable —a la que Freud llamaba, en sus escritos de metapsicología, “la bola protoplásmica”— la que la socialización nunca integrará totalmente en la vida cultural del adulto.

II

Abandonaremos, por tanto, el propósito de encontrar en la filosofía husserliana de la intersubjetividad una propuesta enteramente consistente de filosofía política y de filosofía cultural, incluso si, como dijimos, en ella podamos encontrar algunos recursos. Todavía pensamos que, en este sentido, tendremos más éxito del lado de la filosofía del mundo vital. Juzgamos que el olvido de las contribuciones fundamentales de Husserl en este dominio imposibilitó que otros autores, que en una u otra fase de su recorrido filosófico se consideraron de la fenomenología, no sólo pudiesen constituir una filosofía política y una filosofía cultural consistentes, sino que, también, perdiéndose en una deriva “existencial”, no consiguiesen evitar comprometerse con el apoyo, más o menos explícito, de regímenes de naturaleza totalitaria. Es lo que intentaremos demostrar a continuación.

Para hacerlo, en esta parte de nuestro ensayo, procederemos a establecer un paralelo entre dos reflexiones de carácter político-filosófico, llevadas a cabo simultáneamente, pero sin diálogo recíproco, por Husserl y Martin Heidegger. Curiosamente, los textos que las documentan y de los que nos serviremos, permanecieron inéditos en la vida de los dos filósofos: a saber, las reflexiones heideggerianas sobre Ernst Jünger, que constituyen ahora el volumen 90 de la *Gesamtausgabe*, y las reflexiones husserlianas que constituyen toda la parte no publicada del libro de la *Crisis*. La lectura comparada de estas páginas resalta, aparte de aquello que será una diferencia obvia en la forma de hacer filosofía, otra diferencia al respecto del modo en el que los dos autores encaraban su relación con la realidad alemana contemporánea: a medida que Heidegger, efectivamente comprometido con el régimen nacional-socialista, por lo menos en una fase determinada, con el régimen nacional-socialista, efectúa análisis en los que podemos fácilmente reconocer e identificar tendencias vivas del pensamiento y de la acción de la Ale-

mania de los años 30 y 40 del siglo pasado, hay veces, expresamente nombradas, en las que el análisis husserliano tiene, a primera vista, un carácter más abstracto. Husserl dirige sus análisis en base a cierta idea intemporal de razón, aunque dotada de la fuerza que le confiere su propia orientación teológica —idea ésta que no ve realizada ni realizable en las circunstancias en las que escribe. Con todo, no deja de extrañar que, aún habiendo vivido personalmente la época de crisis que transcurrió desde la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial hasta la disgregación de la República de Weimar y desde ésta a la ascensión del Tercer Reich, son muy escasas las referencias directas que Husserl da en sus escritos sobre los sucesos políticos y culturales de este periodo conflictivo de la historia de Alemania y Europa.

En lo que respecta a los principales escritos heideggerianos, juzgamos que sólo con una lectura muy superficial se pueden desligar de cualquier intención política y social o, incluso, ser vistos como políticamente neutros. En verdad, casi diríamos lo contrario: sin una comprensión de la visión de la política y de la sociedad que subyace en casi todos los textos de Heidegger, ya se sitúen en el ámbito de la problemática de la analítica existencial, del olvido del ser, de la diferencia ontológica o de temáticas afines, o que se presenten como interpretaciones de autores tan diversos como Aristóteles, Leibniz o Kant, estos textos se arriesgan a permanecer, en buena parte, incomprensibles. Ciertamente lo que decimos de Heidegger también se podría decir de otros autores. La filosofía crítica de Kant, por ejemplo, sería difícilmente inteligible sin el claro propósito de naturaleza ético-política que la anima, expresado, entre otras, en la conocida expresión sobre “el reino de los fines”. Podríamos mencionar también el caso de Hegel en relación al cual muchos de sus estudiosos entendieron que toda su filosofía sería una filosofía de los efectos de la Revolución Francesa. Ahora bien, si el caso heideggeriano parece más complicado que el de Kant o el de Hegel, habiendo desencadenado varias polémicas y siendo, muchas veces, abordado con pasión, esto podría deberse, a nuestro entender, al hecho de no ser evidente que la cuestión del sentido del ser o la del problema de la diferencia ontológica tengan de inmediato una resonancia política o puedan funcionar como so-

porte de determinadas posiciones políticas —pudiendo ser defendidas hasta que no sirven de soporte a ninguna o, por el contrario, pudiendo hacer de soporte, indiferentemente, de posiciones antagónicas—, sino que son el lenguaje en el que estas cuestiones fueron abordadas —esto es lo que volvemos a encontrar cuando Heidegger quiere justificar su denodado empeño político durante los años del nacional-socialismo.

Estos dos análisis, el de Heidegger y el de Husserl, fueron realizados casi simultáneamente con los de Freud, sobre un conjunto idéntico de problemas, en particular en la trigésimo quinta —y última— Lección de las *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis*, al igual que en *El malestar en la cultura* y en *El futuro de una ilusión*. Del conjunto de textos en que nos apoyaremos, son estos los únicos que fueron publicados en vida del citado autor. No sabemos si Husserl o Heidegger los habrán conocido. Husserl tenía algunos libros de Freud en su biblioteca particular pero ninguno de los que acabamos de citar; Heidegger no los menciona pero también es verdad que, a nuestro entender, sus referencias a Freud normalmente no van muy lejos y manifiestan la misma incompreensión radical que caracterizan, de igual modo, algunas otras de sus interpretaciones. Se trata en todo caso, de un diálogo que, lamentablemente, las circunstancias no permitieron que se pudiese efectuar entre tres de los mayores espíritus de la época.

Las reflexiones heideggerianas entorno a la obra de Ernst Jünger deben ser analizadas con precaución. Muy interesantes en diversos aspectos, juzgamos que sería muy precipitado ver en ellas, como a veces se ha intentado hacer, una reserva del autor —no expresada públicamente— de cara a la política y la ideología nacional-socialista. No queremos decir con esto que tal reserva no exista, pues en algunos casos es casi evidente; pero, en primer lugar, quizás sean la Unión Soviética y los Estados Unidos, así como sus respectivos sistemas políticos e ideologías inherentes, los objetivos principales de los análisis heideggerianos. Heidegger diagnosticaba, como sabemos, una misma actitud metafísica en esos dos países, vistos como expresiones diferenciadas, aunque convergentes, de un mismo frenesí de dominación técnica del planeta. Esta actitud frente a la técnica moderna que encontramos en Heidegger —sobrevalorizando, muchas veces ingenuamente, su po-

der y su capacidad para orientar la evolución de la ciencia—, desconectada además de cualquier análisis sociológico concreto (ya que no se dice nada en los interminables análisis heideggerianos sobre la voluntad del poder o sobre las relaciones efectivas del poder en cualquiera de los dos países mencionados), tiene muchas veces un efecto más oscurecedor que clarificador. Así, el comunismo para Heidegger es solamente el lugar metafísico terminal de la Modernidad, del que las democracias de Occidente constituyeron tan sólo el comienzo determinante⁶. Éstas, a veces con otras denominaciones —por ejemplo, liberalismo o régimen parlamentario— constituyeron casi siempre, en los últimos años de la República de Weimar y en los primeros años del nacional-socialismo, el objeto de ataques sistemáticos por parte del pensamiento político conservador en Alemania. Una misma esencia metafísica es denunciada por Heidegger en el liberalismo y en el comunismo, términos que, en sus textos, pierden cualquier referencia histórica precisa y se vuelven inútiles, no sólo para cualquier análisis político concreto sino para la construcción de una filosofía política digna de ese nombre. Es significativo que, en la denuncia del liberalismo y del comunismo, el concepto de democracia (y la práctica política a la que ésta se refiere) desaparece del vocabulario heideggeriano. Que democracia y liberalismo no se identifiquen y que la democracia tuviese que ser conquistada en el interior del régimen liberal —en parte por la fuerza de todos aquellos que se veían excluidos de la participación democrática, en parte por la generalización de los principios del derecho— y que el comunismo en la Unión Soviética, significase la desaparición de la democracia y la eliminación de los organismos que fueron creados con la intención de garantizar su ejercicio sobre una forma nueva y que dieron nombre al propio régimen —los *soviets*—, nada de esto, parece ser verdaderamente importante para Heidegger.

En cuanto a Jünger, fue para Heidegger el discípulo más fiel de Nietzsche. En su opinión, la grandeza de Jünger como escritor y como pensador consistió en el hecho de haber sabido ver de qué modo se manifestó la voluntad del poder en el mundo que salió de la Primera Guerra Mundial: esto es, como dominación planetaria de la técnica moderna y como movilización

⁶ Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 238.

total de la sociedad para responder a los mandatos de esa misma técnica. Es ciertamente muy interesante imaginar de qué tipo serían los comentarios heideggerianos al conjunto de fotografías de Jünger editadas en el libro titulado *Das Gefährliche Augenblick*. Jünger procuró captar el instante en el que, pareciendo dominar un producto de la técnica moderna —ya sea un automóvil de competición, un avión o una máquina industrial—, el hombre se encuentra ante una situación de riesgo: ¿dominará la técnica que creó o estará siendo dominado ya por ella y en peligro de sucumbir a su dominación? —en el caso del piloto de automóviles que efectúa una curva a gran velocidad como en una de las curvas de Jünger, inclinado más de cuarenta y cinco grados y con dos ruedas de su coche levantadas del suelo, ¿quién domina y quién es dominado?; heideggerianamente, diríamos que el piloto muestra su pericia, no como una cualidad propia, sino porque el instrumento técnico que supuestamente domina requiere de él esa pericia. Aquí hay, en nuestra opinión, una clara sobrevalorización de la importancia de la relación con la técnica, despreciándose además, las condiciones sociales de su producción, lo que permitirá colocar en el mismo plano metafísico a las sociedades industriales tecnológicamente desarrolladas de Occidente y a la Unión Soviética de los primeros planes quinquenales.

También sabemos que la referencia a la civilización griega clásica ocupa un lugar relevante en el pensamiento de nuestros tres autores. Por ejemplo, la interpretación heideggeriana de los presocráticos hizo escuela, de tal forma que, en lo que respecta a este asunto, se podría hablar casi de una fase pre-heideggeriana y de una fase post-heideggeriana. Pero raramente aparece en sus páginas cualquier referencia explícita a la *polis* y al régimen democrático tal como fue concebido y realizado en Atenas, en el siglo V a. C. La mayoría de las referencias heideggerianas a las *polis* tienen como resultado el vaciarlas de su significado histórico, de la novedad radical que representaron en relación a todos los regímenes políticos existentes hasta el momento y de su presencia efectiva en el imaginario político y social europeo; la *polis* significó, por primera vez en la historia de la humanidad, la emergencia de una forma de gobierno cuya legitimidad no se basaba en el derecho divino, en los lazos de sangre o en la tradición. Con todo, en *Intro-*

ducción a la metafísica, Heidegger la define simplemente así: "La polis es el lugar histórico, el punto, en el cual, a partir del cual y para el cual, la historia acontece"⁷. En una definición tan genérica como ésta a cualquier régimen político se le podría llamar una polis, eventualmente incluso al Tercer Reich.

En las pocas referencias que se hacen directamente a la política tal como era concebida por los griegos ésta aparece normalmente como actividad de fundación de los Estados. Es uno de los aspectos más destacados de su conocido comentario al Primer Estásimo de la *Antígona* de Sófocles, en *Introducción a la metafísica*. A Heidegger, en su comentario, no se le escapó la profunda relación que unía la política y la filosofía en la Grecia antigua. Tanto una como otra, sin embargo, no son consideradas como el resultado de una decisión de no vivir apenas de acuerdo con la tradición, sino según las normas dadas a sí misma por una razón crítica y clasificadora; política y filosofía son, para Heidegger, dos formas de arrancar al ser su secreto, como resultado de una decisión por el saber que se presenta, a veces, en términos de un tono más propio del ambiente de preparación de una campaña militar. Libertad y autonomía, dos valores fundamentales de la Modernidad, pero que aparecieron, en la historia occidental, en la Grecia del siglo V a.C., son valores ajenos a todo el universo mental heideggeriano. Cualquier alusión de Heidegger, por vaga que sea, a acontecimientos políticos en la antigua Grecia parece tener por efecto transformar los agentes políticos en el político decisionista, tal como fue descrito por Carl Schmitt: aquél cuyas decisiones tienen el poder de crear a partir de la nada y no necesitan de cualquier instancia que las legitime⁸. Y aunque *Der Begriff des politischen* haya sido escrito casi al mismo tiempo que *Ser y tiempo*⁹ y la influencia de una obra sobre la otra haya sido, en tales condiciones, imposible, esto no impide, con todo, que transpire en ambas una actitud idéntica ante el sentido de la existencia.

⁷ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven / London, Yale University Press, 1980, p. 7. Trad. Ralph Manheim.

⁸ Karl Löwith, "The Occasional Decisionism of Carl Schmitt", en *Martin Heidegger. European Nihilism*, New York, Columbia University Press, 1995, p. 145.

⁹ La primera edición de esta obra es de 1927 y la segunda de 1932.

Numerosas páginas inéditas de Husserl, agrupadas hoy bajo la forma de Apéndices al libro de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* o, incluso, las páginas que, del § 28 en adelante, constituyen la continuación de dos artículos publicados en 1936 en la revista *Philosophia*, son una violenta y decidida reacción contra el clima que generó este *pathos* existencial. Desde por lo menos el año 1923, momento en que comenzó a escribir el primero de los cinco ensayos destinados a la revista japonesa *Kaizo*, Husserl, en reacción a las tendencias irracionalistas que amenazaban convertirse en dominantes dentro de la filosofía alemana que se desarrolló después del final de la Gran Guerra, defendía el ideal de un análisis racional de las causas de la crisis de la cultura europea. Tal análisis debería ser capaz no sólo de transformar en proceso de renovación lo que no sería, sin este proceso, sino un simple impulso emocional, sino que también debería ser capaz de combatir el pesimismo resultante de proclamar un proceso de decadencia¹⁰. En el último de los cinco ensayos mencionados — el cual permaneció inédito— Husserl incluso se refiere a la necesidad de una ética social, es decir, de una ciencia normativa universal para la humanidad que vive comunitariamente y se quiere realizar como humanidad verdadera y auténtica —una ciencia que sólo puede ser dirigida por la razón autónoma que se objetiviza en la forma de la filosofía¹¹.

En el mismo sentido, en el § 53 de la *Crisis*, Husserl defiende que el sentido del mundo es un resultado de la vida intencional de la conciencia, demostrable a través del análisis de sus realizaciones y no simplemente algo construido o imaginado por el pensamiento místico. Este radicalismo fenomenológico-trascendental que resulta de la *epojé* que suspendió toda la correlación entre un sujeto y un objeto pertenecientes a un mundo cultural concreto ya dado, tal como suspendió, igualmente, todas las construcciones conceptuales salidas de lo que Husserl llama “el taller de los filósofos”¹²—, tiene como efecto el rechazo, por principio, de la existencia de un suelo, de una base, de evidencias que no haya recibido, en un primer momento, su

¹⁰ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, Hua XXVII, The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 3ss.

¹¹ *Ibidem*, pp. 67s.

¹² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 185.

legitimidad desde la filosofía. El filósofo no tendrá así otra base sino aquella que se haya construido por la libre actividad del pensamiento, comprometido con el proyecto de descubrimiento total del sentido de la actividad humana.

La filosofía husserliana del mundo de la vida se relaciona estrechamente con la búsqueda de este suelo de evidencias. Las evidencias que lo caracterizan —su carácter intuitivo primario, que parece remitir para el campo natural-perceptivo— no se confunden con las evidencias de tipo objetivo propias de lo que Husserl llama las subestructuras (*Substruktionen*) lógico-teóricas ejercidas sobre el mundo de la percepción inmediata, las cuales, por definición, no pueden ser objeto de la intuición. Tales subestructuras, que se cimentan en las fuentes ocultas de aquello que se experimenta como siendo, dice Husserl, “lo mismo”, o de acuerdo con una forma cualquiera de visualización, tienen como resultado inducciones que sólo pueden tener un contenido efectivo de verdad por referencia a aquellas formas primeras de experiencia¹³. Ahora bien, las teorías del Estado, las construcciones jurídicas, los sistemas políticos concretos (sin hablar del dominio en el que se efectuó la competición entre los partidos y se renuevan las instancias del poder), deben ser consideradas como otras tantas subestructuras de índole cultural operadas en el mundo de la vida. Ciertamente estas últimas subestructuras no afectarán a su tipología esencial invariable¹⁴ del mismo modo que las restantes, que tienen origen o bien en el pensamiento lógico-matemático o bien en las ciencias matemáticas de la Naturaleza, ya que la totalidad del ente no se encuentra repartida de la misma forma entre unas y otras; tampoco en las subestructuras jurídicas o políticas —el más general de los temas científicos que Husserl menciona en el § 66 de la *Crisis*: que el universo es un universo de cosas— tiene el mismo significado. Con todo, falta que ninguna teoría de la esencia humana, de los fines y de las obras

¹³ No abordaremos aquí la cuestión de saber si tales subestructuras no se encontrarán siempre ya de tal modo imbricadas en el mundo vital que cualquier percepción de él las incluye también en su propio campo. El mundo vital adquiriría así, un carácter histórico que todo aquello que podamos decir de él le parece rechazar. La cuestión merece ser desarrollada, pero no es aquí el lugar para hacerlo. Sobre este asunto, cfr. Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid. U.N.E.D. 2003, p. 246.

¹⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 229.

de la humanidad¹⁵, se encontrará de modo originario en tales subestructuras. Por el contrario, una teoría es siempre aquello que esas subestructuras suponen ya en sus realizaciones efectivas.

Ahora bien, que aquel *pathos* existencial al que nos referimos, ausente de los escritos husserlianos, sea pura y simplemente una subestructura en el mundo de la vida pero desprovista de cualquier verdad inductiva —ésta no deja ver nada ya que es el mero resultado de su propia proclamación, siendo, por eso, esencial que no se deje ver a sí misma en aquello que es— es lo que para nosotros, transpira de la lectura de las obras de Schmitt o de Martin Heidegger. En ambos, el recurso a una decisión, oculta el hecho de que no haya nada decidido. Una decisión auténtica implica una multiplicidad de actores sociales conscientes y dotados de iniciativa, enfrentados con una situación contingente e inédita. Al contrario, todas las presuntas decisiones de los jefes, de los dirigentes o del partido deberán presentarse como expresión de la voluntad de la raza, tal como en el marxismo soviético se presentaban como resultado del conocimiento del sentido de la historia. La célebre definición de soberano, en la primera edición de la *Politische Theologie* de Carl Schmitt, comprueba lo que acabamos de decir: como se sabe, el soberano no es apenas aquel que decide en un estado de excepción, es también el que decide sobre qué situación es también un estado de excepción¹⁶. El verbo decidir se transforma aquí, sin que veamos para ello cualquier justificación, en verbo intransitivo. Por otra parte, una misma intransitividad, caracterizará la decisión en la "analítica existencial" de *Ser y tiempo*. Nos quedamos apenas con la proclamación de la decisión, de la disposición para ella e de su misma inevitabilidad.

III

Llamaremos de ahora en adelante, "existencial" a una concepción de la política que busca pensar lo que le es propio a partir de categorías y de procedimientos que tienen su lugar en una comprensión de la naturaleza de la

¹⁵ *Ibidem*, p. 460.

¹⁶ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17. Trad. Jean-Louis Schlegel.

existencia individual y de las relaciones intersubjetivas; en otras palabras, que transporta todo lo que se refiere al dominio del *oikos* (la esfera privada) o del *agora* (lo público-privado), para el de la *ekklesia* (o espacio público) y que, por un efecto perverso de retorno, provoca la invasión por este último de los otros dos. Así, para la política existencial todo es político, incluyendo la afirmación que defiende que no todo lo es. Ahora bien, toda esta concepción existencial de la política se construye en la incomprensión de la naturaleza del mundo vital, de la casi imposibilidad en demostrar la existencia de un paso continuo de la evidencia fenomenológica de este último a las substrucciones teóricas que en él buscan su legitimidad; toda la concepción existencial de la política está acompañada por una estrategia consciente y deliberada para esconder el relativismo radical que le es propio, al exhibirse bajo la forma de un regreso a lo fundamental. Más precisamente —y éste es el punto central de nuestra argumentación—, una concepción existencial de la política tiene que presentar como constituyendo una “revelación” definitiva del sentido del mundo, aquello que para ella, es el modo particular de abrirse al mundo y de ocultar el hecho esencial de que ese modo particular de apertura se hace sobre el telón de fondo de otra —ésta sí permanente— apertura, que constituye el modo de ser específico del *homo sapiens* y que ninguna substrucción podrá cerrar definitivamente. Este documento vuelve cualquier forma de política existencial en una adversaria decidida de la democracia, así como todo pensamiento democrático sólo podrá ser un adversario decidido de la política existencial bajo cualquiera de sus formas. Detengámonos en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*:

Si el *Dasein* apenas se vuelve efectivamente “auténtico” en la existencia, entonces, su “facticidad” se constituye justamente en el proyectarse decidido en un poder-ser que fue objeto de elección. Lo auténticamente “de facto” acontecido, aunque es, entonces, la posibilidad existencial en la cual se determina la fortuna individual, el destino colectivo y la historia mundial. Porque la existencia, en cada caso, es apenas lanzada en cuanto fáctica, la Historia abrirá la fuerza silenciosa de lo posible tanto más penetrantemente cuanto más simple y concreto se comprende y “apenas” se presenta lo ya-sido-en-el-mundo a partir de

su posibilidad.¹⁷

Este pasaje, al cual se podrían añadir muchos otros en el mismo sentido, corresponde al que, desde el punto de vista de una teoría del origen del Estado, encontramos en la obra de Carl Schmitt. Desvalorizando, tal como Heidegger, la existencia de las múltiples y variadas asociaciones y empresas en las que se encuentra envuelto cualquier ser humano concreto —es decir, todo aquel dominio al que Hegel llamó sociedad civil—, politizando lo social y privándolo de su autonomía, Schmitt defiende que la decisión de un pueblo de organizarse como Estado es, al mismo tiempo, una decisión sobre su voluntad de existir en cuanto tal; en ella se juega la radical diferencia entre el ser y el no-ser. Con todo, aquella desvalorización no significa una opción por el formalismo, en el sentido en que este término puede ser aplicado a ciertas teorías jurídicas formadas por el neo-kantismo, de la que Hans Kelsen constituye un ejemplo. La “decisión”, en el sentido de Schmitt, debería evitar, aquí, cualquier tipo de formalismo que, en la perspectiva del autor, se reduce siempre a una mera constatación del valor jurídico de los intereses, tal como ese valor es reconocido por la conciencia jurídica de los ciudadanos; lo contrario del decisionismo, por consiguiente¹⁸.

Es, de algún modo, tentador interpretar esta decisión, tal como Schmitt la describe, a partir de lo que Freud dice acerca de la pulsación de la muerte, en el sentido de que un acceso de rabia destructiva (traducida en la distinción entre amigo y enemigo que constituye para Schmitt, como se sabe, la esencia del “político”) está, al mismo tiempo, acompañado del placer nar-

¹⁷ *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 394.

¹⁸ En la misma época, dos representantes de la fenomenología jurídica, Adolph Reinach (fallecido en 1917, en la Primera Guerra Mundial) y Gerhard Husserl, intentaban también, aunque con intenciones diferentes, sobrepasar el formalismo de la teoría pura del derecho de Kelsen. Sirviéndose de la noción husserliana de intuición categorial, los dos autores intentaban una fundamentación rigurosa de los conceptos jurídicos en el acceso a la “cosa misma” a la que tales conceptos se referían. Así, por ejemplo, una noción como la de “contrato” recibiría su valor *a priori*, no de una generalización de las reglas comunes a todos los contratos efectivamente realizados, ni de una prescripción de carácter normativo sobre las reglas a establecer en cada contrato particular, pero sí del conocimiento directo de la esencia del contrato. Acerca de este asunto, cfr. Giuliana Stella, *I Giuristi di Husserl*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1990, pp. 26s. En lo relativo a las diferencias entre Reinach y Gerhard Husserl en cuanto al papel respectivo de la intuición y de la abstracción a partir de la experiencia, cfr. *ibidem*, pp. 34ss. Sobre la importancia de la fenomenología jurídica para la constitución de una posible filosofía política de aspecto fenomenológico de la que todavía volveremos a hablar más adelante.

cisista más intenso¹⁹. Ahora bien, si por un lado podemos admitir que el objeto investido por la rabia destructiva puede ser históricamente variable — asumiendo, además, según los casos, la forma de enemigo interno o de enemigo externo o de los dos simultáneamente—, la simple posibilidad de su desencadenamiento es algo que nos deberá preocupar. En el caso de la Alemania de Weimar siempre podríamos recurrir a factores propiciatorios, como la inflación, el desempleo, el resentimiento dejado por las pérdidas territoriales como consecuencia del Tratado de Versalles, y a muchos otros del mismo tipo. Pero, lo más importante, es saber las razones por las cuales la democracia no fue, para millones de alemanes, una solución para estos graves problemas. En otras palabras, ¿qué es lo que en los procesos de legitimación de la democracia, en cuanto forma particular de ejercicio de poder, no parecía dar cabida a las profundas insatisfacciones que se manifestaban como consecuencia de los factores que mencionamos anteriormente?

Husserl, en sus análisis del comportamiento irracional y de las tendencias irracionales de la filosofía de su tiempo, despreció la dimensión hacia la cual apuntan nuestros análisis y que está tan bien evidenciada en los escritos de Freud. Este último nota la satisfacción que un plebeyo de la época del Imperio Romano, atormentado por las deudas y amenazado con el servicio militar, sentía al considerarse una parte del poder de Roma sobre los pueblos conquistados. El placer narcisista, resultante del proceso de identificación con las clases superiores del Imperio, compensaba sus frustraciones de ser un simple plebeyo²⁰. La libido, tanto individual como colectiva, sigue el camino de las necesidades narcisistas y se conecta a los objetos que aseguran la satisfacción de esas necesidades²¹; en tiempos de crisis, sobre todo, cualquier programa de renovación deberá saber reconocerlo. Ahora bien, como consecuencia de aquel desprecio, Husserl, ante la crisis filosófica de su época, parece ofrecer tan sólo una propuesta de reactivación del *telos* problemático del filosofar y de la humanidad europea en él fundada.

Si la posición de Heidegger, tanto como la de Schmitt, nos parece a ve-

¹⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971, p. 77.

²⁰ Sigmund Freud, *O Futuro de uma Ilusão. Obras Psicológicas Completas*, vol. XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 23.

²¹ *Ibidem*, p. 32.

ces la de una decisión en busca de su propio contenido, tal contenido, sin embargo, no tardará en ser dado. Con todo, no son la filosofía o la teoría política "existencial" las que lo proporcionan; es decir, la instancia que genera una filosofía o una política de la decisión —la herida narcisista, incluso aunque sólo se trate del "narcisismo de las pequeñas diferencias", del que hablaba Freud en *El malestar de la cultura*— se revela incapaz de, al mismo tiempo, generar el motivo de la decisión. Las variadas referencias de Heidegger a la teoría aristotélica de la *phronesis* no consiguen esconder este hecho²². El pensamiento ético y político de Aristóteles se bañaba en la experiencia política y social de la *polis*; Pericles no es el político de una situación de excepción, sino el modelo de *phronimos*; sus decisiones no tienen nada de excepcional y lo que parece espantar más a Aristóteles es el hecho de que no hayan sido tomadas por nadie más; la decisión correcta en el momento correcto para actuar —el *kairos*— está al alcance de cualquier hombre, dado que no implica una ciencia particular, siempre que el hombre no se deje arrastrar por sus pasiones. En el contraste implacable que realiza Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, entre Pericles y Alcibíades, verificamos fácilmente que el segundo no es menos inteligente que el primero, ni la situación que tenía que enfrentar era sustancialmente más difícil; por el contrario, esta situación se volvió más difícil como resultado de las decisiones de Alcibíades.

También sería interesante entender las razones por las cuales actitudes como las que reconocemos en Schmitt y Heidegger normalmente se transforman, al menos durante algún tiempo, como fue el caso de nuestros dos autores, en un apoyo decidido a programas y regímenes políticos de extrema derecha. Quizá, algunas de esas razones no son difíciles de descubrir. En primer lugar, está el hecho de ser el "pueblo", muchas veces, no sólo una totalidad indiferenciada, abstraída de cualquier contexto socio-histórico efectivo, sino también una expresión de contenidos raciales evidentes; en segundo lugar, está el hecho de ser ese "pueblo" apenas una especie de caja de resonancia de las voces de los jefes o guías, los únicos dotados de un

²² Sobre la importancia de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, para la comprensión del pensamiento político de Heidegger, cfr. Michael E. Zimmerman, *The Eclipse of the Self*, London / Ohio, Ohio University Press, 1986, pp. 175ss.

conocimiento sobre la naturaleza o esencia de un pueblo y sobre el destino que está llamado a realizar. En nuestra opinión, está referencia a la raza no es un fenómeno accidental; tampoco es necesario que venga acompañada de declaraciones de apoyo expreso a políticas raciales efectivas, como fue el caso del exterminio de los judíos durante el Tercer Reich. En lo que se refiere a Heidegger, al menos, no conocemos declaraciones explícitas en este sentido. La interpretación del término "raza" en términos exclusivamente biológicos es incluso, rechazada fehacientemente por Heidegger en sus textos sobre Jünger y condenada por ser otra manifestación del subjetivismo moderno (puesta además al mismo nivel de la *Sinngebung* husserliana, lo que no deja de revestirse de alguna comicidad). Esto no es, sin embargo, lo esencial. Raza tiene una triple acepción: es simultáneamente la referencia a un origen (en enraizamiento en un suelo), a una continuidad a lo largo de la historia y a la peculiaridad de un carácter²³. En este sentido, la referencia a la raza desempeña en el pensamiento de Heidegger (así como el de muchos otros en la misma época) un papel dispensable dado que sólo la raza —o lo que con más frecuencia aparece nombrado en su lugar desde el punto de vista léxico pero no desde el punto de vista semántico— puede venir a ocupar el vacío dejado por otras formas de legitimación del poder.

Una vez más, nos parece que la teoría husserliana del mundo de la vida impide desvío hacia la raza o hacia el pueblo como entidad supra-histórica, o, todavía más, hacia el partido único como encarnación del conjunto de los intereses de la sociedad. La teoría del mundo de la vida no niega, obviamente, la realidad de la raza, del pueblo o del partido, pero impide que los pensemos como entidades sustancializadas que ningún conflicto o dimensión escindiría (la sustancialización de estas entidades produce fatalmente una teoría del enemigo, siempre visto como una amenaza del exterior o como traidor en el interior).

Siendo el mundo de la vida, como ya explicamos, el mundo que subyace al mundo "objetivo" del que parte la ciencia con sus subestructuras, la relación que establecemos con él está necesariamente sujeta a una radical in-

²³ Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, P.U.F., 1990, p. 126.

determinación²⁴; la verdad inductiva de estas subestructuras no tiene el carácter de consecuencias retiradas —*more geometrico*— de principios, pero sí de respuestas contingentes y falibles a preguntas que siempre deberán ser retomadas; más aún, en este retomar constante de las mismas preguntas no se trata de aquello a lo que Freud llamaba la “compulsión de repetición”, extendida ahora a nivel de categoría explicativa de la relación histórica de la realidad con su pasado, sino justamente de lo contrario: de contrariar en la medida que sea humanamente posible el privilegio de esa compulsión, inventando constantemente nuevas respuestas. Ahora el sistema político en que el reconocimiento de la indeterminación, favoreciendo la posibilidad de nuevas respuestas, ocupa el lugar dejado vacío por legitimaciones de orden sustancial se llama, desde la antigua Grecia, democracia.

Muchas veces únicamente encontramos una expresión más clara de la *Grundstimmung* política que se expresa en las obras —sin duda de otra consistencia jurídica o filosófica— de Carl Schmitt o Martin Heidegger, en personalidades de segundo nivel desde el punto de vista intelectual o filosófico. Así, por ejemplo, en una obra del nacional-socialista Ernst Krieck, podemos leer lo siguiente:

Se destaca [...] la sangre contra la razón formal la raza contra el esfuerzo, la raza contra el esfuerzo nacional finalizado, el honor contra el lucro, la vinculación contra la “libertad” del llamado albedrío, la totalidad orgánica contra la disolución individualista, el espíritu guerrero contra la seguridad burguesa, la política contra el primado de la economía, el Estado contra la sociedad, el pueblo contra el hombre singular y la masa.²⁵

Lo que en Krieck es designado como razón formal se podría llamar también, con mayor propiedad, razón democrática; pero para que esta razón democrática se pueda exponer así a la crítica de las teorías de tipo totalitario deberá haber renunciado a interrogarse sobre los procesos de su auto-legitimización o haberlos reducido a la afirmación de la supremacía de la

²⁴ Sobre el sentido que damos aquí a la noción de indeterminación cfr. Claude Lefort, “Hannah Arendt et la question du politique”, en *Essais sur le Politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 71.

²⁵ Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig, Armanen, 1933, p. 68.

voluntad mayoritaria expresada en el sufragio universal, cuando no, apenas, a la mera representación parlamentaria. También Carl Schmitt, con una franqueza que no encontramos en ningún escrito heideggeriano, proporciona algunas pistas interesantes para la comprensión de la naturaleza de su pensamiento anti-democrático; como, por ejemplo, cuando discute en su *Politische Theologie*, de 1992, la filiación de las ideas jurídicas de Kelsen en el movimiento neo-kantiano. Una teoría del conocimiento de tipo neo-kantiano —defiende Schmitt— supone una concepción del mundo que apenas puede conducir a un pensamiento político democrático. Apoyada en el estudio de las ciencias de la naturaleza y conducido a una identidad entre legalidad natural y legalidad normativa, tal posición gnoseológica se funda en un rechazo del albedrío y del estado de excepción, cuya idea intenta erradicar del dominio del espíritu humano²⁶.

Un análisis del § 27 de *Ser y tiempo*, dedicado a una interpretación ontológico-existencial de lo que Heidegger denomina "das Man", nos ayudará a comprender mejor lo que acabamos de decir. José Gaos, en su traducción al castellano de *Ser y tiempo*, tradujo, como es sabido, este término por "la gente". El término puede tener dos significados que no coinciden enteramente, según la inicial sea escrita con mayúscula o con minúscula. El primer caso, al que hace referencia el título del § 27, se refiere a la estructura del conjunto de vida inauténtica, al anonimato que roba al *Dasein* su poder-ser más propio; el segundo caso, se refiere al modo de realización factual de ese mismo anonimato, es decir, a aquello que, en cada caso, se dice, se siente, o se piensa, sobre cualquier asunto, ya sea él importante o ya sea insignificante (desde el punto de vista gramatical, la más exacta equivalencia con el portugués, y probablemente también con el castellano, es el pronombre personal reflexivo "se"). Lo que casi salta a la vista en todo este párrafo 27, es la relativa pobreza en contenido descriptivo, sobre todo cuando se trata del análisis de la caída del *Dasein* en la famosa *Durchschnittlichkeit*, un término que quizás se pueda traducir por la expresión "cotidianidad media".

Es más, ya el hecho de que la autenticidad del "das Man" se articule se-

²⁶ Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 50.

gún tres dimensiones —el distanciamiento, la cotidianidad media y la nivelación—automáticamente suscita grandes sospechas en cuanto al valor de estos análisis, los cuales todavía se tienen por aplicación del método fenomenológico. En los años veinte y treinta del siglo pasado, Heidegger tenía una especial preferencia por la triplicidad —triplicidad que, a veces, no parece constituir más que un esquema arbitrario impuesto a la comprensión de problemáticas diversas. En *Ser y tiempo*, son también tres los existenciales, como ya sabemos, al igual que serán tres las modalidades del acto de fundar, de acuerdo con *Von Wesen des Grundes*. Y *Von Wesen der Wahrheit*, en su análisis de la libertad como esencia de la verdad, se desdobra en una red conceptual que se compone de tres momentos fundamentales: la Ec-sistencia, la Insistencia y la Errancia. Y los ejemplos podrían multiplicarse.

Si pasamos a una comparación con los análisis de la cotidianidad en Marx, en Simmel, en Weber o, en un horizonte cultural que nos es más próximo, en Ortega y Gasset, todo lo que Heidegger dice, parece muchas veces débil y trivial —excepto obviamente, en el lenguaje *vornehmlich*, por usar un adjetivo que aparece en el título de un conocido opúsculo de Kant. Pero, como veremos, aquí el lenguaje es inseparable de la propia cosa. Y la “cosa” —es decir, lo que está en causa— es la proclamación de una distinción cualitativa entre dos modos antagónicos de ser —el auténtico y el inauténtico—, a la que no debemos reconocer sólo un carácter directamente social o un carácter directamente político ya que parece fundar todas las posibles distinciones sociales al igual que la posibilidad de todas las opciones políticas. El origen de tal distinción permanecerá para siempre enigmática para cualquier lector de *Ser y tiempo*. Excepto, obviamente, si se quiere pensar, como nosotros mismos tendemos a hacer, que tal distinción no tiene más origen que el de la decisión expresa de proclamarla como real y de orientar toda la existencia en función de esa proclamación²⁷. Por este motivo, no nos parecen satisfactorios los intentos de afiliar la autenticidad de *Ser y Tiempo* en la *euzein* —la “buena vida”— de la Ética a Nicómaco, donde

²⁷ No queremos con esto decir que sea imposible encontrarle raíces histórico-filosóficas. Una cierta lectura de Kierkegaard o de Nietzsche (sobre todo del segundo) podrá explicar la posición heideggeriana.

el elemento de la decisión nos parece encontrarse ausente²⁸.

Por eso, nos parece haber sido arbitrario, por parte de Heidegger, el paso de la categoría de la autenticidad, del nivel de la descripción de la relación entre el *Dasein* y su poder-ser, al nivel de categoría social-histórica. Un pueblo, según Heidegger, asumirá su poder-ser con el mismo carácter y resolución que un individuo; tiene que hacerlo en la más extrema singularización —como la Alemania hitleriana al abandonar la Sociedad de Naciones—, y enfrentando la “dureza del destino” —es decir, el aislamiento internacional y la guerra—, del mismo modo que cada *Dasein* está dispuesto a su ser-para-la-muerte. Hace algunos años era frecuente, entre los intérpretes del pensamiento heideggeriano, clasificar de superficial o de apresurada el intento de realizar aproximaciones como la que acabamos de hacer. Fue acusado de estos vicios — injustamente, para nosotros— un libro muy apreciable de Karl Löwith titulado *Heidegger. Denker im dürftiger Zeit*. Pensamos que un análisis riguroso del pensamiento conservador en los últimos años de la República de Weimar no dejará margen para grandes dudas en cuanto a lo pertinente de estas aproximaciones. Hay, sobre todo, que estar atento al lenguaje en que se expresa tal pensamiento. De este modo, un texto no dejará de tener contenido racial únicamente porque no se refiere a los judíos. Basta con que en él aparezca, por ejemplo, la palabra comerciante (*Kaufmann*) para que todos los que lo leyesen en aquellos años supiesen de quien, efectivamente, estaba hablando el autor. En los años treinta del siglo pasado aquel que escuchaba a Heidegger en sus lecciones, denunciando la manera de pensar *kaufmännlich* (propia de comerciantes) —como en *Introducción a la metafísica—*, sabía con certeza, a quien se estaba refiriendo —y lo mismo se podría decir de la utilización del sustantivo *Wechler* y de qué entendería un alemán que lo escuchase en los años treinta del siglo pasado)²⁹.

Kaufmännlich es, para Heidegger, toda la manera de pensar que ve en

²⁸ Este intento fue llevado a cabo por Michael E. Zimmerman, en *op. cit.*, pp. 176ss, en su análisis del concepto de autenticidad.

²⁹ Es decir, lo racial no es, para Heidegger, una determinación biológica (como lo pensaron los nazis, que, para Heidegger, no sabían pensar), mas sí una determinación espiritual e histórico-cultural. No se trata solamente de apartar los judíos como pueblo (además, un pueblo sin domicilio y, por esto, sin heroísmo, incapaz de pensar a partir de la mitología de la tierra y de la sangre), sino el judío que existe en cada uno de nosotros.

las relaciones entre los hombres, especialmente en la relaciones de poder y en los principios que las legitiman, el efecto del mismo tipo de transparencia que se verifica en las transacciones comerciales. Que, a pesar de todo, haya una falta esencial de transparencia en los principios instituyentes de las relaciones de poder es algo que un pensamiento político democrático no puede ignorar, bajo pena de exponerse a las críticas del pensamiento conservador y anti-democrático. En el siglo XVIII, Rosseau planteaba esta cuestión con toda claridad, preguntando: si los hombres nacen libres e iguales, ¿por qué algunos se dejan gobernar por otros? Kant hacía una pregunta, no del todo idéntica, pero que podemos considerar semejante en función de nuestros propósitos: si el hombre puede desplazarse a cualquier parte de la Tierra, ¿por qué razón existen Estados y fronteras entre los Estados? No hace falta siquiera recurrir al mito freudiano del asesinato del padre —al cual pensamos se debería prestar más atención— para entender que hay aquí un problema. Freud en el fondo, preguntaba por qué una sociedad de hermanos, es decir, de iguales, sólo se puede instituir colocándose bajo la égida de una autoridad, que no emana directamente de ellos, simbólicamente representada por la figura paternal. En último análisis, si rechazamos la tesis de la superioridad de la raza o del conocimiento anticipado del sentido de la historia humana, la respuesta a cuestiones como ésta tendrán siempre, inevitablemente, un carácter tautológico; preferimos la democracia —los que la prefieren, naturalmente, como en nuestro caso— a cualquier otro sistema, precisamente por ser democracia. Pero en el reconocimiento de esta tautología no caemos en un círculo vicioso: la democracia es el único régimen que, en última instancia, reconoce el carácter tautológico de las legitimaciones, del mismo modo que es el único que permite que las formas en que se concreta se puedan poner en entredicho. Es el único sistema que hereda el espíritu que Husserl reconocía en la humanidad griega.

Una nota final en relación a Heidegger. La cuestión, en lo que respecta a este autor, no es, para nosotros, únicamente saber hasta qué punto se habría equivocado en admitir, en 1933, que el régimen nacional-socialista sería el apropiado para resolver los problemas planteados por el desarrollo de la técnica a través del resurgimiento espiritual de Alemania. La primera

cuestión es saber si la caracterización de la técnica como una especie de *primum mobile* de la historia universal es del todo sustentable; de la respuesta a esta cuestión depende la decisión sobre la corrección o incorrección de equiparar a los Estados Unidos a la Unión Soviética. Pero a esta cuestión se vincula inevitablemente otra, ya que, si le concedemos a Heidegger todo lo que dice sobre la técnica, queda todavía por resolver el significado del mencionado resurgimiento espiritual de un pueblo. Incluso las confesiones posteriores de desencanto sobre el rumbo real del régimen — independientemente de todo lo que puedan contener de ingenuas tales afirmaciones— se hacen en términos cuestionables. ¿Nos dirá algo sobre la naturaleza del nacional-socialismo su clasificación como más que nada una forma del “subjetivismo moderno” y, por consiguiente, de la voluntad de poder? ¿Nos será de alguna ayuda la conocida afirmación de que los nacional-socialistas no fueron suficientemente radicales en la crítica a ese subjetivismo? ¿Habrán sido los campos de exterminio y todas las otras manifestaciones del poder totalitario apenas una expresión de esa falta de radicalismo?