



HEIDEGGER Y LA POLÍTICA*

**Víctor Farías, Pablo Oyarzún
y Arturo Fontaine Talavera**

En estas páginas se recoge el diálogo entre Víctor Farías, Pablo Oyarzún y Arturo Fontaine Talavera que tuvo lugar inmediatamente después de la exposición de Víctor Farías “El Maestro y su Sombra: Heidegger en el Recuerdo”, el 15 de diciembre de 1998, en el Centro de Estudios Públicos.

VÍCTOR FARIÁS. Estudió filosofía y germanística en la Universidad Católica de Chile (1957-1961) y en la Universidad de Friburgo (Alemania), donde se doctoró en 1967 con una tesis sobre la Filosofía de Franz Brentano. Desde 1974 es docente e investigador en la Universidad Libre de Berlín. Además del libro *Heidegger y el Nazismo* (París, 1987; Muchnik Editores 1989; FEC, edición corregida y aumentada, 1998), es autor de *Los Manuscritos de Melquíades* (1976); *La Metafísica del Arrabal*; *Las Actas Secretas*, referente a la obra proscrita de J. L. Borges (1994, 1996, Madrid); *Estudios sobre E. Jünger y el Antisemitismo* (1994, 1996); *Los Nazis en Chile* (Seix Baral, 2000). Su última obra es *La Izquierda Chilena 1969-1973*, seis volúmenes (Berlín: CEP [Centro de Estudios Públicos] y Wissenschaftlicher Verlag).

PABLO OYARZÚN. Profesor de filosofía y estética en las Universidades de Chile, Católica de Chile y Católica de Valparaíso. Entre otros libros, es autor de *El Dedo de Diógenes* (Santiago, 1996) y *Anestésica del Ready Made* (Santiago, 1998).

ARTURO FONTAINE T. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. M. Phil. y M. A. en Filosofía, Columbia University. Profesor de la Universidad Católica de Chile. Director del Centro de Estudios Públicos.

* Véase en esta edición, *infra*, la exposición de Víctor Farías: “El Maestro y su Sombra: Heidegger en el Recuerdo”.

Arturo Fontaine Talavera:

Ha sido muy impresionante escuchar a Víctor Farías establecer el nexo entre su historia personal y la forma en que entró en el tema de Heidegger y el nazismo. Lo que me ha tocado en particular es que se trata de la historia de un desencanto. Eso lo ha expresado de una manera muy elocuente.

Ya comentaremos el asunto, pero dejo planteada esa primera reacción.

Me corresponde ahora darle la palabra a Pablo Oyarzún, a quien no voy a presentar con sus variados títulos, porque ustedes ya lo conocen. Sí voy a agregar un dato personal. En Chile todos nos conocemos, pero yo no conocía a Víctor. Si embargo, rápidamente encontramos algunos profesores de filosofía comunes, aparte de nuestro interés en Heidegger, lo que de alguna manera nos ha permitido sostener una conversación como si nos conociéramos de toda la vida. Es lo que pasa cuando se ha compartido algún maestro: saltan miles de cosas en común a pesar de que nunca hubo un conocimiento mutuo previo.

Pero con Pablo sí fuimos compañeros en la Universidad de Chile, nos sentábamos al lado, y siempre recuerdo su capacidad para dibujar, que me producía particular admiración. No tengo otra imagen de Pablo en clase de filosofía, sino haciendo dibujos extraordinarios, y cuando parecía estar absolutamente concentrado en el dibujo, por ejemplo dibujando una oreja con gran detalle, de repente levantaba la mano y hacía una pregunta que descolocaba por completo al profesor. Nunca logré superar mi asombro por esta capacidad de estar concentrado en un dibujo y, de repente, saltar simultáneamente con una pregunta de la cual él mismo se avergonzaba, porque creaba en la sala una situación de perplejidad por el resto de la reunión.

Pablo Oyarzún:

Como seguramente todos o casi todos saben, el libro *Heidegger y el Nazismo*, de Víctor Farías, aparecido por primera vez en edición francesa el año 1987, desató un encendido debate internacional que trascendió los claustros académicos y pobló, no sólo las páginas de publicaciones especializadas, sino los espacios diversos de muchos medios de circulación masiva: los periódicos, las radios, la televisión. El revuelo de aquellos días —fomentado, además, por la víspera del centenario del nacimiento de Heidegger y, desde luego, por el hondo efecto perturbador que las demos-

traciones de Farías provocaron en buena parte de la intelectualidad primumundista (sin contar la desazón que cundió en otras latitudes)— fue cediendo paulatinamente, y ya hace unos años acabó por disiparse, sin que se pudieran avizorar conclusiones definitivas sobre lo debatido y, en muchas ocasiones, sin que se pudiera definir con precisión qué era, exactamente, lo que se debatía. Los cuantiosos pronunciamientos que animaron el debate —a menudo enconado— han terminado por engrosar la literatura sobre Heidegger, que seguramente excede con ventaja a la literatura sobre cualquier otro pensador del presente siglo¹. Atenuado el ardor de esos años, aunque la discusión sobre “Heidegger y el nazismo” no ha perdido su vigencia, el nombre de Heidegger ha retornado al dominio del discurso experto y, bajo la inercia de la academia, sigue suministrando temas escolares de estudio, de análisis e interpretación, en los que no pocas veces se desatiende completamente a la “conexión nazi”.

Como esquilas remotas y minúsculas de ese estallido, hace poco menos de una década —hacia 1989/90—, aparecieron en la prensa nacional algunas intervenciones mías sobre el asunto que hoy nos convoca. Una de ellas —seguramente la única de interés general— fue una conversación que sostuve con Víctor Farías por encargo del desaparecido periódico *La Época*. Otras dos fueron sendos artículos en las revistas *Hoy* y *Reseña*, también solicitados². A propósito del último artículo, en que me refería a la reticencia de Heidegger a siquiera rozar el tema de su relación con el nazismo —excepción hecha de sus forzados descargos en el proceso de desnazificación y de las declaraciones póstumas en la célebre entrevista que concedió a *Der Spiegel*—, y, sobre todo, a su obstinado silencio respecto del holocausto, recibí una muy gentil e inteligente misiva de Humberto Díaz-Casanueva, con la exposición de su punto de vista sobre el particular. Valga esta mención como recuerdo del gran poeta y del gran conocedor de la obra de Heidegger que fue Díaz-Casanueva. Hubo todavía otro lugar, la primera sección de un ensayo, diré más “académico”, sobre Heidegger y el problema de la traducción, sección que también abordaba el *affaire* Farías, si puedo llamarlo así³.

¹ En plan apologético, Farías reseña las discusiones en el prólogo de su nueva edición de *Heidegger y el Nazismo* (Fondo de Cultura Económica, 1998). Entre los nombres que suscribieron las diversas posiciones se cuentan, por ejemplo, los de Lévinas, Lyotard, Derrida, Bourdieu, Vattimo, Rorty, Rockmore, Habermas, Gadamer, Pöggeler.

² Pablo Oyarzún, “Hablemos de Heidegger”, *La Época*, Suplemento de Literatura y Libros N° 106 (1990), pp. 4-6; “Fragor y Silencio”, *Reseña* N° 6 (1990), pp. 30-31, y “Fascismo y Filosofía”, *Hoy* N° 668 (1990), pp. 33-35.

³ Pablo Oyarzún, “Heidegger: Tono y Traducción”, *Seminarios de Filosofía* 2 (anuario) (1989), pp. 81-101 (Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile). Se trataba aquí del problema de la traducción en dos registros, uno preliminar, el otro principal: de modo preliminar —y precisamente a propósito de *Heidegger y el Nazismo*—, como eje que predestina el libro y su situación teórica (y política); en el planteamiento principal, como cuestión desde la cual cabe abordar críticamente el doble tema esencial de lenguaje y lengua en Heidegger.

Todas estas intervenciones incidían en algo que podría llamarse —de acuerdo a usanzas hoy en boga— la *escena filosófico-política* en la cual se inscribe el caso Heidegger. Como haz de señales sobre lo que a la sazón me parecía constituir el meollo de esa “escena”, quisiera reproducir el cuerpo central de uno de esos artículos, que llevaba el título “Fascismo y Filosofía”. El texto es el siguiente.

Una reseña de Heidegger y el Nazismo

Me interesa situar el punto en que se cruzan dos problemas, y desde el cual ellos mismos empiezan a ser, precisamente, tales problemas. 1) Cuando se discute sobre *Heidegger y el Nazismo*, se suele trabajar bajo el supuesto de que sabemos bien qué son el nazismo y el fascismo. Ese supuesto me parece discutible, aun más: peligroso. 2) El libro de Farías es insuficiente, porque no examina lo que es su marco más amplio de incidencia, a saber, los nexos de filosofía y fascismo, y de filosofía y poder.

Semejante carencia tiene que ver, por supuesto, con aquel saber presunto, pero también con un cierto tratamiento de la obra de Heidegger.

Y ya que hablo de discurso directo: toda esta polémica internacional en torno a “Heidegger y el nazismo” (aquello que el título del libro nombra, y que a menudo se confunde con el libro mismo) parece estar marcada por una voluntad de hablar claro, sin rodeos. El encono de la querrela, que lleva dentro motivos muy diversos, y muchos de mezquindad previsible pero no menos desazonadora, tiene hartos que ver con esa voluntad, y quizá con algo más: con el apuro de tener algo que decir sobre la cosa. Lo escandaloso y fragoroso de la pelea es lo que me lleva a aguzar el oído para percibir lo que pasa *sotto voce* en ella, o simplemente sin voz. Todo el debate lleva el sello de ese apremio, que ya por sí mismo debería ser un síntoma y una advertencia. Una advertencia, porque creo preciso evitar el apresuramiento, la simplificación: es preciso demorarse en la meditación y sopesamiento de todas las relaciones que se entrelazan formando apretazones y nudos y huecos, en torno a la relación mayor “filosofía y fascismo”, cuya magnitud se hace inobvia, precisamente, en virtud de *Heidegger y el Nazismo*. Demorarse, pues, sin ceder al apremio de la presunción que se expresa en un “ya lo sabíamos”, o “ahora lo sabemos”, o “bien sabemos lo que esto implica”, o aun “esto nada tiene que ver con el saber”, en cada una de sus modulaciones posibles: demorarse, porque no podemos saber de antemano qué dice y qué silencia el par de enunciados en que se formula esa relación mayor, qué pasa en ellos y —siempre solapadamente— a través de ellos. Y este primer reconocimiento tendría

que convertirse en la condición de todo posible saber acerca de lo que se juega en esa relación.

Farías ha querido probar que el vínculo con el nazismo es constitutivo de la filosofía de Heidegger, y que dicho vínculo consiste en la adhesión esencial a su “fondo genérico”, que sería el principio de la discriminación, fundado en la ciega certeza de la superioridad histórico-espiritual del pueblo alemán y su lengua. Sin embargo, al querer mostrar que la filosofía heideggeriana está indefectiblemente contaminada de nazismo, provoca Farías un doble efecto: por una parte, el nazismo queda localizado filosóficamente en Heidegger; por otro, se segrega a Heidegger de la *philosophia universalis*, y se convierte a la suya, por radicalmente discriminatoria, en una filosofía *sui generis*, precisamente una que se condice —e identifica— con el “fondo genérico” del nazi-fascismo. Sin decidir aún si el fascismo es sólo esto, uno tendría que preguntarse aquí cuáles podrían ser los alcances de lo genérico de este fondo. No puedo entrar aquí a examinar —y sería imprescindible— la índole problemática de la universalidad en filosofía: cómo *toda* universalidad a que pudiésemos apelar desde la gran tradición occidental del saber lleva las huellas de una localidad y una particularidad triunfante, articulada y poderosa —desde siempre opuesta, por ejemplo, a la inarticulación de lo bárbaro—, y que ejerce su autoridad subordinante de un modo que no en última instancia es discriminatorio. En todo caso, aquella pregunta no queda meditada en el trabajo de Farías, ni tampoco esta posible retahíla: ¿cuál es el género *sui generis* del nazismo, del fascismo? ¿El género de la discriminación, que no incluye, sino que excluye? ¿Y qué podría ser ese género? ¿No tendríamos que inquirir hasta qué punto puede pensarse todavía esto con arreglo a una lógica tradicional de los géneros?

Cuando Farías proclama aquello que se opondría irreductiblemente al principio discriminatorio del fascismo, al exclusivismo y exclusionismo de la diferencia, apela a los tópicos del universalismo, entre ellos la democracia y los derechos humanos. Pero me temo que estas invocaciones no pasen de ser retóricas, mientras no hayamos averiguado sin reservas en qué medida muchas de las lógicas —y las prácticas— que implicamos bajo tales conceptos no están subrepticamente afectadas por aquello que en su nombre queremos y debemos combatir.

Decía atrás que no podemos saber de antemano qué pasa con la relación de “fascismo y filosofía”. ¿Sabemos qué es el fascismo? Sin duda que presumimos saberlo, en tanto que a la vez tenemos de él una experiencia —desnuda experiencia— muda y dolorosa. ¿Qué saber es ese que

suponemos poseer? ¿Político, económico, sociológico, psicológico, histórico, ético? En todo caso permanecemos huérfanos de una reflexión filosófica sobre el fascismo, una que encarase incondicionalmente el horror de esa cosa y pudiera incondicionadamente hacerse cargo de la mudez y desnudez de esa experiencia. Y estoy persuadido de que una reflexión de esta naturaleza podría no sólo aproximarnos a una interpretación más eficaz del fascismo, sino encaminar una transformación de la relación del pensamiento con el poder, que es el problema que me parece estar en el núcleo de esta embrollada e inesquivable historia. Ello, porque no creo que la relación de fascismo y filosofía sea accidental, imputable sin más a una falla humana o a una perversión del espíritu que pudiere ser puesta en cuarentena.

El fascismo, inmediatamente considerado —esto es, en la inmediatez de su experiencia— es lisa y llanamente un hecho; en eso estriba su fuerza primordial: en ser la fuerza del hecho y el hecho de la fuerza. Es, hasta donde podemos ver, el único rostro total —y horrendo— de la facticidad como tal: el punto vertiginoso en que la historia misma se evidencia como cuestión de hecho. Ésa es, también, su primaria verdad, que nos impone mirar al fascismo como forma de la verdad, contra lo cual, más que contra ninguna otra cosa, se resiste nuestro pensamiento. De ahí que lo neguemos, que históricamente lo consideremos —lo queramos— como un paréntesis, que neguemos por lo pronto su verdad histórica, la que desearíamos ver rebajada a la indomitable e inexplicable contingencia —la inverosimilitud— de lo factual. Siempre negamos el fascismo, lo asociamos a la mentira, lo irracional o lo monstruoso, o sea, lo concebimos como forma de la no-verdad, como la inasible forma (informe) de lo No; pero esta atribución del fascismo a lo informe podría sugerirnos ya que lo que en verdad nos aterra y horroriza es la relación esencialmente furtiva —y formal— que hay entre verdad y fuerza y violencia y terror: una relación que tal vez tenga que ver con el poder de la verdad, y con la verdad del poder. ¿Qué pasaría si el fascismo —no sólo el fascismo histórico, sino el fascismo hecho historia, que nos habita, que sigue habitándonos— fuese aquella Condición en que verdad y poder han devenido forma, mera forma? Porque el fascismo, que bien puede acumular emblema sobre emblema de poder, en verdad desnuda al poder de todas sus investiduras, y sabe que sólo su actualización violenta puede garantizar su persistencia, y así lo hace más intocable que nunca. Desnudado, el poder se revela surgido y fundado en una ausencia: se revela la ausencia como poder, ¿como la forma de todo poder históricamente acaecido?

Sobre la base de entender que el fascismo marca el estadio histórico en que la verdad y el poder han alcanzado fácticamente su condición de forma, creo, se haría posible una confrontación fructífera con la cuestión que él entraña para el pensamiento, una en la cual fuésemos aptos, ante todo, para avizorar lo descomunal de su presencia embozada.

El libro de Farías, y el efecto que él concentra como debate, desvían la vista de este hecho. Porque no lo piensa, su libro está construido, más acá de sus hallazgos y lagunas particulares, sobre una insuficiencia fundamental. Y porque el libro descansa sobre esta insuficiencia, sólo puede ofrecer una visión unilateral de la filosofía de Heidegger. No que sea unilateral, como quisieran los apólogos, porque no se asumen otros aspectos (los más “nobles”) del pensamiento de Heidegger, sino porque no ha reflexionado en toda su envergadura la relación que ha propuesto, y porque esa falta es la condición de posibilidad de lo que ha pensado y de lo que se ha propuesto. Con ello tiene que ver el que Farías rechace toda posibilidad de encuentro con el pensamiento heideggeriano, de crítica interna, transformadora. Asumido ése —en el fondo— como pleno mal, ya no queda el entablar una discusión filosófica con él, sino disparar la retórica del exorcismo.

Esa discusión, sin embargo, es imperativa, en la medida en que Heidegger es, en la filosofía contemporánea, un lugar absolutamente privilegiado para el planteamiento y la transformación del vínculo entre pensamiento y poder, donde la relación de filosofía y fascismo —que cruza su obra como experiencia problemática— cobra toda su dimensión.

Consideraciones complementarias

Hay dos cosas que, tras la lectura de este texto, me gustaría apuntar:

Una es que el modo en que se propone aquí el problema de fascismo y filosofía me parece —en lo fundamental— correcto todavía, pero me temo que es muy susceptible de ser mal entendido. Mal entendido, digo, como si de lo que se tratara fuese de “salvar” a Heidegger por la vía de sugerir que las relaciones de la filosofía con el fascismo no están lo suficientemente claras como para lanzar la primera piedra. Desde luego que no era ésa mi intención; ya en la referida conversación le señalaba a Farías que lo que yo entendía como el rendimiento fundamental de su libro era “mostrar la necesidad de exponer ilimitadamente a Heidegger a su relación con el nazismo y el fascismo”, pero que también era preciso, y preciso hoy, interrogar a la filosofía a propósito de esa relación, en el contexto de los complejos vínculos que mantiene ésta, como proyecto,

como discurso y como institución, con el poder y los poderes. En todo caso, habría que cuidar celosamente que semejante interrogación —cuya necesidad me sigue pareciendo imperiosa— no induzca el colapso de la función crítica de la filosofía insinuando que su propio proyecto está afectado, de manera inconsciente, si se quiere, por oscuros lazos con las formas más tenebrosas del poder. Observando los peligros manifiestos que plantea lo que se podría llamar el rebrote fascista actual, cuyos efectos, no ya sólo de discurso, sino de ceguera y crispación odiosa, hemos visto acusarse otra vez de manera tan brutal en nuestro propio entorno, durante el último mes y medio⁴, no veo cómo uno no deba defender a toda costa un *minimum* de racionalidad, exigir una vigilancia crítica tanto más agudizada sobre las complicaciones y complicidades de la “tarea del pensar” con la trama densa y tenaz de los hechos, en todas las formas (institucionales, políticas, biográficas) que aquéllas puedan asumir.

La segunda cosa, también en resguardo de un tal *minimum*, pero esta vez con respecto al caso Heidegger, es que creo que un juicio, digamos, “mesurado” lleva indefectiblemente a reconocer en su filosofía ciertas condiciones que facilitaron la adhesión al nazismo. La premisa más general para tales condiciones es la idea de un acceso inmediato (no categorial) a lo real, que anima al pensamiento heideggeriano desde muy temprano⁵. Modulada radicalmente, esta idea sugiere la posibilidad de una solución extática en que los controles de la racionalidad discursiva, argumental y dialógica quedan, no sólo superados, suspendidos o suprimidos, sino también escarnecidos en nombre de su insalvable déficit de originalidad, sacrificados a la energía incontestable de la “decisión”. Pues bien: en la obra de Heidegger, a despecho de los rigores científicos de la fenomenología, llevados a una agudeza y sutileza absolutamente admirables en *Ser y Tiempo*, esa modulación radical constituye la tendencia más clara, más determinante. Es precisamente el “arcaísmo” decisionista —este *pathos* del origen, de la *arkhe*, de lo que en otro sitio he denominado lo “archioriginario”, sello fundamental del pensamiento de Heidegger— lo que parece haber predispuesto la recepción del nazismo en Heidegger. Pero hay que decir que aquella idea de un acceso no categorial a lo real no

⁴ La alusión es, obviamente, a la histeria y la prepotencia fascista o fascistoide que confiscó a la derecha nacional con ocasión del arresto del ex dictador Pinochet en Londres, en octubre de 1998, y de la cual se tuvo amplia —o más bien obscena— evidencia en los medios de comunicación nacionales e internacionales.

⁵ He tocado esto en mi estudio “El Problema del Lenguaje en el Temprano Heidegger”, *Seminarios de Filosofía*, 8 (Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996), pp. 161-197.

era patrimonio exclusivo de la posición heideggeriana, sino también de otros planteamientos profundamente disímiles, como los de Bergson, Husserl, Lask, Benjamin e incluso, en cierto sentido, Wittgenstein. Luego, hay también otros elementos condicionantes más específicos del caso heideggeriano, biográficos, culturales, sociopolíticos, que inciden en esa recepción, y que dificultan la emisión de juicios tajantes sobre las implicaciones de aquella premisa general: la formación en un clima de catolicismo fundamentalista, la situación excepcional de Heidegger en el gran mundo de la academia alemana —de paisano advenedizo a “oculto emperador” (Arendt)— y la crisis de identidad y de sociabilidad de Alemania tras la Primera Guerra, para mencionar sólo algunos ingredientes principales, que Farías examina, por lo demás, acuciosamente en su obra.

En cuanto a la evolución ulterior del pensamiento de Heidegger, creo también necesario admitir que éste se esfuerza por modificar la primera figura que asume el mencionado “arcaísmo” en *Ser y Tiempo*. De este modo, si bien el famoso “giro” heideggeriano, la *Kehre*, se mueve en la dirección abierta por el “arcaísmo”, su sentido fundamental, consistente en la versión del pensar desde el hombre como apertura proyectante del sentido del ser hacia el ser mismo, altera profundamente los rasgos más enérgicos del “decisionismo” que le estaba asociado, en la vía de una tentativa de pensar el ser más originariamente, a partir del Acontecimiento y del Don. Sin atribuirle a dicho “giro” una causa inmediatamente política (como a veces se hace, incurriendo en un cierto anacronismo), tiendo a ver —para mencionar dos ejemplos sobresalientes que son tributarios de aquél— en la lectura heideggeriana de Nietzsche —la crítica de la voluntad de poder como voluntad de voluntad en la cual se consuma la metafísica— y en el desarrollo del temple de la *Gelassenheit* (un éxtasis “suave”, si puede decirse así, que da lugar al sentido de alteridad, por medio de la voluntad de renuncia a la voluntad) las señas de una *autocrítica* que no en última instancia es concomitante con la sombría experiencia heideggeriana del nazismo⁶. Desde luego, esta autocrítica no elabora dicha concomitancia, sino que la deja en el trasfondo, como tesoro de posible —y, por cierto, problemática— exculpación que debe ser extraído con herramientas hermenéuticas sutiles. En todo caso, lo que habría que echar en cara a Heidegger —más acá de lo éticamente impugnable, y desde el

⁶ Ambos ítems están esencialmente referidos —y ya el tema de la voluntad anuncia la estrecha ligazón entre los dos— a un tercero, que constituye uno de los aportes sustantivos de Heidegger a la discusión contemporánea: la cuestión de la técnica, entendida ésta como culminación del proyecto metafísico occidental.

punto de vista de la responsabilidad teórica— es no haber *pensado* el nazismo, sino más bien haberlo subsumido —de manera fatal— como momento de despliegue de su propia comprensión de la historia esencial y el sino de Occidente y, en especial, de ese “centro”, esa *Mitte*, ese emplazamiento del espíritu que él veía en Alemania⁷. En esa falta de pensamiento se acusa una arrogancia, que consiste en pretender que la reflexión de una individualidad destinada (que se experimenta *como* destinada) puede, “bajo especie de sentido”, controlar el acaecer fáctico, y las fuerzas e intereses que se imbrican en éste; esa arrogancia excava los abismos de desdicha en que puede sumirse un pensamiento que padece airadamente la impotencia de su condición meramente especulativa⁸.

Poema, venganza y perdón

Hay todavía un último asunto que me interesa tocar —aludí a él, bajo el tema del “silencio”, cuando mencionaba una de esas viejas publicaciones que perpetré—, y que configura lo que, a diferencia de la “escena filosófico-política”, se podría llamar una *escena ético-poética*, una *escena po-ética*, si se me permite decirlo así.

En esta escena inscribo, como primer nombre, el del poeta judío-rumano Paul Celan, que es, probablemente, el mayor lírico de lengua alemana de este siglo, y cuyos padres habían sido asesinados en un campo de exterminio nazi. Conocida es la poderosa y duradera atención que prestó Celan a la meditación de Heidegger en torno a la poesía y a su

⁷ Y aquí tampoco está solo Heidegger: una larga tradición que se remonta al romanticismo ha elaborado el pensamiento de esa *Mitte*.

⁸ Este “no haber pensado el nazismo” que aquí le imputo a Heidegger tiene que ver con la falta, en éste, de una pregunta por el poder, falta que no es mera omisión, puesto que la poderosidad del poder —como rasgo esencial del “origen”— es la condición bajo la cual se hace posible la articulación misma del *Dasein*. He ofrecido una consideración de este asunto en mi ensayo “Sobre la Cuestión del Poder: Heidegger, Kafka”, en Valério Rohden, coord., *Ética e Política* (Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1993), pp. 193-212. En cuanto a las condiciones que afectan a la tarea de “pensar” el fascismo, en cuanto a hacerse cargo de la falta de “saber” acerca del fascismo, no conozco observación más lúcida que la que dejó estampada Walter Benjamin en la octava de sus *Tesis de Filosofía de la Historia*: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La *chance* de éste consiste, y no en última instancia, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro porque las cosas que vivimos sean ‘todavía’ posibles en el siglo veinte *no* es *ningún* [asombro] filosófico. No está al inicio de un conocimiento, como no fuese de que la representación de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.” (Cito mi traducción, en: W. Benjamin, *Dialéctica del Suspense*, Santiago: Arcis/Lom, 1995.)

proyecto de un “diálogo entre poetizar y pensar”⁹. Conocido es el encendido interés manifestado por Heidegger hacia la obra de Celan, y conocidos son también sus intentos por establecer con él alguna clase de vínculo¹⁰. Momento clave de esa tentativa fue la visita que hizo el poeta al pensador, por invitación de éste, en su cabaña de Todtnauberg, el verano de 1967, tras una lectura de poemas en Friburgo. Celan anotó una línea en el libro de visitas de la *Hütte* y luego escribió un poema que registra, fija y circunscribe, de una manera tan definitiva como suspensiva, la visita y la desoladora decepción que ésta provocó en él. Precisamente el toponímico del lugar en que se erige la cabaña da título al poema, incluido en el libro póstumo *Lichtzwang, Forzada luz*:¹¹

TODTNAUBERG

Árnica, bálsamo de los ojos, el
sorbo de la fuente con el
cubo de la estrella encima,

en la
cabaña,
en el libro

⁹ Una atención que se remonta a la relación amorosa de Celan con la gran poeta austríaca Ingeborg Bachmann, en los tempranos 50, cuando ella trabajaba en su tesis doctoral sobre Heidegger.

¹⁰ Farías dedica el último párrafo del Capítulo III de la Tercera Parte de esta segunda edición de *Heidegger y el Nazismo* (México: Akal/Fondo de Cultura Económica, 1998), pp. 563-565, a historiar brevemente las incidencias de esta frustrada y frustrante relación. El informe que transmite, y que deriva de Rainer Marten, sobre la desfiguración de la svástica originalmente tallada en “el cubo de la fuente”, al cabo de la guerra, para convertirla en la estrella a que se refiere Celan en su poema, agrega una nota particularmente estremecedora al protocolo de esa relación. Farías comenta que esta transformación era desconocida para Celan, pero no toma en consideración que el estremecimiento hubo de estar, de una u otra manera, presente en la percepción del poeta: la estrella de Celan tiene siempre seis puntas. Y, por último, en el juego intertextual que la palabra origina (y Celan ha sido un maestro en ese juego), está también la “estrella” de una poesía juvenil de Heidegger (*Auf einen Stern zugehen*), la estrella que es emblema del *único* pensamiento del pensador.

¹¹ P. Celan, *Gesammelte Werke* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986), p. 255. La traducción que transcribo es mía, y se incluye en una antología de ciento cincuenta poemas de Celan que preparé para la Editorial Dolmen, pero que, por problemas de derechos reservados, probablemente no pueda ver la luz. Me he referido extensamente a este poema y a su contexto en el ensayo “Entre Celan y Heidegger”, publicado en *Seminarios de Filosofía* Vol. 9 (1996), pp. 193-212, primer capítulo de un libro en elaboración que lleva, provisoriamente, ese mismo título. Y también remito al lector al *dossier* sobre Paul Celan que publicó la revista *El Espíritu del Valle* 4/5 (1998), pp. 18-46, que contiene, además de sendos ensayos de Iván Trujillo (“La Fecha de la Memoria”), Philippe Beck (“Medusa Automática Prolongada”) y de mi autoría (“Lugar”), dos consideraciones sobre el encuentro con Heidegger y el poema *Todtnauberg*: “El Monte de la Muerte. El Sentido de un Encuentro entre Celan y Heidegger”, de Jean Bollack (pp. 30-37), y “Todtnauberg. Un Poema Intraducible”, de Walter Hoefler (pp. 38-43), que traen versiones del poema de Andrés Ajens y de Hoefler. El *dossier* se completa con traducciones de otros poemas de Celan por Ajens y Ricardo Loebell.

—¿el nombre acogió de quién
antes del mío?—,
en ese libro
la línea escrita de
una esperanza, hoy,
en la palabra
venidera
de uno que piensa,
en el corazón,

claros de bosque, sin allanar,
orquídea y orquídea, solas,

lo crudo, más tarde, de viaje,
nítido,

el que nos lleva, el hombre,
que está a la escucha,

los senderos de
troncos a medio hollar
en la alta ciénaga,

lo húmedo,
mucho.

Casi taquigráficamente, Celan deja registrada aquí una experiencia radical, con toda la puntualidad de sus señas sobrias: la experiencia, se diría, de algo *impensable*, lo impensable de un encuentro sin encuentro, sin diálogo, en un hoy que resbala sobre sí mismo, que se desaloja de sí, que se des-espere, hundiéndose, cayendo en sí mismo. Lo impensable, *das Undenkbare*, impone la desolación terrible de una forzada y esencial in-gratitud (*Undankbarkeit*)¹², y, si por tal puede entenderse la apertura de la palabra a la palabra, de uno a otro en la palabra, la desolación, entonces, de un cerrarse de la palabra sobre sí. De la palabra y la palabra: de Heidegger y Celan. Entre ambas, entre ambos, entre Celan y Heidegger, persiste, indeleble, indigerible, “lo crudo”.

¹² El vínculo entre “pensar” y “agradecer”, entre *denken* y *danken* —la etimología lo confirma—, vínculo que es tan caro a Heidegger, es evocado por Celan al comienzo de su *Alocución de Bremen*, que es, a un tiempo, una meditación esencial acerca de la lengua y del estatuto del poema “Pensar y agradecer son, en nuestra lengua, palabras de uno y el mismo origen. Quien va a la siga de su sentido, se interna en el dominio semántico de: ‘evocar’ (*‘gedenken’*), ‘acordarse’ (*‘eingedenk sein’*), ‘conmemoración’ (*‘Andenken’*), ‘devoción’ (*‘Andacht’*)” (P. Celan, “Discurso a Propósito de la Recepción del Premio de Literatura de la Ciudad Hanseática Libre de Bremen”, en *Gesammelte Werke*, 3 [Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986], p. 185). En términos heideggerianos, el citado vínculo remite al Don del Ser (genitivo objetivo y subjetivo) que destina al pensar como correspondencia con el don de lo por-pensar.

Celan había cumplido la peregrinación a la cabaña para escuchar de Heidegger “una palabra”, de virtud balsámica, una palabra “venidera”, es decir, una palabra que viene, y que, como tal, viene al encuentro: acaso —esto se ha argüido— la palabra “perdón”. Defraudada la esperanza —que, sin embargo, se sigue pronunciando—, de este poema se ha dicho que sella el gesto de la venganza¹³. Con esto se lo sitúa en el ámbito del derecho —que se reclama (tal como sugiere la etimología de *vindicare*), a causa de una ofensa— y, por lo tanto, de las relaciones contractuales en que éste se sustenta. Sin embargo, precisamente el contexto de este poema, el contexto que este poema ante todo define y construye, no pertenece al ámbito del derecho: lo que está en su núcleo —la mortandad atroz, el duelo, el silencio— es radicalmente *incontratable*. A mí me parece, entonces, que es, más bien, lo contrario, que es un poema del don, y el don de un poema que, en su puro rigor, en su estrechez testimonial, pone en aprieto esencial al heideggeriano pensar del don. Y es probable que este aprieto tenga que ver con la significación que puede tener el perdón —gesto y palabra, y palabra como gesto— para un pensar semejante.

Sobre esto mismo, sobre la diferencia esencial entre venganza y perdón, quisiera citar, para concluir, un fragmento de Walter Benjamin —y será éste el segundo nombre, también judío, inscrito en esta segunda “escena”—, un fragmento que lleva el título “La Significación del Tiempo en el Mundo Moral”:¹⁴

En las instituciones del derecho que permiten establecer hechos y juicios con relación a épocas remotas no se suele ver otra cosa que las intenciones mismas de la moral en su acuñación suprema. Pero lo que confiere al derecho este interés y este poder sobre el pretérito remoto es —muy lejos de representar la presencia de la moral en éste— una tendencia que lo deslinda de la manera más exacta del mundo moral; la tendencia a la retribución¹⁵. Si en el derecho moderno la retribución —tal como si temiese ir más allá del dominio de una vida humana— se limita a un espacio de tiempo de

¹³ No precisamente así, pero más o menos en este sentido discurre la compleja interpretación de Bollack, a que aludí antes, y que entiende la visita como un acto, diré, estratégico: Celan anticipa la reticencia de Heidegger, pero sabe que, de todos modos, la respuesta esperada será obtenida en el lapso del encuentro, volviendo el rechazo a su favor (*loc. cit.*, p. 31 s.). La visita se construiría así como una situación de doble vínculo para el filósofo.

¹⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, pp. 97 s. (fragmento 71). Agradezco a mi amigo y antiguo alumno Andrés Claro haberme llamado la atención sobre este fragmento notable, a propósito del cual ha escrito un ensayo brillante.

¹⁵ La palabra alemana es *Vergeltung*, de *gelten*, “tener valor”. *Vergeltung* designa la acción de pagar en compensación, y, en el sentido de “pagar con la misma moneda”, cobra la significación fundamental de represalia, de *venganza*. Esta idea debe ser entendida, en lo que dice Benjamin, como dimensión inseparable en el término “retribución”.

treinta años, de una generación [...] e incluso se restringe al caso extremo del asesinato, se conoce, a partir de formas jurídicas más antiguas, que este poder retributivo podía extenderse a la sucesión de los descendientes lejanos. La retribución es, en el fondo, indiferente con respecto al tiempo, en la medida en que no disminuye en fuerza a través de los siglos y aún hoy una representación propiamente pagana quiere explicarse en este sentido el juicio final: como el plazo en que se pone término a todo aplazamiento, en que se fuerza toda retribución. Sólo que este pensamiento, que hace escarnio del aplazamiento como vacía omisión, no concibe qué inconmensurable significación tiene el día del juicio, en constante diferimiento, huyendo tan inexorablemente hacia el futuro desde la hora de cada delito¹⁶. Esta significación no se abre en el mundo del derecho, donde domina la retribución, sino solamente donde se le contrapone a ésta, en el mundo moral, el perdón¹⁷. Pero éste, para luchar contra la retribución, encuentra su poderosa configuración en el tiempo. Pues el tiempo en que Ate persigue al criminal no es la solitaria calma chicha de la angustia, sino la clamorosa tempestad del perdón que viene bramando ante el juicio que se aproxima a cada momento, contra el cual aquélla nada puede. Esta tempestad no es solamente la voz en la que se hunde el grito de angustia del criminal, también es la mano que destruye las huellas de su [delito], aun si para ello tuviese que asolar la tierra. Tal como el huracán purificador que arrecia antes de la tormenta, así mismo ruge la ira de Dios en la tempestad del perdón a través de la historia, para limpiar todo lo que tendría que ser devorado en los rayos de la tormenta divina para siempre [...]

Lo que en esta imagen está dicho tiene que poder aprehenderse clara y nítidamente en conceptos: la significación del tiempo en la economía del mundo moral, en el cual no sólo borra las huellas del delito, sino también auxilia, en su duración, de manera completamente misteriosa —más allá de todo recuerdo u olvido—, al perdón, aunque nunca a la reconciliación.

Me limito a dejar resonando este apretado fragmento como señal hacia algo que permanece por siempre ausente o pendiente en el pensar heideggeriano, aun allí donde éste se reconoce imantado por su tentativa de radical tematización del ser mismo, en la huella de un pensar del Don. El don del perdón —que prevalece por igual, pero también de manera irreconciliable, en el perdón que se pide (haciendo don de sí mismo, entregándose al otro) y en el perdón que se otorga— *hace falta* esencialmente en el pensar heideggeriano; hace falta en él —y en el pensar del

¹⁶ El vocablo *Untat* significa el delito gravísimo, atroz.

¹⁷ La palabra *Vergebung*, que hace aquí de contraparte a *Vergeltung*, viene de *geben*, “dar”, y tiene el sentido de liberar de culpa, borrar la marca del delito (*entschuldigen*, *verzeihen*). “Perdón” (de “donar”) y *Vergebung* son equivalentes exactos.

giro y retiro en cuyo movimiento se despliega el don— una cavilación de aquel giro y retiro por el cual somos dados, en el don, como los que somos: un saber, pues, acerca de la íntima vulnerabilidad de lo humano ante lo humano: un saber acerca de su índole quebradiza y dispersa, tan originaria —al menos— como su erigirse en sí mismo, en virtud de la cual lo humano es, indefectiblemente, ultraje de lo humano, así como puede ser, con pareja gratuidad, su amigo. En ese íntimo cisma, que no se puede suprimir y no cicatriza, en esa cruda escisión, acaso, despuntaría la experiencia del perdón: su posibilidad.

Dejo resonando, pues, el fragmento: su eco se extiende también hacia lo que hoy por hoy marca con trazo brusco e insoslayable nuestra propia y traumática realidad.

Víctor Farías:

Pablo, creo que el diálogo que publicó *La Época* fue uno de los mejores y allí quedó una pregunta pendiente que tú vuelves a plantear. ¿Qué es esto del nacionalsocialismo, qué es fascismo, eso que tú denominas el “gran No”?

Quisiera situar bien el problema, y en relación con el estudio que hice. Recuerdo que Heidegger dijo una vez: “Ser y Tiempo”, hay gente que piensa que lo más difícil es saber qué es el “ser”, otros creen que lo más complejo es el “tiempo”. La verdad es que lo más difícil es la “y” que está entre ambos. Cuando yo me interrogo sobre Heidegger y el nazismo me pregunto por una relación y no sobre una presunta identidad o univocidad entre ambos. En el año 5000 va a ser muy difícil saber quién fue cristiano, por ejemplo. A Sartre una vez le preguntaron si él era existencialista. Su respuesta fue sugerente: “No tengo idea”, dijo. Todo esto es así porque la conducta del espíritu en relación con la historia no puede —sin más— ser interrogada con los criterios de la lógica formal, de la química, donde la palabra “es” funciona con toda claridad y simplicidad.

Lo que yo hice, para establecer esa relación, fue proceder en varios niveles simultáneamente. Ante todo fijar —provisoriamente— el significado inmanente de los textos. Luego intenté explicar los momentos biográficos que explicaran el desarrollo de los textos en sus respectivas épocas (y lugares); con ello también las componentes de la educación que recibió Heidegger, sus escuelas, sus maestros, los libros que usó en cada una de las fases de desarrollo. En fin, reconstruir los momentos de un desarrollo ideológico que iba a terminar en la formulación exacta de una opción política

extrema. Quise reconstruir el camino que explicara, por ejemplo, el telegrama por mí descubierto en el cual Heidegger exige a Adolf Hitler una mano más dura, extremadamente dura, en la transformación nazi de la universidad alemana, y ello de acuerdo con los principios de su filosofía.

Hitler mismo llegó en una ocasión a afirmar que nadie sabía en realidad lo que era el nazismo, sólo Alfred Rosenberg. Y él, por cierto. Con ello habríamos quedado en una situación muy precaria para juzgar los horrores cometidos contra la humanidad. Porque el único testigo responsable, entre tanto, había preferido el suicidio. En la investigación que hago, vinculando filosofía e historia, es fundamental lograr que los documentos hablen por sí mismos para ofrecer así al pensamiento un objeto realmente coherente y significativo.

El texto y el contexto son dos momentos absolutamente complementarios. Y ello muy en especial respecto al vínculo que los elementos biográficos tienen con las instituciones y su praxis. Sólo así se puede, objetivamente, verificar y falsificar las hipótesis que van surgiendo. Un caso muy concreto: el profesor Pöggeler, después que publiqué un texto en el que Martin Heidegger dice “No es la verdad, ni los ideales o normas lo que debe orientar nuestras vidas, sino única y exclusivamente la voluntad de nuestro Führer, Adolf Hitler”, afirmó que al llamar Führer a Hitler, y no nuestro Führer nacionalsocialista, Heidegger estaba distanciándose del nazismo, y afirmaba el hitlerismo. La tesis de Pöggeler es ciertamente ridícula. Pero, extremando las cosas, ¿cómo podría ser falsificada? La única manera es vinculándola al contexto histórico en que ella surgió para ejercer una influencia sobre él, en base a lo que en ese contexto se entendía por los términos entonces usados.

El fascismo no es en modo alguno un “gran No”, sino un terrible “Sí”, porque históricamente hablando tiene una serie de características constatables: es un fundamentalismo decididamente irracional, que se articula en un partido único como sujeto colectivo, con un programa político determinado ante todo por el Führer-*prinzip*, esto es, teniendo a la persona paradigmática del conductor como principio indiscutible de legitimidad. Un programa político que incluye como tarea esencial la supeditación de la humanidad a la virtualidad aria y el exterminio de los judíos entendidos como la antirraza, el principio negativo. Este sistema incluye la liquidación de la opinión pública y su articulación en partidos políticos y su reemplazo por una Cámara estamentaria. Todos éstos son caracteres que bastan para entender genéricamente al nazifascismo y su legado histórico. Un “no” es susceptible de constituirse en opción y programa de acción. El nazifascismo nos legó al menos 50 millones de pruebas de su eficaz exis-

tencia. Y en nuestros días se sigue ofreciendo como amenaza. La pregunta sobre lo “indefectiblemente ligado” de Heidegger respecto del nazismo no puede ser respondida sino en su evolución histórica y unida a los textos en que el mismo filósofo estableció claramente ese vínculo. Los principios establecidos en 1927 no condujeron automáticamente a los de 1933 y 1934. Son diferentes, pero el pensador mismo nos dice que entre ambos hay un vínculo esencial y que lo obligaba a ser consecuente. Yo he demostrado cómo Heidegger mismo evoluciona hasta el nazismo, enriqueciendo incluso su filosofía inicial. Ya en 1929 surgen sus primeros textos decididamente antisemitas formulados de manera sistemática, textos que se deben entender en relación con el ambiente cultural en que transcurrió su juventud de seminarista católico bávaro. Metodológicamente hablando, no se trata entonces de encontrar una “nueva música”, sino de eliminar los ruidos para que la melodía original sea escuchada en toda su pureza. Creo poder decir que hasta la publicación de mi libro, todo fue una discusión acerca de “versiones” o “interpretaciones” de un “hecho” más o menos conocido. Izquierdistas y derechistas coincidían en ignorar la materialidad del caso, todo el mundo de la realidad objetiva viva en la documentación. Ahora he conseguido que se pueda escuchar la palabra misma de Heidegger en toda la terrible claridad que él mismo nunca renegó, dejándonos así no frente a otras “versiones” o “significaciones”, sino ante la realidad misma para empezar a entenderla, esta vez, con una base científicamente válida. Heidegger era un hombre eminentemente político.

Rainer Marten revela cómo en los años 60 Heidegger llevaba cuenta exacta de “todos los judíos que siguen enseñando filosofía en Alemania” y Mörchen recuerda que en la cabaña de Todtnauberg en 1928 o 1929 sólo se hablaba del nazismo emergente.

La filosofía de Heidegger, y en esto quiero insistir mucho, no es una filosofía que “hable” del ser, como la de Tomás de Aquino, San Agustín o Platón; ella surge en un momento de evolución del pensamiento en la que ya no se quiere distinguir una realidad —llámesela como quiera— y un logos respecto al cual es predicable una adecuación.

La filosofía de Heidegger es un historicismo extremo. No hay “cosas” explicables, sino que todo es “acontecer” en el cual se establecen sentidos y significados según el carácter del todo que se llama “historia” en temporalidad contingente. Por lo tanto, para Heidegger la cuestión no es establecer jerarquías “objetivamente” fundadas, valoraciones raciales biologizantes o fundadas en actos culturales objetivados, como las que formuló el Borges de “madurez” al afirmar que para un ser humano es una desgracia nacer como vasco o negro en lugar de ser caucásico o blanco en

tanto que raza de señores. El racismo de Heidegger es diverso a éste, es un racismo “espiritual”, porque los actos en que se constituye la grandeza del pensamiento y la poética alemana, como otrora la griega, son acontecimientos en los cuales queda articulado lo que él entiende como la relación entre el existente y el (su) ser. Lo alemán, y el lenguaje en que quedó articulado, es el quedar puesto de un acontecimiento paradigmático. Por eso no es un “modelo” a imitar, sino sólo un monumento por reverenciar. “El corazón de los pueblos”, como dijo Hölderlin, el acontecer en que el ser se hizo transparente a sí mismo (verdad) de modo decisivo. Aquel momento en que surge el ser humano propiamente tal (el *Dasein* en relación directa con el *Sein*). Según Aristóteles, hay tres formas de predicación, la equívoca, la análoga y la paradigmática, la del ser por antomasia. En la primera confundimos las cosas, en la segunda las entendemos las unas por las otras, en la tercera, al fin, encontramos aquella cosa que es tal por excelencia, arquetipo del ser. No es “más”, sino que es en sentido propio. Éste es el rango que Heidegger le atribuye al poetizar alemán y su lenguaje articulado como tal sólo en Hölderlin y lo que piensa de su propio pensar: el momento en que el ser alcanza su (propia) apertura, hecha posible a partir del lenguaje alemán (hablar del ser). Las lenguas y las culturas latinas son tales, pero jamás se ha realizado el ser y la apertura en ellas. Por eso es que la traducción del origen griego al mundo del pensar latino y su cultura es no sólo una decadencia y caída, sino incluso un convertir la verdad en basura (*Abfall*). Sólo el alemán tiene la fuerza para pensar y así fundar la filosofía. El nazismo es la articulación política de esta filosofía discriminadora e inhumana, y es por eso que Heidegger siempre vio un vínculo esencial con ella y le guardó una fidelidad que sólo sus cercanos vieron como lamentable.

Arturo Fontaine Talavera:

Pablo habla del encuentro de Heidegger con Celan. Interpreta que Celan esperaba que Heidegger pidiera perdón, cosa que no hizo. A mí lo que me llama la atención de la relación de Heidegger y Celan es que Celan haya tenido tanto interés, tanta pasión por acercarse a Heidegger, que haya habido tantos encuentros —creo que hubo como seis— en los cuales él haya tenido expectativas tan altas, siendo él quien era y viniendo de esa historia —estamos hablando ya del período tardío en la vida de Heidegger. Creo que esa figura es muy emblemática de una cierta intelectualidad europea, a veces, incluso judía. Parece haber una suerte de fascinación con

el personaje mismo —más allá de sus ideas—, el autoritario, el lejano, el inescrutable, el extremado que ha sido nazi, que obviamente no pide perdón y no lo va a pedir jamás. Algo me recuerda la fascinación de Borges con los cuchillos y las espadas (“Una espada para la mano de Beowulf”) y los hombres capaces de jugarse la vida entera en un instante violento y final. Me pregunto qué hay detrás de esa fascinación. Tal vez Víctor quiera decir algo sobre este tema más adelante.

Ahora bien, después del análisis que hace Víctor, la pregunta, a mi juicio, es hasta qué punto hay o quedan elementos de la filosofía de Heidegger que serían rescatables. Es decir, ¿hasta qué punto esta visión permea todas las posibles lecturas de su obra y, a la vez, la totalidad de su obra? Porque uno se encuentra con que gran parte del pensamiento posterior a Heidegger está fuertemente influido por Heidegger.

Hay tantos enfoques tomados de Heidegger o desarrollados a partir de su pensamiento, que han pasado a ser parte de nuestro acervo cultural común. Y buena parte de ese pensamiento posterior no quiere ser totalitario. Más bien lo contrario. Pienso en Jean Paul Sartre, Hannah Arendt y Herbert Marcuse, por lo pronto. También en un filósofo como Alexander Kojève, cuyas célebres conferencias sobre Hegel del año 1934 y siguientes, en realidad, consagraron a Heidegger en París; en un existencialista cristiano como Gabriel Marcel; en teólogos como Rudolph Bultmann, Romano Guardini, Karl Rahner, Martin Buber, Paul Tillich y Bernard Welte, que —por indicación del mismo Heidegger— celebró su misa fúnebre católica y predicó en la iglesia de San Martín de Messkirch, su ciudad natal. Más recientemente en pensadores como Gadamer, Derrida, Rorty, Charles Taylor, quienes, cada cual a su manera y en distintos grados, han señalado el valor y vigencia de la filosofía de Heidegger. Y, desde luego, en grandes escritores como Camus, Ionesco, Beckett, cuya literatura sería difícil imaginar enteramente desligada del clima intelectual de una época en la que resuena —bien o mal entendida, ésa es otra cuestión— la filosofía de Heidegger. Beckett, por ejemplo era muy cercano al filósofo Jean Beaufret, heideggeriano influyente en Francia, que será el destinatario de la *Carta sobre el Humanismo*¹, y permanecerá como amigo de

¹ “Beaufret [...] was the first French philosopher to interest himself in Heidegger”. En Anthony Cronin, *Samuel Beckett, the Last Modernist* (Londres: Flamingo, 1997), p. 194. El propio Beckett se refiere a su amigo Jean Beaufret como “a very well-known philosopher and a specialist on Heidegger. He came to the defence of Heidegger against the accusations of being a Nazi and so on, you know...” Citado por James Knowlson, en *Damned to Fame, The Life of Samuel Beckett* (Londres: Bloomsbury, 1996), p. 96. Beaufret, siguiendo a Heidegger, introdujo a Beckett en los presocráticos. Las paradojas de Zenón le interesaron especialmente.

Heidegger hasta su muerte. Beaufret incluso inspirará uno de los personajes de Beckett.

No quiero hacer un análisis textual detallado. Me propongo poner un ejemplo concreto. Mi intención es que Víctor reaccione ante este caso particular y nos diga si, a su juicio, el contenido al que me referiré forma o no forma parte necesariamente de un pensamiento de corte fascista o neofascista. Y si no, dónde y cómo habría que establecer la diferencia.

Voy a citar una sección de *Ser y Tiempo*, que seguramente todos ustedes han leído. (Si no lo han hecho, probablemente, una idea similar arrancada de aquí, aunque seguramente diluida, distorsionada y vulgarizada ha de haberles llegado de mil maneras; no descarto que la hayan recibido hasta en algún sermón dominical).

Pero antes de ir a ello parece conveniente poner el asunto en su contexto, que es del cuidado de lo humano. ¿En qué consiste el cuidado de lo humano? Heidegger, ustedes recuerdan, en el párrafo 42, cuenta una vieja fábula: “Cuidado” encuentra a arcilla y la modela. A Júpiter le pide que le insufla espíritu. “Cuidado” quiere darle su nombre. Júpiter exige que la criatura lleve el suyo. “Tierra” exige lo propio. Saturno dictamina: Júpiter recibirá el espíritu de la criatura después que muera; “Tierra”, el cuerpo; y mientras viva será de “Cuidado”. Y se llamará hombre por estar hecho de humus.

La fábula sugiere que en este mundo, entre nacimiento y muerte, el hombre está en manos del cuidado. Heidegger refuerza la fábula con una cita de la última carta de Séneca a Lucilo. En ella se señala que el bien de Dios está puesto ya por su naturaleza, en cambio en el hombre es obra del cuidado.

El término latino es “cura”, que para Heidegger, entonces, equivale al alemán *Sorge*. “Cura” quiere decir cuidado (el cuidado de las flores, de una madre respecto de su bebé, de un enfermo), pero también puede indicar administración, dirección, estar a cargo (el curador, el cura párroco). “Cura” indica, a veces, inquietud y amor.

La idea de Heidegger es que “el *Dasein*” (es decir, simplificando, mi manera de existir como ser humano) “es, en el fondo de su ser, cuidado”. La peculiaridad del ser de lo humano es estar bajo su cuidado, que se expresa como un cultivo de nosotros y un estar a cargo. Toda inquietud, propósito y desvelo presupone este cuidado. Incluso nuestra voluntad de fuga o evasión, esos descuidos, no sería posible si no fuéramos curadores o cuidadores de nuestro ser. El estar a cargo no se escoge; nos hallamos en esta condición y no es posible renunciar a ella mientras vivamos.

Séneca señala en esa misma carta que los animales, a diferencia de los seres humanos, carecen de la dimensión de futuro. Heidegger insiste en que el ser humano se proyecta, adviene, se anticipa en un mundo dado y entre otros entes. Es una posibilidad para sí mismo, es decir, se interpreta y reinventa. Vive en cuanto porvenir. Al experimentar su mero poder de llegar a ser reconoce su falta de sustento en sí mismo, su fragilidad y vacío, su nada.

Angustia no haber escogido existir y ser incapaz de darse un fundamento sólido, una justificación final. A la vez, es áspero y duro asumir lo provisional e irremediamente contingente que somos. En el ejercicio de la libertad cada “sí” implica muchos “no”. La conciencia de ello es una llamada de cuidado. Genera culpa, una escisión dolorosa que empuja a asumir la tarea de poder ser sin un fundamento último y acosado por los límites de la finitud. Ésta es la base de la ética que surge del pensamiento de Heidegger.

¿Cuál es el sentido del cuidado, es decir, qué lo hace posible? Que el ser humano se descubre como “el ente que siendo aún, ya era”. El fluir de la temporalidad, como se siente en la obra de Proust, nos constituye. Por eso hay cuidado. Existir es “estar vuelto hacia el fin” o de cara a la muerte. La muerte no está al final como meta o término. Eso les sucede a cosas y animales. “[...] el *Dasein* existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él —arrojado a la muerte— puede ser. El *Dasein* no tiene un fin en el que solamente termine, sino que existe de un modo finito”². Estamos siempre a medio construir, derrumbándonos y edificándonos, experimentando así la finitud, que es nuestra fibra más íntima. Como en la gran novela de Musil, el “yo” nunca está definido, nunca logra su identidad “real”.

El objeto de cuidado es nuestra finitud intrínseca. La inautenticidad o es olvido o pura espera de algo que llegue desde afuera a colmar nuestra posibilidad de ser y darle sentido, como ocurre en *Esperando a Godot*. Quizás no haya manera más convincente de revelar nuestra naturaleza de “proyecto arrojado”³ y vuelto, por tanto, a lo que todavía no somos, que esta obra de Beckett.

Podemos escabullirnos de lo que somos. La huida de nuestro ser —en el fondo, darle la espalda a la angustia y esquivar nuestra finitud— es una posibilidad siempre presente. Pero cuidarnos es asumir la temporalidad de nuestra existencia, esto es, velar por nuestro ser genuino. “El

² M. Heidegger, *Ser y Tiempo* (Santiago, Editorial Universitaria, 1997), p. 347.

³ *Ibíd.*, p. 243.

cuidado es estar vuelto hacia la muerte”⁴. Ello nos lleva a aceptar nuestro destino, dejándonos en “libertad para la muerte [...] que es siempre la mía propia”⁵.

Heidegger, quien, en otras cosas, seculariza a Kierkegaard, desemboca, con Séneca, en una suerte de estoicismo. Pero también apuesta, creo, a que el cuidado genuino suscite un gozo.

La reflexión de Heidegger desentierra modos de estar entre las cosas y personas que dormitaban olvidadas en el ajetreo cotidiano o que simplemente damos por sentado debido a su misma familiaridad. Su tarea consiste, en buena parte, en hacer explícito lo que de alguna manera ya sabemos. Su pensamiento no construye. Tampoco soluciona o elimina problemas filosóficos, sino que se propone explorar fenomenológicamente y sacar a luz las raíces que nos sustentan, es decir, que nos sujetan y nutren como seres humanos. Creo que uno puede seguir la escritura extraña y retorcida de Heidegger en la medida en que desfamiliariza (en el sentido en que lo hace la literatura) lo que se oculta bajo lo habitual. Se produce entonces un reconocimiento. Heidegger se propone desvelar una comprensión tácita. Su lector tiene la impresión de que se le abre un modo genuino y hondo de sentir la existencia. Leer a Heidegger en sus buenos momentos hace el efecto de una meditación íntima y penetrante acerca de lo que es estar vivo.

Voy ahora al texto específico, en el que quisiera que nos centráramos.

Heidegger acaba de plantear que “la sustancia del hombre” es “la existencia”. Y, a continuación, analizando esta existencia, sostiene que el *Dasein*, es decir, este “ente que soy cada vez yo mismo”, se encuentra en situación de “coexistencia con otros”.

Heidegger quiere destacar el hecho de que la convivencia no implica simplemente estar, por así decir, yuxtapuesto entre los demás como si los demás fueran cosas. “Al ser del *Dasein*”, dirá, al que “le va” su “mismo ser”, le “pertenece el co-estar con los otros”. Ésta no es una dimensión posterior que se añada a un sujeto ya constituido en forma separada.

Quizás uno de los hilos conductores de *Ser y Tiempo* sea mostrar que la existencia se nos da en una red de vínculos que nos estructuran, que no estamos frente al mundo como ante algo ajeno y separado de nosotros, que no podemos situarnos afuera y fundar el conocimiento de la realidad

⁴ *Ibíd.*, p. 346.

⁵ *Ibíd.*, p. 284.

desde un puesto de observación aislado y neutral, sino que nos encontramos siempre ya en el mundo y pensando desde y con él. *Ser y Tiempo* y las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein tienen, creo, bastante en común. En Wittgenstein la existencia se encuentra inmersa en una forma de vida al interior de la cual una práctica cobra sentido. Esto en contraste con el Wittgenstein del *Tractatus*, que intentó desentrañar las formas que hacen posible que un sujeto enfrentado a la realidad se la represente como en un cuadro y genere proposiciones verdaderas. Al mismo tiempo, en ambos filósofos está viva esta difícil y dolorosa convicción: que nuestro ser se fundamenta en una falta de fundamento último, que cuanto tiene sentido, lo tiene en un contexto, pero la pregunta por el sentido último de la vida como tal no tiene respuesta. Schopenhauer había afirmado: “[...] la voluntad siempre sabe, cuando el conocimiento la ilumina, lo que quiere aquí y ahora, pero nunca lo que quiere en general. Cada acto individual tiene un propósito o fin; la voluntad como un todo no tiene un fin a la vista”⁶.

En otro momento dirá Heidegger que el *Dasein* no es “un yo que flota en el vacío”⁷. Por el contrario, “en esta comprensión del ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es co-estar, la comprensión de otros.” Se trata, por lo tanto, de una apertura constitutiva de nuestra existencia.

El *Dasein* se vuelve hacia el otro como a otro *Dasein*: “hay, según esto, una relación de *Dasein* a *Dasein*”. Heidegger dice que en tal caso el otro es “objeto de solicitud (*Fürsorge*)”.

Pero uno puede preocuparse de los demás de dos maneras que Heidegger se propone contrastar. Se trata de dos modos que puede adoptar la solicitud o preocupación por el otro.

Quisiera leerles, si me permiten, cuatro líneas esenciales enteras:

“El ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto co-estar —estoy leyendo del párrafo 26 de *Ser y Tiempo* en la traducción de Jorge Eduardo Rivera⁸— no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible ocuparse sino que es objeto de solicitud”.

Más adelante habla, entonces, como he anticipado, de estas dos solicitudes polares, una dañina, digamos de tipo protectora, paternalista y en última instancia dominadora, “que consiste en quitarle al otro el ‘cui-

⁶ A. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, Libro II, párrafo 29.

⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo* (Santiago: Editorial Universitaria, 1997, traducción de Jorge Eduardo Rivera), p. 315.

⁸ *Ibidem*.

dado' y en el ocuparse de tomar su lugar reemplazándolo". Aquí lo que ocurre es que se "asume por el otro", dice Heidegger, "aquello de lo que hay que ocuparse". Así, el prójimo es "arrojado de su sitio, retrocede". El otro *Dasein*, entonces, se vuelve "dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo".

Preocuparse por el otro así es una manera de despojarlo de su cuidado de sí y envuelve, en verdad, un control soterrado. El otro es sometido en la misma medida en que es liberado de hacerse cargo de sí mismo. En virtud de este interés que hay por él, vivirá una existencia impropia o inauténtica. Heidegger afirma que esta solicitud es "sustitutiva y aliviadora del cuidado."

La otra forma de la solicitud apunta, en cambio, a un cuidado auténtico. Es un modo de importar el otro, "que en vez de ocupar el lugar del otro se anticipa a su poder-ser existensivo no para quitarle el cuidado sino precisamente para devolvérselo como tal". Este interés, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro como *Dasein* y no a una cosa de la que alguien se ocupe o encarga, "ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él".

Y luego insiste varias veces, en distintas formas, en esto de que hay un cuidado que emana del co-estar y que consiste en dejar ser al otro en libertad, lo que se opone, justamente, al trato del otro como útil o como cosa.

"El compromiso común", dice, se decide "desde la existencia (*Dasein*) expresamente asumida." Ésta será la "auténtica solidaridad" que deja "al otro en libertad para ser él mismo."

En el primer caso, la convivencia cotidiana —en el amor o la amistad, por ejemplo— deviene "sustitutiva-dominante" y, en el segundo, "anticipo-liberadora".

Posteriormente, en el parágrafo 60, afirmará que "la resolución' que implica 'hacerse cargo de la condición de arrojado', impele al co-estar solícito con los otros". El estado de resolución "constituye el modo del cuidado propio" y "pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar 'ser' a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora"⁹.

La existencia humana se diferencia de la de las cosas del mundo que simplemente están ahí. Su "ser fue definido como cuidado". Y su "poder-ser" significa que el *Dasein* experimenta su ser como un "no ser todavía algo". La persona vive su vida, según se desprendía ya de Séneca,

⁹ *Ibídem*, p. 344.

como una proyección, como un adelantarse a lo que es. La existencia humana se descubre a sí misma, se ha dicho, como posibilidad: “el *Da-sein*”, sostiene Heidegger en su introducción del parágrafo 9, “es cada vez esencialmente su posibilidad”. Y, en tal sentido, puede “escogerse”, “ganarse a sí mismo”, pero puede también “perderse” o “no ganarse jamás” o ganarse sólo “aparentemente”. De donde, entonces, ha emergido la posibilidad de un ser propio o auténtico y de un ser impropio o inauténtico. Análogamente, la solicitud puede alienar al otro de la responsabilidad de su cuidado o, a la inversa, dejarlo asumir libremente su condición de existencia finita y a cargo suyo, es decir, dejarlo ser él mismo, el que genuinamente es.

Hay tantos ecos que suenan familiares, ¿no? De alguna manera, creo, hemos recibido algo de todo esto, si no directamente a través de Heidegger, a través de Eric Fromm, a través de los escritores existencialistas como Sartre, y tantos otros... El amor, por ejemplo, como un apostar a la libertad del otro... Esto en oposición a un amor impropio que priva al otro de su cuidado y lo sojuzga, lo hace evadirse y condena, en definitiva, a una existencia inauténtica.

Mi pregunta es simple, pero va a algo que, creo, tiene cierto fondo. De este naufragio que queda de tu análisis de Heidegger, ¿hasta qué punto, Víctor, crees tú posible rescatar algunos aspectos de la filosofía de Heidegger que no estarían contaminados y proclives, por tanto, al peligroso deslizamiento que tan bien has retratado? Y si la respuesta fuera “sí”, ¿dónde trazas la línea divisoria? Y si la respuesta fuera “no”, ¿quiénes caen con él? ¿Qué ocurre, en concreto, con los dos modos extremos de la solicitud que se plantean en el parágrafo 26 de *Ser y Tiempo*? ¿Hay, entonces, asuntos que se salvan —y en tal caso, cuáles son— o éste es un pensamiento tan bien trabado y monolítico que está condenado en su conjunto a resbalar en la dirección totalitaria y racista? Esto es lo que me gustaría que abordaras.

Víctor Farías:

Tengo la impresión de que en su filosofía, digamos por ejemplo en *Ser y Tiempo*, siempre hay momentos útiles y rescatables, pero desgraciadamente ellos están inscritos en un conjunto en el que quedan neutralizados. Los textos leídos son por cierto muy hermosos y, en la primera lectura, complace la idea del dar la libertad al otro, el de entregarlo a su propia libertad. Con ello parece decirse que la verdadera existencia com-

partida es esencialmente libertad y crear la liberalidad. Pero proyectada esa idea al conjunto entregado adicionalmente por los párrafos 74 y 77, esa libertad va a ser aniquilada y subsumida en el todo social que en modo alguno puede constituirse en la libertad que elige la liberalidad. El devolver a otro a su libertad es el acto esencial para una solidaridad auténtica, pero al ser integrado a una “comunidad” del pueblo para la cual la ley es “la lucha” y los modelos “los héroes”, no queda sino la subordinación a los seres superiores que son los que tienen acceso real a la verdad (párrafo 77). El “héroe”, por su parte, siempre “sucumbe al destino”, como en Jünger, y encarna en sí mismo la esclavitud, el vasallaje ontológico en el grado más alto, la negación de la libertad.

Arturo Fontaine Talavera:

Víctor, una última pregunta. Saltemos a otro aspecto que desarrollas en tu libro y que me parece es bastante interesante: la relación entre Heidegger y la reforma universitaria, y la relación entre esa reforma universitaria, ese movimiento universitario que él lidera, y Adorno y el movimiento universitario de fines de los 60. ¿Cómo vez tú, hoy día, ese tema?

Víctor Farías:

Es poco sabido que en Alemania las cosas suelen suceder al revés. En toda Europa, también en Asia, África y América, los movimientos de izquierda siempre han comenzado sobre la base reivindicacionista de los sectores empobrecidos y de los intelectuales, en particular de los estudiantes. En Alemania, en cambio, el antisemitismo más radical tuvo ya en el siglo XV un carácter populista no conservador. Ello incluso dentro de la iglesia que muestra el antijudaísmo entre el clero joven y nunca o casi nunca en la élite episcopal. Las quemaduras de miles de judíos en Frankfurt, Baviera y Austria se basaron en las leyendas de que la peste bubónica era causada intencionalmente por los judíos, envenenando los pozos con sangre de niños católicos recién bautizados. En la aldea natal de Heidegger, Messkirch, fueron inmolados más de 400 judíos en el siglo XV. El antisemitismo se incorporó a las legendarias comunidades estudiantiles y ellas, desde un inicio, prohibían el acceso de judíos. Al emerger el nazismo, fueron los estudiantes de Alemania y Austria los primeros en elegirlo y constituirse en una vanguardia muy extrema. “Estoy convencido de que

toda Alemania pronto nos seguirá, porque ya nos siguen los estudiantes”, decía Hitler a corto tiempo de iniciar su movimiento. Es precisamente éste el sector social que va actuar políticamente con el joven rector Heidegger. Éste alude a la necesidad de tomar a los estudiantes no sólo como vanguardia, sino también como modelo de transformación “revolucionaria”. Sólo con las “fuerzas nuevas” se puede lograr el cambio esencial de “la existencia alemana”. Me contó un ayudante de Karl Jaspers que en 1934 los estudiantes extremistas nazis de Heidelberg se propusieron expulsar al último rector moderado, el historiador Andreas. Para ello hicieron venir de Friburgo al rector Heidegger, como el más representativo de la fracción fundamentalista. En el Aula Magna, repleta, se encontraban los decanos y profesores vestidos de gala con talares y collares, sombreros emplumados. Los estudiantes de traje oscuro. De pronto se abrieron las puertas y apareció el rector de Friburgo, pero con pantalones cortos de cuero, camisa blanca de cuello abierto *à la* Schiller. Desde el estrado, luego de levantar el brazo derecho, dijo: “No hemos venido a componer nada. Hemos venido a quebrar, y si tenemos que comer en cántaros de greda porque se ha perdido la porcelana, en hora buena para el destino alemán”. Los días del rector Andreas estaban contados.

Sería muy importante reflexionar sobre la función que ejerce el concepto de “lo joven” en la filosofía de Heidegger. También después de la etapa militante, puesto que siempre valoró como paradigmático lo “inicial” y “simple”. Incluso desde esta perspectiva debe entenderse su simpatía por el movimiento estudiantil de 1968, cuando éste protestó contra las Leyes de Excepción que atribuían poder ilimitado a las instancias intermedias y de la cúpula cuando es puesta la Constitución fuera de vigencia. Incluso hizo donaciones al respecto.

Pero lo más importante de esta discusión que sigue actual debería ser que una vez aplacados los ánimos, los filósofos (en especial los heideggerianos de estricta observancia) abandonaran su actitud de adicción y dependencia psíquica respecto de un pensador sacralizado para entenderlo en su conjunto real. En especial, tratar de *entender* los textos que he descubierto y que siempre son estrictamente filosóficos. Recién con ello cumpliríamos nuestro deber: el de contribuir con el pensamiento a que el espíritu ilumine el poder para así humanizar lo humano.