
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año VIII, No. 15, Enero 2007
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Mauricio Coronado Martínez
Alberto Cortez Rodríguez
Raúl Garcés Noblecía
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Marina López
Fernanda Navarro
Mario Teodoro Ramírez

DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez
Directora: Rosario Herrera Guido
Editora y responsable de redacción: Marina López
Servicio Social: Rafael Montes Vázquez y Mónica Fuentes Venegas

Correspondencia dirigida a la Directora de Publicaciones: Dra. Rosario Herrera, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx> e-mail: rherrera@zeus.umich.mx o publicaciones.filos.umich@gmail.com Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VIII, No. 15, ENERO 2007

Índice

Artículos

- Agustín Andreu o la inteligencia de la vida* (entrevista) 7
MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA
- Filosofía y nazismo en Heidegger: “la lucha por el ser”* 19
JULIO QUESADA
- Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger* 54
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
- El concepto de cercanía en Martin Heidegger* 88
ALFREDO ROCHA DE LA TORRE
- Desesperar de lo social: el “antimodernismo” de Kierkegaard* 126
CARLOS A. BUSTAMANTE

<i>¿Qué es la literatura?</i>	
Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana	155
EDUARDO PELLEJERO	
<i>Judith Butler: ¿feminismo foucaultiano?</i>	178
NERI AIDEE ESCORCIA RAMÍREZ	
<i>Dos críticas de las “geografías imaginadas”: Guillermo Bonfil Batalla y Roger Bartra</i>	189
OLIVER KOZLAREK	

Reseñas

Rosario Herrera Guido (coord.), <i>Hacia una nueva ética</i>	213
POR NESTOR A. BRAUNSTEIN, LIZBETH SAGOLS Y ENRIQUE DUSSEL (MESA DE PRESENTACIÓN EN EL FORO DE LA EDITORIAL SIGLO XXI, FEBRERO DE 2007)	
Fernando Pérez-Borbujo, <i>La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías</i>	231
POR ROMÁN FUENTES ORÓZCO	
Eugenio Trías, <i>La política y su sombra</i>	428
POR CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO	

Resúmenes - Abstracts	256
Colaboradores	265

Artículos

AGUSTÍN ANDREU O LA INTELIGENCIA DE LA VIDA (ENTREVISTA)

María Luisa Maillard
UNED, Madrid

Agustín Andreu Rodrigo (Paterna, 1928) resulta difícil de clasificar en la compartimentada vida intelectual española. Teólogo y filósofo en una época de “pensamiento débil” o academicista, se sitúa al margen del laicismo, del posmodernismo y de la Academia. Su esfuerzo intelectual se ha volcado en gran medida en hacer visible lo que él llama “la otra Ilustración”, traduciendo y prologando autores como E. Peterson (1966), Böhme (1979), Lessing (1982) y ya en los años 90 a Leibniz y Shaftesbury. Profesor durante veinte años en la Facultad de Teología de Valencia y de Ética y Antropología en la Universidad Politécnica de Valencia, en los años ochenta trabaja en el Instituto de Filosofía del CSIC y posteriormente dirige el Aula Atenea de Humanidades de la Universidad Politécnica de Valencia. Es en este último período cuando, sin dejar de lado sus preocupaciones primeras —edita los tres tomos del *Methodus Vitae* de Leibniz, traducidos desde el 82—, inicia una aproximación pública al pensamiento español que en el año 2002 nos descubre un interlocutor privilegiado de María Zambrano con la publicación de *Cartas de la Pièce*, que abarcan el periodo comprendido entre 1973 y 1976. Posteriormente publicará *El cristianismo metafísico de Antonio Machado* (2004), sin que quede al margen de su interés la figura de Ortega en artículos como “Cervantes y Ortega: el misterio de España”, de reciente publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos*. Es también en este último periodo cuando publica sus tres tomos de *Sideraciones*, reflexiones libres en las que mezcla la autobiografía, la filosofía y la reflexión anclada en la experiencia personal.

María Luisa Maillard: Frente a su dilatada vida intelectual una pregunta salta al primer plano de la curiosidad del lector. No es sino en estos últimos años que usted hace público su conocimiento de los autores españoles. ¿Existe algún sustrato de fondo entre el pensamiento alemán al que usted dedicó tantos años de estudio y el pensamiento español de antes de la Guerra Civil?

Agustín Andreu Rodrigo: Sí, a escribir sobre cosas y autores españoles me he dedicado los últimos años, a partir de *Cartas de la Pièce*. Entender Europa me pareció necesario, así como entender la Antigüedad greco-romana que estudié por profesión (judaísmo y filosofía del helenismo). Sin lo occidental no se puede abordar lo que pasó y pasa en la península ibérica. Pero nunca perdía de vista desde donde estaba pensando y para quién inmediatamente. Por cierto, en mi adolescencia leí mucho a Ganivet y a Marañón y su *Raíz y decoro de España*. Y de mujeres y aventuras me enteré leyendo a Benavente; hablo de los 12, 14 ó 16 años. A Unamuno, Ortega y Machado llegué por la impagable Colección Austral, y en todo caso me condujo a ellos un sentimiento de España como lugar de la vida del pensamiento y de la orientación en Europa del cristianismo, sentimiento que venía del fondo religioso y patriótico de mi familia, convulsionado por las vivencias de la Guerra Civil. ¡Lo que puede hacer un libro disponible en las situaciones de mayor aislamiento y soledad, de mayor ruptura social, lo saben bien quienes, adolescentes o jóvenes en los años 40, pudieron leer y meditar uno de aquellos libros de Unamuno y Ortega, de tapa verde, que venían de Buenos Aires! Quedé culturalmente religado a la filosofía alemana en la tradición de la Revista de Occidente y de la Institución Libre de Enseñanza; así que llegué desde libros y autores españoles a la filosofía europea que hay en Ortega y Unamuno.

La religión católica en general, su historia y su doctrina, no puede estudiarse en España sin meterla en el punto de mira: en España y en Europa. Cuando enseñé Teología Sistemática, ya había yo estudiado la expansión oriental del cristianismo en el Pontificio Instituto Oriental, incluida la historia de Rusia. Quiero decir que he pensado lo europeo y sentido lo español en un escenario amplio. No diría yo que estoy recuperando a los autores españoles. Lo que sucede es que entré en publicaciones de una manera absolutamente singular: con el epistolario de la Zambrano, un documento muy importante para la historia del (tácito) pietismo hispano, para la metafísica española de los siglos

XIX y XX. Pero ese mismo documento y sus precedentes (el contacto vivo con determinado exilio) es buena prueba de mis sentimientos-guías interiores. Según he ido cumpliendo años y presenciado el desfile de generaciones, he advertido una continuidad profunda en mi *íter* y mi destino: algo más fuerte que yo mismo. Esto lo veo con una claridad tal que me vence.

MLM: ¿Ese fondo religioso y patriótico que ha heredado, de su familia como usted señala, y que sin duda compartieron metafísicamente autores como Machado y Zambrano no se encuentra hoy en España arrumbado, cuando no anatematizado, como perteneciente a una derecha rancia?

AAR: Que ese fondo metafísico y esa idea de la cultura española que comprende a Unamuno, Machado y Zambrano sea patrimonio de la derecha es un dato fundamentalmente equívoco, producido menos por el franquismo, esa época tan larga, que por las apostasías de la filosofía modernísima, la posterior a la II Guerra Mundial. ¿Cree usted que la derecha lee mucho *La vida de don Quijote y Sancho* o *Los complementarios* o *El hombre y lo divino*? Otra Universidad tendríamos si en ella predominaran las tesis y estudios de estos autores. Le voy a definir el País Vasco: es un lugar de la península ibérica del que está real y oficialmente proscrito don Miguel de Unamuno. Comprenderá que acepto que los hombres se hundan a sí mismos todo lo que merecen a veces. Después de la dictadura ha sido muy cómodo ser de izquierdas. No se ha querido entender la verdadera posición y actitud de Unamuno, Ortega, Machado, Marañón, Azorín... en relación a Europa y España. Ha faltado valor y sinceridad.

MLM: Volviendo a su trayectoria intelectual. ¿Podría ampliar un poco más su recorrido desde los autores españoles a la filosofía alemana?

AAR: Yo tuve la influencia de un maestro de la Institución en mi infancia, y de un gran pedagogo, el maestro de Pedro Laín, rector del seminario, don Antonio Rodilla, un discípulo de la Institución a distancia. Esta influencia es la que me condujo a buscar libros de la *Revista de Occidente*. En concreto muy pronto estudié *La teoría de las concepciones del mundo*, de Dilthey, y el *Discurso de Metafísica*, de Leibniz; lo estudié a solas; sin profesorado de ese nivel. El padre

Colomer con quien confidenciaba Julián Marías me enseñó a estudiar la historia de la filosofía en Marías y en el Klimke, tan lleno de erudición. Con esto entré culturalmente en órbita. Desde Dilthey descubrí a Böhme. Böhme me sacó del problema confesional: desde Dilthey me embarqué en el cristianismo joánico que estaba más allá de los pleitos eclesiásticos y que sabía ver en la naturaleza y la vida el misterio de lo divino. Esto se concretó más tarde cuando traduje e introduje la *Aurora* de Jacob Böhme, pero venía de un silencio padecido más de veinte años. Berdiaeff hablaba de Böhme también en libros traducidos en Espasa-Calpe antes de la Guerra Civil y que se podían adquirir en los años 40. No fue casualidad que no publicase durante los años de profesor de Teología, más que un libro que era definitivamente crítico de las Confesiones y el eclesiasticismo: *¿Qué es ser cura hoy? (Ministerios y existencia cristiana)*. El verdadero título era el subtítulo. Un gran amigo mayor me dijo: has escrito una antropología. Tenía razón.

MLM: ¿Qué supuso entonces para usted el descubrimiento de Böhme?

AAR: Böhme, además de ayudarme en uno de los peores momentos de mi vida, me liberó del biblicismo y me enseñó a ver el proceso mismo de la vida divina en la naturaleza: la vida tiene un proceso universal. Es una idea que se recuperaría en el siglo XX por Scheler. Y con ello la inmanentización de la trascendencia en su forma trinitaria. Pero a la lectura de Böhme llegaba yo desde el concepto griego de sustancia. En los padres griegos me enseñó a fijarme Zubiri. A los quince o dieciséis años estudié *Naturaleza, Historia, Dios*, y ahí encontré el concepto trinitario de sustancia, la interioridad de la sustancia en forma de Fuente, Palabra y Espíritu, así como la orientación hacia los padres griegos (que Zubiri aprendió de Petavius y de De Regnon). María Zambrano se entusiasmó al verme traducir a Böhme y, antes, al conocer que me ocupaba en los escritores cristianos alejandrinos. Como digo, el zapatero Böhme me enseñó a prescindir de las teologías confesionales y a dirigirme a la observación de la vida y su proceso trinitario.

Cuando salió *Aurora* (Jaime Salinas trató excelentemente mi traducción), me llevé una alegría inolvidable: en la primera caseta de la Cuesta de Moyano empezando por abajo, el librero señalando un volumen de *Aurora*, que estaba expuesto en el interior, le decía a alguien con quien conversaba, sin saber

quién era el que echaba una ojeada a los libros: “este libro acaba de salir y ya es un libro buscado de lance”. Böhme es sólido, concreto, héroe, anticonvencional y ajeno a la Academia y a las Iglesias, humilde, veraz, amigo de Dios.

MLM: Usted estaba ya en esa época en relación con María Zambrano. Unos pocos años después su relación epistolar se centraría en gran medida en las relaciones entre el Logos y el Espíritu en la concepción trinitaria de la sustancia. ¿Cree usted que es precisamente este asunto que representa una nueva manera de “sentir y concebir” lo divino, lo que acabará separando la antropología de Zambrano de la de su maestro Ortega?

AAR: Lo que separa, en una primera vista más bien superficial, a María Zambrano de su maestro en la visión del ser y la vida, es más la aplicación de su dirección que la dirección misma. Ortega se aplica a entender este mundo, la historia, el tiempo de la vida. María vive el tiempo y la historia como la ocasión concreta en que acontecen hechos metafísicos como los del Paraíso original y la Crucifixión del Logos. Esta manera de estar en el mundo era corriente en los años 20 y 30 entre católicos —y entre marxistas cuya metafísica era también escatológica, es decir, desembocaba en el reino futuro de dialéctica certeza de la Justicia y la Paz, que daba sentido al ser. María sacaba agua, pozaba de los dos acuíferos: del católico y del marxista en cuanto socialista. El símbolo y la alegoría con que trabajaban en teología Haecker y Peterson, Pieper y Wusst (y en general los conversos de la Revista Hochland) eran categorías que reunían lo metafísico, lo individual y lo social en su forma más concreta, y lo histórico: el símbolo y la alegoría eran la concretización de lo histórico, su concretización metafísica, apocalíptica, escatológica. Quienes no lean así a María, no la entenderán. Ahora bien, ¿negaba sustancialmente eso su maestro? Eso no se ha contestado todavía. La religión de Ortega, que en Alemania frecuentó también actividades teológicas, no ha sido suficientemente estudiada. Ortega define expresamente el cristianismo como una religión encarnacional y escatológica. Religión encarnacional es la que ve a lo divino encarnándose en la humanidad, en el tiempo y en la historia, y en el caso, encarnándose como *logos*, pensamiento. La escatología significa entre otras cosas que esa encarnación produce libertad y responsabilidad últimas. La indiferencia de Ortega por el cristianismo está por demostrar y más aún su abando-

no simplemente. ¡No confundamos el cristianismo con el eclesiasticismo! Pero Ortega no era hombre, dada su estructura intelectual y la sobriedad aconfesional de su tradición institucionista, de bailar al son de la moda y de llevar a los periódicos su aventura interior, dando además tantos a ganar al eclesiasticismo rudo y vulgar que lo rodeaba. Ortega se preocupó y ocupó en que los europeos no cometiesen más disparates y para ello se dedicó a aclararles un poco cómo es esta vida aquí en el tiempo del mundo. Para hacer una antropología fugándose del actual nivel de la racionalidad, ya estaba Max Scheler.

MLM: Entonces, ¿no cree usted en tal separación?, ¿no cree que, respecto a los dos componentes de la vida humana, el yo y su circunstancia, María profundizó en el yo y Ortega se desplazó más hacia la circunstancia y por tanto a la comprensión de la vida humana como acontecimiento y biografía?

AAR: Más allá del sujeto como sustancia o historia, está el sujeto que es realidad pensante y desiderativa, percepción deseosa, el cual, por ser concreto en el tiempo y en sus limitaciones, tiene decurso, si no destino, circunstancia: figura espiritual en la cual se ve también lo eterno o transcircunstancial. Yo comprendí la tensión entre razón histórica y razón vital, pero desde que el verbo (eterno) se hizo carne (temporal) y lo eterno entró también externamente en la historia, estoy más allá de eso. Leibniz lo pone más allá de eso. Los filósofos se pierden cuando se olvidan de que son teólogos frustrados. Pero ¿se olvidó Ortega? Su superación del cristianismo histórico es lógico. No se iba a ir con los místicos y demás ascetas que no habían sabido estar en la historia.

MLM: Llegamos pues a Leibniz del que usted es experto. ¿Puede hablarnos de lo que aportó Leibniz a su trayectoria intelectual?

AAR: Leibniz es el gran crítico de Descartes, y de Hobbes y de Locke. No hay constelación más clara. Crítico positivo de las religiones de tipo confesional, hombre fundamentalmente abierto, evolutivo en su concepto de revelación y por tanto capaz de comprender todos los estadios del hombre; crítico del concepto de materia de Descartes y de todo dualismo. Crítico de la antropología de Hobbes y Locke.

Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento* son una rectificación expresa del concepto de inteligencia de Locke. Materia y espíritu, Descartes y Locke positivamente criticados. El trabajo estaba hecho y además desde la matemática y la astronomía, desde la Física y la naciente Química. Todo eso lo encontré entonces. Pude discrepar de la Modernidad y de Europa, de Alemania y Francia, con seguridad; pero solo. Los demás trabajos sobre Lessing y Leibniz fueron extensión del camino tomado, ratificación cada vez más aceptada. Y el tiro de gracia: Inglaterra traicionó el pensamiento renacentista ética y estéticamente moderno en Shaftesbury, ratificador de Leibniz en todo menos en el concepto de muerte. Pero no hay una cabeza que haga valer el conjunto de Leibniz, su idea monádica; se le estudia por partes o áreas y no hay autor más traicionable por parcialidad que Leibniz.

Yo en realidad a Leibniz lo encontré muy pronto, en el *Discurso de Metafísica* traducido por Julián Marías, como he dicho. Lo entendí a medias porque ni el prólogo ni nadie explicaba bien aquello. Pero Leibniz se quedó ahí dentro inspirándome cuando cursé los cuatro años de la carrera de Teología. El segundo encuentro con Leibniz, el lúcido, independiente e independizador, se produjo mediante Lessing. Lessing es el lugar después de Böhme donde me situé para discrepar de la Ilustración kantiana, inglesa y francesa, o sea del camino europeo de la Modernidad. Cuando Lessing me fue descubierto por Dilthey pude ponerle nombre propio y actitud a mi reserva ante la Reforma y ante la Ilustración superficial por antimetafísica; hipócrita, por tolerante con los presupuestos providenciales del Cristianismo europeo y americano; escandalosa, por falta de generosidad intelectual y social. *Los estudios filosóficos y teológicos* de Lessing han sido una aportación definitiva para poder empezar desde la periferia europea otra Ilustración.

MLM: ¿Puede sintetizar cuáles serían los rasgos determinantes de “esa otra Ilustración” que defiende y cuyo camino le abrieron Böhme, Lessing y Leibniz en clara oposición a Kant?

AAR: Se trata de la Ilustración leibniziana, que no prescinde de nada y da su lugar a todo. No es teísta sino trinitaria. No es aconfesional sino interconfesional en un horizonte de Humanidad. No es cerebral sino antropológica: el instinto es ya espiritual de raíz. Es metafísica y no meramente fenoménica. Es innatista

estética y metafísicamente. No es imperativa sino originaria. Es educadora desde la metafísica panenteísta. No es cartesiana (dualista) ni lockeana (empirista), parte del concepto espinosiano de sustancia y educación. Se trata de la Ilustración que formuló Lessing. Y que Alemania no escogió con gran desesperación de hombres como Scheler y Benjamín. Scheler: Kant y Prusia condenaron la alegría. Benjamin: castraron de su experiencia propia al individuo. Alemania ¡que ya es decir! quedó entregada a un idealismo imperativo y general (Fichte y Hegel) que la dejó exhausta. Sólo le faltaba eso después del individuo interiorista y solitario, aterrorizado por la salvación de su alma y desesperado, que fabricó Lutero, prescindiendo de todo lo otro que el hombre tiene a su disposición bien que se lo ofrezcan o impongan malamente: la tradición, la institución y el folklore, la amistad, el arte... La otra Ilustración. Es un camino euro-americano no andado, que naturalmente no se puede retrotraer, pero tampoco olvidar como frustrada experiencia de una civilización. Desde el Renacimiento a Leibniz, sin pasar por Cartesio. Desde Leibniz al panenteísmo, sin pasar por Locke ni por Kant. Y a desembocar en un concepto monádico de individuo y en su constelación en niveles.

MLM: Usted en su reciente libro, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, subraya el leibnizianismo profundo de su pensamiento; también habla de la influencia de Leibniz en María Zambrano en su introducción a *Cartas de la Pièce*. ¿Cree usted que en la España anterior a la Guerra Civil nuestros pensadores estaban abriendo camino desde esa otra Ilustración?

AAR: Sí, creo que sí, pero más resistiéndose que abriendo camino y horizonte. Es de lamentar que no hubiera figuras significativas en esa actitud. Ortega se dio cuenta y lo tenía avisado: “a Leibniz se le leerá a finales de siglo (el XX) en especial”, porque se sentirá lo que puede aportar como correctivo de planteo a una Ilustración fallida como la kantiana. Es dramático que toda una cultura occidental pueda ser desviada en la dirección que niega nada menos que el contacto del espíritu con la realidad. Max Scheler y Jean Guitton se dieron perfecta cuenta del descalabro. Y no es casual que se trate de dos figuras relacionadas con el Catolicismo. La Universidad alemana no quiso someterse a crítica abiertamente. Prusia o Berlín nunca quisieron favorecer el leibnizianismo, el cual no era luterano ni prusiano. Los errores de dirección en

metafísica son los más trágicos; sólo hay uno mayor: carecer de metafísica o profesar el agnosticismo metafísico. Ya sólo por esa razón pueden comprenderse ciertas aberraciones de obcecación en la historia de Occidente y no sólo en la de la Alemania moderna, desde Hegel hasta Kant y el idealismo. Enumerar e indicar algunos de estos errores sólo puede hacerse desde fuera de la Academia. La Academia ha sido y es menos tolerante y más subordinadora con sus opositores y novicios que las Confesiones religiosas. Mientras sigan así las cosas, y creo que van a seguir, la Academia será un puerto de naves con ruta asignada, falseada. Habría que hacer en París y en Berlín una Avenida con estatuaria antiacadémica empezando por Sócrates y acabando con Nietzsche. Hablo desde la personal experiencia que fue para mí hacer oficialmente pública mi actitud mediante el trabajo *De Lessing a Benjamín: la otra Ilustración* (en ISEGORIA, N° 4, 1991). La Academia marca la moda y el momento, la línea oficial académica y la oficial de oposición. No se enseña filosofía enseñando historia, la historia viviente del pensamiento. El leibnizianismo estaba en el trasfondo de los hombres de la Institución, pero no hubo nadie que lo hiciera valer. ¿Cómo y de dónde podía decir María Zambrano en el momento más dramático de su vida y de su juventud, en plena guerra civil, “Leibniz me salvará”? ¡Si lo hubiera podido y sabido decir antes! Don Manuel García Morente lo sabía pero no tenía vigor para aguantar contra viento y marea los marxismos y los confesionalismos, los tumultuosos tsunamis de la Idea y los modos formales de la intolerante religiosidad cristiana. Y don Xavier Zubiri estuvo en su batalla muy personal, preocupado por la salvación de su alma —una actitud como la de Newman cien años antes. (Estamos a la espera de la aparición de la biografía de Zubiri, que acaban de escribir los doctores Corominas y Albert). Por supuesto, no se trata de repetir a Leibniz. El siglo XIX español necesita una revisión a fondo. Pienso aconsejar a algún joven amigo que la intente. ¡Cuánta traducción francesa del XIX y del XX que no se puede poner al lado de Giner de los Ríos! Don José, un ilustrado; goyesco sabía serlo, torero también, respetuoso también; pero no me lo imagino masón y con peluca. Sabía bastante del hombre para no bajarse a las barricadas, pero alguien tenía que reservarse para dar masajes encefálicos a los hombres, ¿no? Don José es un filósofo de toda la historia de la filosofía; su escuela es la filosofía como aventura del hombre, por cuyo ser se preguntaba en el Instituto de Humanidades. María Zambrano es una figura del pensamiento metafísico-

religioso, una figura única, singular. No tardará en aparecer una generación española o hispana que haga sentir vergüenza a quienes se han avergonzado últimamente de que se les llame orteguianos.

MLM: Usted, en apenas dos años ha publicado ya tres tomos, llamados “Sideraciones I, II y III”, en los que de forma libre, expresa pensamientos y reflexiones en los que se codea a igual nivel con su experiencia vital y con los pensadores que han acompañado su vida intelectual. ¿A que responde esa nueva forma de expresión?

AAR: Hay motivos de fondo y motivos ocasionales —creo—, de fondo: que siento deben de escribirse al filo de la experiencia, es decir, espiritualmente. Ocasionales: que no debo dejar que se me pierdan las ocurrencias que me visitan. Aunque habría que explicar una ontología de la ocasionalidad de que me fui convenciendo a lo largo de un proceso que no evocaré ahora pero que considero ya no ocasional y que tiene que ver con la monadología.

MLM: Siento insistir, pero ¿podría ampliar un poco más la relación entre lo que usted llama ocasionalidad y la monadología?

AAR: Goethe decía que pensar es ocuparse intelectualmente de las ocurrencias que se nos regalan y que nadie sabe de dónde vienen. Por eso tienen carácter de revelaciones. No es casual la ocurrencia, precisamente NOS dice algo. Viene de nuestro más singular fondo y viene ocupando el espíritu. Siempre hay que descifrarla en cierto sentido, o conectarla con lo que ha sido o debe ser o puede ser nuestra línea de conducta o comportamiento. Todo lo que nos PASA al filo de experiencia y ocupa nuestro interior y nuestra atención es contenido monádico, es movimiento espiritual de nuestro fondo. No hay que dejarlo escapar o perder, en la medida de lo posible, porque lo que nos pasa lo remueve todo y no deja nada igual como estaba. La sideración es una inspiración que se despliega.

MLM: Usted siempre ha tenido vocación docente y numerosos alumnos dan cuenta de la influencia que ejerció durante sus veinte años como profesor en la Facultad de Teología y en la Politécnica de Valencia. En 1979, tres años des-

pués de abandonar su actividad universitaria, se embarca usted en una aventura insólita; la Universidad libre de Zambuch que aún hoy mantiene cierta actividad. ¿Nos podría hablar de dicha experiencia?

AAR: Antes de empezar con los Cursos de Verano del Zambuch, me reunía ya en verano con estudiantes en la Casa construida “ad hoc” para ello en Pedralba, con estudiantes de una Residencia Universitaria que había fundado (Tomás Moro/Concepción Arenal). El conjunto, la primera fase reducida a media docena de estudiantes y la segunda, la propiamente Universidad de Verano, intentan ser una respuesta a las inquietudes de Mayo de 1968. Esto sería largo de contar. El resultado se pareció a la pedagogía de la Institución Libre de Enseñanza: Humanidades, Arte, Ciencia... en un ambiente libre, en contacto con la naturaleza, con trabajo intelectual serio... mucho Homero, mucho Platón, mucha Astronomía con Matemáticas y Física, lecturas poéticas, Historia... todo en un ambiente abierto y libre. Se trataba de gente seleccionada, contra los prejuicios de entonces que pretendían descalificar a lo que llamaban elitismo. En cierto modo puse a prueba a aquella juventud que esperaba ver transformado el mundo. Sobre la Universidad de Verano escribirán algunos de sus alumnos que hoy son profesores de Universidad o profesionales de diversas áreas y que se han dado cuenta de lo que aquello intentó ser y acabó por ser. Se llevó a cabo todo sin apoyo ni de Iglesias ni de Instituciones. Ha carecido de continuidad homóloga porque era una iniciativa generacional y no he creído en continuidades institucionales para semejante tipo de iniciativas. Por cierto, por una u otra causa, a la Institución Libre de Enseñanza le sucedió lo mismo. Valdrá la pena narrar un día la empresa; creo que se hará. No sé si hoy podría emprenderse una manera de vida y trabajo como aquella. La pedagogía verdadera ha de brotar tanto de lo eterno del hombre como de la circunstancia en lo que de positivo y condicionante tiene. Fueron veinticinco años felices y fecundos. Hoy quedan amistades y dos o tres reuniones anuales que resultan fructíferas intelectual y humanamente.

MLM: Usted ha dicho que no sabe si hoy en día podría emprenderse un tipo de trabajo intelectual como el que usted ensayó en el Zambuch. ¿Cómo ve usted la evolución de la educación y el esfuerzo intelectual en la España de hoy?

AAR: El joven medio actual es diez veces más rico en dinero que el joven con quien trabajamos antaño. Dispone de todo lo necesario y agradable, multiplicado por diez. Es otra cosa. Hace años, más de veinte, a un grupo de amigos —entre los que estaba el periodista Abel Hernández— le expuse la idea de una Universidad de barrio: una planta baja con biblioteca esencial y lugares de lectura y conversación dirigidos o aprovechados por eméritos (tanto profesores como otro tipo de profesionales, incluidos obreros, cada cual en su esfera de contribución), donde se juntasen universitarios del barrio con profesores y profesionales de todo tipo para charlar e intercambiar ideas... y donde estudiantes que careciesen en su casa de un sitio cómodo para estudiar contasen con un rincón propio. Puede usted suplir con su imaginación todo lo que treinta o cuarenta eméritos y estudiantes (Derecho, Medicina, Historia, Matemáticas) podrían realizar dando forma humana y concreta a la abstracción de la Universidad. Las cátedras deberían ser lugares así. El conocimiento está desmadejado, la filosofía misma (que debería ofrecer la incitación o la idea de la unidad del saber y de la eticidad de sus consecuencias) está enciclopedia luego de haber estado ideologizada de diverso modo. La enseñanza media va de mal en peor; puede empeorar todavía más porque no hay una idea de lo que habría que ofrecer como educación. El futuro es pavorosamente oscuro. La incompetencia y la liviandad imperan en toda clase de alturas. Pero hacer lo que toca desde la tradición clásica, antigua y moderna, del saber, es posible. El modo de saber de Heisenberg y Jaeger, de Ortega y Guitton, de Gentile y Russell... está ejemplarmente disponible. La Academia y el Gobierno no se dividen en derechas e izquierdas, sino en irresponsables incompetentes y en gente seria y sabia. La sociedad no puede consigo misma en Occidente; tiene demasiado de todo lo que se compra y se vende. No hay gusto profundo por lo humano elevado, por lo humano justo universal. No hay una ética estética de las almas. Y no hay una idea. Y no está dicho que tenga que haberla por obra y gracia de que somos el cogollito del mundo, los occidentales.

MLM: En lo que usted dice parece aflorar una paradoja de las últimas creencias del mundo occidental. Una vez desterrada la pobreza —en las sociedades occidentales— parece ser la demasía de todo lo que reduce el horizonte de lo humano. Sin embargo la necesidad de ideales absolutos se mantiene, como muestra el recrudescimiento de los nacionalismos y de los fundamentalismos religiosos —fuera ya de nuestro ámbito occidental. ¿En qué nos hemos equivocado?

FILOSOFÍA Y NAZISMO EN HEIDEGGER: “LA LUCHA POR EL SER”*

Julio Quesada

Universidad Autónoma de Madrid-Universidad Veracruzana

“El escritor que haya alcanzado la plena conciencia de sí mismo no se hará, pues, el conservador de ningún héroe espiritual, ni conocerá ya el movimiento centrífugo por el que ciertos de sus predecesores apartaban la vista del mundo para contemplar en el cielo valores establecidos; sabrá que su tarea no consiste en la adoración de lo espiritual, sino en la espiritualización, es decir, la reanudación. Y lo único que hay que espiritualizar y reanudar es este mundo policromo y concreto, con su pesadez, su opacidad, sus zonas de generalidad y su hormigueo de anécdotas, y ese Mal invencible que le roe sin poder jamás aniquilarlo”.

J. P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*

“La racionalidad no admite disociación de sus campos de actividad porque reside únicamente en la jerarquía debida entre todos ellos”.

Domingo Blanco Fernández, *La racionalidad de la democracia y sus enemigos*

Para Ignacio Quepons, que me citó con Sartre

1.- Dos hombres y un destino: Carl Schmitt y Martin Heidegger

Esta investigación tiene como objetivo profundizar en el testimonio que da Karl Löwith cuando en su encuentro con Heidegger en Roma, 1936, éste le

confirma que su afiliación al nazismo está estrechamente vinculada con su filosofía.¹ Pero la investigación filosófica, que se atiene rigurosamente al pensamiento de Heidegger, no puede olvidar el co-estar de toda una generación implicada, de una u otra forma, con el mismo destino: Hitler. A través de algunos estudios de Jürgen Habermas sobre el pensamiento y la influencia en Alemania de Carl Schmitt antes, durante y después de la guerra, podemos señalar algunos lazos entre ambos intelectuales y mandarines de la gran aceptación de 1933 por parte del mundo universitario. De esta forma, pretendemos demostrar dos cosas elementales: 1) que Heidegger está implicado con el movimiento nazi desde antes de su Rectorado; 2) que su filosofía o pensamiento no se puede desvincular del análisis que los “jóvenes conservadores” están haciendo, cada cual desde su materia, de la problemática histórico-política que representan Alemania, Europa y Occidente ante los claros horizontes de globalización civilizatoria que presenta el mundo desde la Primera Guerra Mundial. Por lo que, para nosotros, la revisión que ha llevado a cabo Heidegger de todo el pensamiento occidental no quepa desvincularla de su propio tiempo. Heidegger también es *Dasein* y también forma parte, en su historicidad y ontología, de la comunidad combatiente de ideas de la que está formando parte. Y subrayamos que no se trata de un comentario de texto sobre Heráclito, Kant o Hegel que un profesor estuviera ensayando, una y otra vez, en la pizarra; sino de una “lucha por el ser”.

A Johannes Gross le debemos la reproducción que el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* hacía de esta carta de Heidegger a Schmitt, cuyo último párrafo dice así:

Por hoy sólo quiero decirle que espero mucho de su decidida colaboración con la empresa de reorganizar desde dentro la Facultad de Derecho en su totalidad conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted. Aquí la situación no es muy esperanzadora. Cada vez se hace más urgente el reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina. Por hoy reciba mis amistosos saludos. *Heil Hitler*. Suyo, Heidegger.²

Nada de particular, si no fuera por la fecha: 22 de agosto de 1932. Lo que echa por tierra la tesis que defiende la “casualidad” del encuentro de Heidegger con el NSDAP a partir del mismo Rectorado de 1933. Entre las investigaciones filosóficas que este autor está llevando a cabo desde los años veinte y la reorga-

nización total que se estaba llevando a cabo en la Universidad, ante el parto de lo que se avecinaba, pero para que haya parto tiene que haber tiempo de siembra, entre la situación hermenéutica y la situación histórico-política hay un nudo gordiano que intentaremos aclarar en, al menos, algunos lineamientos ontológico-políticos. Ahora bien, para entender la situación fáctica del ontólogo político recurrimos al teólogo político Carl Schmitt —tan sólo un año mayor que Hitler.

La *Teología política* de Schmitt aparece en 1922 en medio de lo que Habermas denomina como el conflicto de la conciencia especial de los alemanes en tanto “un pueblo políticamente existente”.³ Estando en juego la “sustancia decisionista” de la política estatal no es difícil ver que esta fundamentación teológica de la política anuncia una crítica total contra el concepto moderno de soberanía tal y como era aplicado en la República de Weimar, situación fáctica, no lo olvidemos, desde donde el pensamiento echa raíz. ¿En qué fundamenta la raíz del “mal” político esta teología?: “en la naturaleza mala de los individuos”,⁴ auténtica “fuente” que impele a la “autonomía” haciendo sucumbir a toda la sociedad en “los horrores de la emancipación”. Pero, afortunadamente, para eso está el Estado: “un poder fáctico que vence a todo otro poder”. Para llegar a esta conclusión no hay que reflexionar, ni deliberar, tan sólo “decidirse” a establecer el “estado de excepción”. No se trata de pensar, discutir, sino de estar resueltos a la decisión de decidir. Ahora bien, esta concepción de la soberanía como pura decisión debe enfrentarse —y no como “oponentes”, sino como “enemigos” pues aquí no estamos en situación de argumentar— a las “fuerzas subversivas” de este orden decisionista estatal que en la actualidad aparecen enmascaradas bajo los conceptos de “justicia” y “verdad”. Quien decide qué es la “justicia” y qué es “verdadero” ya ha decidido lo más importante: “definir qué ha de valer *públicamente* como verdadero o justo”. En un próximo punto tendremos oportunidad de estudiar el papel de la teoría decisionista de la soberanía estatal como “guardián” tanto de la Constitución como de la vida; teoría en nada ajena al papel filosófico y político que va a jugar Platón en la reformulación heideggeriana acerca de la pregunta sobre el ser. Pero ahora retengamos que este “poder de decisión” conlleva en sí mismo el “criterio de toda validez”. Por eso el Estado debe, para Schmitt, definir con absoluta precisión prusiana —esto lo añade intempestivamente el joven Nietzsche— la confesión de sus ciudadanos.

Hobbes se equivoca al llegar a lo que le pareció un “límite” que no debería traspasar el Estado; fatal error según Schmitt porque el Estado jamás puede permitir una diferencia entre “culto privado” y “culto público” de la confesión de los ciudadanos. Esta neutralidad del Estado ante el “culto privado” es “la puerta de entrada de la *subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada*”.⁵ En efecto, Schmitt tenía razón en que la conciencia privada no rebota hacia dentro creando un solipsismo social bueno para el Estado Total; no ocurre así porque la esfera de la opinión privada acaba siempre proyectándose “hacia fuera”, lo que las “fuerzas subversivas” van a aprovechar para conformar, desarrollar y desplegar en todos los ámbitos la “esfera de la opinión pública burguesa” en cuyo seno irá cobrando un peso específico político la “sociedad civil” como contra poder de la “pluralidad” frente al mito del Estado basado en la “seguridad interior”, la “pérdida de las propias esencias” y la “homogeneidad racial”.⁶ Hay una línea recta que va de la “esfera privada” a la “opinión pública” y a la “sociedad civil” y que acaba destronando la soberanía total del Estado: el “parlamentarismo” en tanto poder legislativo. Y si estos términos que acabamos de mencionar apuntan a la inexorabilidad del “Estado de Derecho” tendríamos ahí, a juicio de Carl Schmitt, la razón del fracaso no sólo de Alemania, sino de todo Occidente. Una “fatalidad histórica” y “un período de caída”.⁷

Contra la revolución, una contrarrevolución: la “revolución conservadora” que consiste en una “genuina autoafirmación política”;⁸ es “genuina” porque no se trata de asistir al juego y parloteo parlamentario cuyo poder de decisión política sólo guarda la máscara vinculante externa, vacía de compromisos reales, vacía de los mandatos estatales y sin atreverse, en definitiva, a vincularse a ellos poniendo en juego la existencia de una autoafirmación a vida o muerte.

El Estado de Derecho en Alemania es una consecuencia de su derrota en la Primera Guerra Mundial. El Tratado de Versalles pone de manifiesto la nueva geopolítica del mundo del capitalismo organizado así como la democracia de masas organizada. En la República de Weimar se constata que la “unidad soberana” había sido liquidada “por el dualismo moderno Estado/sociedad”. Se trata de un dualismo que Schmitt ha señalado como falta gravísima en el *Leviatán* de Hobbes; quien defendió la “neutralidad” del Estado respecto de la “confesión privada” sin darse cuenta que esta neutralidad iba a ser el motor de los “partidos”, los “sindicatos” y las “asociaciones”, es decir, los “poderes socia-

les". Weimar aparece a la luz de este análisis como "un período de caída" que únicamente cabría parar aplicando el artículo 48 de la Constitución: "el estado de emergencia".⁹ Pero ¿qué poder estaría capacitado para tomar esta decisión?: el que fuera soberano, el que estuviera resuelto. Habermas propone estos términos para que entendamos el giro de Schmitt hacia el nazismo: "institucionalizar el decisionismo". Era miembro del Consejo de Estado prusiano y estaba "apadrinado directamente por Hermann Göring".¹⁰ La sutil maniobra de acercamiento al régimen nazi quedó plasmada en su *Leviatán* en donde —y creemos que esto también lo une con Heidegger— la identificación con el NSDAP pasa por una revisión, "adaptación", escribe Habermas, de la "historia de las ideas". En este sentido: Schmitt lleva a cabo una "genealogía antisemita" a través de los obstáculos que habría sufrido el *Leviatán*. El primero en la lista es Spinoza quien, en su *Teología política*, "abre una peligrosa brecha a la libertad de conciencia, a las libertades individuales de pensamiento". A través de esta revisión de la historia de las ideas no se quiere dar a entender que la "caída" de Occidente sea como un bache o algo pasajero; Schmitt, en línea con lo que Dirk Van Laak denomina las "élites de la interpretación" (Jünger, Schmitt, Heidegger y Nolte),¹¹ asume que la crisis es "total" porque se refiere a la entera "legitimidad de la Edad Moderna".¹²

Entre el "constitucionalista" y el "filósofo" existen numerosas coincidencias:

- 1) Una temprana "crítica a la modernidad" que les llega del ámbito católico, aunque acaben alejándose de la Iglesia.
- 2) Un recalcitrante "provincianismo" que descubre una patológica inseguridad frente a la ciudad y, en general, hacia lo urbano.
- 3) La vivencia generacional de la "derrota" de la Primera Guerra Mundial y el "complejo" ante el Tratado de Versalles.
- 4) El "tránsito existencial" que dan de Goethe a Hölderlin.
- 5) De carácter general, "la revuelta contra el humanismo" que en el caso de Schmitt se vectoriza como crítica latino-católica y, en el caso de Heidegger, como crítica greco-neopagana; pero que en ambos casos apunta contra lo mismo: las "tradiciones de la ilustración".
- 6) Aversión "elitista" contra el Estado de partidos, la democracia, la opinión pública, la discusión, la igualdad, la emancipación del individuo.
- 7) Búsqueda de "líderes puros".

8) La superioridad intelectual de la conciencia que da el hacerse cargo del destino: “acaudillar al caudillo”.

9) Schmitt y Heidegger fueron los auténticos “portavoces” del III Reich. Aquél no se desnazificó nunca y nunca volvió a ingresar en la Universidad; éste pasó por el proceso de desnazificación, ocultó y falseó pruebas y retornó a la Universidad como emérito. Lo importante, sin embargo, es esta cuestión: ambos caudillos intelectuales no sólo demostraron una nula clarividencia ante el parto que se avecinaba, como le decía Heidegger a Schmitt, sino que también los dos hicieron alterofilia de sus respectivas incapacidades para aprender de la catástrofe. A pesar de esto, los dos han seguido teniendo “ante los más jóvenes ese tipo de fascinante autoridad intelectual en el que se detecta una profunda identificación con un mismo tipo de mentalidad”.¹³

Habermas —lo que nos extraña, pero así lo afirma— piensa en este trabajo de 1995 que, sin embargo, *Ser y tiempo* es de carácter “apolítico”; y también cree, en el Prólogo alemán al libro de Farías, *Heidegger y el nazismo*, que *Kant y el problema de la metafísica* carece de relación alguna con las cuestiones políticas.¹⁴ Nosotros estimamos que el maestro se equivoca. El papel de la “imaginación” va a jugar, junto al de la “temporeidad” y la “historicidad” de la *Gemeinschaft* o “comunidad del pueblo”, un papel ontológico-político crucial.

Pero Habermas nos sigue enseñando muchas cosas. En un trabajo más reciente —*El Occidente escindido* (2004)— y en el último punto del libro, “¿Kant o Carl Schmitt?”, afirma: “Según la concepción de Carl Schmitt [...] todo intento de domesticar jurídicamente la violencia bélica debe fracasar, debido a la inconmensurabilidad de las distintas concepciones de la justicia. Los Estados o naciones que compiten entre sí no pueden ponerse de acuerdo sobre ninguna concepción de la justicia (y mucho menos sobre los conceptos liberales de democracia y derechos humanos). Ahora bien, Schmitt nunca ofreció una fundamentación filosófica de esta tesis. En lugar de ello, el no-cognitivismo de Schmitt se apoya en un concepto existencialista de “lo político”. Schmitt está convencido del irresoluble antagonismo entre naciones tan irascibles como dispuestas a recurrir a la violencia, y que afirman unas contra otras sus respectivas identidades colectivas. En la dimensión de este concepto de “lo político” como autoafirmación (definido originariamente en los términos del Estado nacional, después en los del pueblo nacional, y finalmente concebido ya sólo desde una vaga filosofía de la vida, pero siempre cargado con el fantasma de la

violencia) queda fundada la oposición a la concepción kantiana de la juridificación del poder político, una oposición que hasta cierto punto arraiga en la ontología social. Schmitt combate la función de racionalización del poder que, según el universalismo de la *Doctrina del Derecho* kantiana, la Constitución debe asumir tanto dentro como fuera de las fronteras del Estado nacional”.¹⁵

Estas palabras, este razonamiento, se pueden aplicar perfectamente a Heidegger. Su pensamiento es, ontológicamente, antidemocrático. Suprime el espacio en aras del tiempo, suprime el espacio público intersubjetivo (de la racionalidad moderna liberal e ilustrada: John Stuart Mill e Immanuel Kant, especialmente) en aras de la historicidad del Ser. De esta forma la racionalidad del “yo pienso”, así como la de la “pólis”, dan un giro de 180 grados hacia lo más “originario”: la “finitud” y el “cuidado” del *Dasein*. No puede ser, entonces, la democracia el sistema político que “cuide” del ser porque el fundamento de la democracia no está en el tiempo —*Ursprung*— o espacio “propio” del “prejuicio” de la tradición cuyo ser, cuya existencia, lo “ya sido” y todos sus derechos adquiridos tienen voluntad de perpetuarse; sino en la crítica de la razón pura de esos prejuicios tradicionalistas, ilustración que se fundamenta en el espacio público intersubjetivo en donde la libertad de los individuos —como “ciudadanos libres”— consiste, precisamente, en el derecho de hacer un uso público y polémico de la razón. Por lo que su adhesión al nazismo no podemos considerarla como algo pasajero, circunstancial, sino como afín a su pensamiento. En este sentido será muy esclarecedor leer las razones ontológicas del antidemocratismo de Heidegger a la luz de su lectura de Kant, que bautizaremos como “Kant y el problema de la metapolítica”, para desde ahí releer los últimos documentos de que disponemos y que desvelan, sin ambigüedades, su vinculación no ya en general con el nazismo sino muy especialmente con la “ciencia nazi” y sus consecuencias higiénicas.

2.- Kant y el problema de la metapolítica: “la lucha por el ser”

En 1929 Martin Heidegger publica *Kant y el problema de la metafísica (KM)*.¹⁶ Esta lectura tiene el objetivo de aclarar filosóficamente la profunda afinidad entre la “interpretación” y “crítica” que Heidegger hace de la segunda edición

de la *Crítica de la Razón Pura (KrV)*, y en base a la “imaginación trascendental” como presupuesto ontológico de la nueva fundamentación del ser, la afinidad, decía, con la “historicidad” y la “Sorge” de 1927. Esta relación nos posibilita, a su vez, encontrar la clave filosófica para entender por qué la “ontología fundamental” es ontológicamente antiilustrada y antidemocrática. Llegando a la conclusión de que entre 1927, 1929 y 1933 hay un hilo conductor filosófico que desvela el horizonte ontológico-político de Heidegger.

a) O universalidad o finitud

El párrafo 31 de *KM* aclara, finalmente, la posición de Heidegger frente a Kant:

Esta constitución originaria de la esencia del hombre, “enraizada” en la imaginación trascendental, es lo “desconocido”, que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una “raíz desconocida para nosotros”. Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida (p. 137).

Heidegger señala que en la segunda edición de la *KrV* Kant ya no escribe “función del alma”, sino “función del entendimiento”, por lo que la síntesis pura volvía a depender en última instancia del entendimiento puro. Mientras que en la primera edición la imaginación aparecía como “una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento”, en la segunda edición desaparece esta autonomía en aras del entendimiento, única facultad que posibilita el origen de toda síntesis. De esta manera, recuerda Heidegger, la facultad de enlazar “a priori” queda fundamentada únicamente como “síntesis pura del entendimiento” y la propia imaginación trascendental quedará reducida en esta segunda edición a un puro nombre (p. 140).

Con no poca retórica —y sin inmutarse por el plagio inconfesado que está haciendo de “El hombre loco” de *La Gaya ciencia* de Nietzsche, en donde

aquél hombre que había perdido la razón buscaba a Dios con una lámpara a plena luz del día...— Heidegger se autosatisface ante este descubrimiento: “y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede destruirse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental? ¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?” (p. 142).

En efecto, si de lo que se trataba era de radicalizar existencialmente el “a priori”, la universalidad del sujeto y el fundamento moderno de los Derechos humanos eran el enemigo a combatir.¹⁷ No nos puede caber ninguna duda sobre lo anterior. La prueba nos la da el propio Heidegger cuando en su nota 293 del parágrafo &43 dice que “Para la comprensión concreta de los siguientes parágrafos es indispensable el estudio de *El Ser y el Tiempo*” (p. 194). Esto no quiere decir que la ontología fundamental haya comenzado en la Cuarta Parte de *Kant y el problema de la metafísica*. No, lo que quiso aclarar fue que la conclusión de su audaz interpretación sobre la fundamentación kantiana de la metafísica obligaba al lector a concentrarse en el papel central que jugaban la “finitud” y la “Sorge” del *Dasein*.

Si Kant no hubiera decepcionado a Heidegger, si Kant se hubiera enrocado en la autonomía de la imaginación trascendental como facultad independiente y mediadora entre sensibilidad y entendimiento, pero mediación que exigía una forma más “originaria” y “originante” (en el sentido de *Ursprung*), Kant no hubiera tenido que perder el tiempo buscando la fundamentación del “a priori” en fuentes falsas. Por ejemplo, ese esfuerzo inútil llevado a cabo para, escribe Heidegger, “la distinción decisiva entre el *a priori* puro y todo dato empírico adquirió una importancia cada vez mayor en la lucha contra el empirismo superficial y disimulado de la ética imperante” (p. 143). ¿En dónde está el error, para Heidegger, de la *Metafísica de las costumbres*? en “el carácter racional del conocimiento puro y de la acción” (p. 143). Al tener que comprender la moralidad como “pura”, Kant se cierra el paso a sí mismo respecto de la “finitud” entreabierto; por lo que vuelve a ocultarse la esencia originaria de la imaginación trascendental subjetiva. Y, de ahí, que hubiéra-

mos recalcado el papel hermenéutico de *Ser y tiempo* que en ningún momento ha ocultado Heidegger, quien puntualiza el problema de la siguiente forma. “La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* exclusivamente, ha puesto constantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática” (p. 144).

Es importante, para la discusión de este trabajo, retener la posición heideggeriana respecto a una “razón actuante” cuya “problemática ontológico-personal” consistiría en la imposibilidad de la razón kantiana a la hora ontológica de “la constitución específica de un modo determinado de realización de un ser racional finito como tal” (p. 143). Al parecer, la existencia de la razón quedaría flotando tal y como flota una subjetividad ajena a la sensibilidad, pura en el sentido de carecer de condiciones fácticas. Si en 1927 se había puesto en cuestión el problema “ontológico” del espacio y, muy específicamente, la crítica en *Ser y tiempo* al tan decisivo (como ninguneado) escrito de Kant *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*,¹⁸ ahora, 1929, el problema no es otro que la fundamentación ontológica de la razón y el replanteamiento, antihumanista y antimoderno, de la pregunta “¿Qué es el hombre?”.

b) El “arraigo” nacionalista de la imaginación trascendental en tanto “protoestructura temporal”

La posibilidad de la *metaphysica generalis* consiste en la pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” (KM, p. 145). Heidegger alude al texto de Kant *Sobre los progresos de la metafísica* en donde se dice que esa pregunta únicamente podemos resolverla “en relación a las facultades del hombre”, facultades que pueden ser llamadas, “en un sentido específico, su razón pura”. También afirma Kant que “si se entiende por razón pura de un ser en general la facultad de conocer las cosas en forma independiente de la experiencia y, por ende, de las representaciones sensibles, *con ello no se determina aún de qué manera es posible este conocimiento en él (por ejemplo en Dios o en otro espíritu superior). Por el contrario, en lo que concierne al hombre, todo su conocimiento consta de concepto e intuición*” (citado por Heidegger, KM, p. 145-146. Cursivas nuestras). El horizonte de *la lucha por el Ser* queda planteado. Cómo son posibles los juicios sintéticos

“a priori” es una cuestión fundamental para el ser porque, en la lectura heideggeriana, Kant habría revolucionado la tarea de la metafísica en tanto que “la finitud ‘específica’ de la subjetividad humana es un problema” (p. 146).

Heidegger ha desplazado la perspectiva “copernicana” de la revolución kantiana hacia el giro hermenéutico, hacia el giro ontológico del *Dasein*, gracias a lo que el “a priori” va a dejar de ser el problema de la metafísica general en tanto facultad del hombre o razón pura, a favor de la especificidad de la subjetividad humana: “Por lo tanto, en una fundamentación de la metafísica la finitud ‘específica’ de la subjetividad humana es un problema. La cual no puede tomarse en consideración de paso y al margen, como si fuera únicamente un ‘caso’ posible de un ser racional finito” (p. 146). Ontología fundamental de *Ser y tiempo* porque Heidegger “supera” el planteamiento fenoménico y fenomenológico de la subjetividad humana finita al relacionar la razón pura con la sensibilidad no porque esté unida a un “cuerpo”; sino a algo más esencial que el propio cuerpo porque “a la inversa, el hombre, como ser racional, puede ‘tener’ un cuerpo, en un sentido trascendental, es decir, metafísico, sólo por el hecho de que la trascendencia como tal es posible *a priori*” (p. 146).

Lo anterior nos lleva, pues, a revalorizar el papel de la imaginación trascendental como “fundamento originario” de la propia “subjetividad humana”; siendo esta facultad la que en su “unidad” y “totalidad” posibilitaría “una razón sensible pura”. Esta razón sensible pura ha dejado atrás tanto al empirismo como al idealismo; refutaciones que a Kant le lleva a la filosofía crítica, mientras que a Heidegger le proporcionan la justificación para enlazar la problemática del Ser con el tiempo a través de la imaginación trascendental. Ahora bien, adelantemos, que esta imaginación está basada en la temporalidad del *Dasein*, en su ontológica finitud y que, por lo tanto, estamos muy lejos de la apología que de la imaginación hacía Kant en la *Crítica del Juicio* en tanto “creación” e “infinitud” revitalizadoras de la razón y de la vida humana en juego con la pluralidad incorsetable de la naturaleza como “finalidad sin fin”.¹⁹ Es importante recalcar que la esencialidad otorgada a la imaginación por parte de esta lectura ontológica no tiene como horizonte hermenéutico ni la creación ni la infinitud del hombre, tampoco la idea del alma o yo “inmortal” y, mucho menos, la tercera Idea de la razón, el mundo como “libertad”; sino lo que ya se había alcanzado en *Ser y tiempo*: que la “historicidad” tiene su

fundamentación ontológica en la “temporalidad”, en la “finitud” de *Dasein*, habiendo quedado pendiente la propia fundamentación de la finitud de la imaginación trascendental en tanto unidad sintética. Heidegger ha explicado de forma muy clara su cometido a través de este resumen —que es lo que hay que desarrollar—:

¿Estará el tiempo, como sensibilidad pura, unido al “yo pienso” de la apercepción pura en una unidad originaria? ¿Puede ser “temporal” el yo puro, que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo? ¿Y cómo podrá hacerse todo esto si se fundamenta sobre la imaginación trascendental? ¿Qué relación tiene ésta con el tiempo?” (*KM*, p. 146).

De cómo se fundamenta el tiempo en la imaginación trascendental da cuenta el §32 de *KM*. El presente, el pasado y el futuro dependen, respectivamente, de la facultad de formar imágenes (“representaciones del presente”), de la facultad de reproducir imágenes (“representaciones del pasado”) y de la facultad de pre-formar imágenes (“representaciones del futuro”). Aunque Kant no hable directamente de la imaginación trascendental, Heidegger encuentra evidente que “el formar de la “imaginación” está relacionado *en sí mismo* con el tiempo”; considerándose al tiempo, en tanto intuición pura, tanto la “intuición formadora” como “lo intuido por ella” (p. 148). Se perfila claramente que el tiempo no es un “afuera” del “yo pienso”; nada extraño desde la atalaya de *Ser y tiempo*. Lo novedoso está en la interpretación a la que somete estos pasajes kantianos en los que implícitamente, a juicio de Heidegger, asomaría la verdadera revolución de la *Crítica de la razón pura*, a saber, “es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario” (p. 149). Esta revolución hermenéutica y giro de la finitud que Heidegger encuentra en la problemática de la fundamentación crítica de la metafísica, esta lectura sitúa ahora el problema del Ser en una dimensión de carácter temporal “interno” propio de la imaginación trascendental. El pasaje de la primera edición de la *KrV* al que aquí se alude es la “Advertencia preliminar” de la Deducción Trascendental (A 98-100)²⁰ y las tres síntesis: de la aprehensión en la intuición, de la reproducción en la imaginación y del reconocimiento en el concepto. Estas síntesis son posibles gracias a un “a priori”, el tiempo; luego todas nuestras representaciones estarían sometidas al tiempo (*KM*, p. 151).²¹ Al

final del desarrollo de estas tres síntesis la estructura de la subjetividad, siguiendo el giro de la finitud, apunta claramente a un referente más originario que el dado para la Ilustración en tanto “*Sapere aude!*”, y cuya traducción libre, pero políticamente contextualizada, bien *podría ser*: “¡Atrévete a aparecer en el espacio de la discusión pública entre ciudadanos libres!”²² Espacio cuya pluralidad o multiplicidad nunca podría ser reducida al tiempo porque carece de síntesis ya que la racionalidad de la *Aufklärung* se fundamenta: 1) en “el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre”, y 2) “de su vocación a pensar por sí mismo”.²³ Pero, como vamos viendo, a Heidegger lo que le interesa no es el carácter espacial del sujeto moderno, causa principal del derrumbe de la sacralidad de la autoridad premoderna, constituida por la venerable tradición en la que la unidad hacía impensable al “sujeto” o al “individuo” o a la “persona”, sino su historicidad, su temporalidad, en una palabra: su “comunidad” (*Gemeinschaft*). Siendo la conclusión de estas tres síntesis —*Abbildung, Nachbildung, Vorbildung* (KM, &32, p. 148)— “el carácter temporal del sujeto” KM &33, p. 159). En línea directa, pues, con *Ser y tiempo*.

“El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo” (KM, p. 159). Esta estructura temporal del “yo pienso” a la que Heidegger somete férreamente la subjetividad de la razón moderna a través de la autonomía de la imaginación trascendental como afección del ser, es lo que posibilita dejar ontológicamente fuera al espacio como horizonte de reflexión pública, crítica, ilustrada, en tanto que se trata de un mundo impropio criticado en 1927 porque ponía en riesgo, precisamente, la identidad tradicional del *Dasein*. Ahora es “el tiempo mismo el que afecta” y ahora es cuando podemos entender más originariamente tanto el carácter subjetivo del tiempo como el carácter temporal del sujeto. Y como el tiempo no es un “afuera” sino la raíz formadora de la subjetividad, que depende monolíticamente de la comunidad, resulta obvia la transformación o revolución de la “objetividad” en “subjetividad” sólo que en el sentido temporal o fáctico de nuestra finitud. El tiempo forma nuestro ser a través de las tres síntesis de pasado-presente-futuro; pero no desde “afuera”, sino desde la imaginación trascendental en tanto posibilidad de la *Bildung*. “Es más, escribe Heidegger, es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el ‘hacia’ así formado mira atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia...” (p. 159). De manera que el tiempo en calidad de afección pura de sí mismo no implica una

objetivación que posibilitara el tener un sí-mismo “ante los ojos”, sino, única y exclusivamente, la conciencia de “un preocuparse-a-sí-mismo”. No son el espacio y el tiempo las condiciones trascendentales de la subjetividad para quien sólo puede pensar en clave comunitaria. Únicamente el tiempo forma la estructura esencial de la subjetividad como *Volk*. La problemática interna de la *Kr. V.* queda vinculada a esta lectura ontológica en donde el papel central de la obra sería únicamente la “finitud” del conocimiento que reposa en la finitud de la intuición, la receptividad. Ahora bien, “receptividad pura” es, para Heidegger, “ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo” (p. 160). Esta concepción del tiempo epistemológico no lineal sino como bucle, vuelta atrás, en perfecta consonancia con el significado hermenéutico del “entender” y “comprender” de la interpretación de *Ser y tiempo*, viene a señalar lo que de verdaderamente “espiritual” o “histórico” hay en el espíritu en tanto “un sí-mismo finito”: “tender desde sí mismo hacia” y “regresar a sí” (*KM*, p. 161). La subjetividad deviene auténtico ejercicio espiritual por su temporalidad y en tanto fuente, originaria y originante, de su finitud o ser. Aquí Heidegger juega con cartas marcadas porque interpreta a Kant a su conveniencia, identificando el “yo” y la “razón pura” con el tiempo; ya no se trata de compatibilizarlos, sino de fundirlos en lo temporal hasta el extremo de que “El tiempo y el ‘yo pienso’ [...] son lo mismo”. Este lo mismo no apunta al fruto de una deliberación, discusión y compromiso, sino a una “identidad originaria” (p. 162) que ya ha desalojado, ontológica y políticamente, el concepto moderno de “juicio”. Identidad originaria que no cabría entender desde la estabilidad y permanencia del yo, o de la infinitud y eternidad, en una palabra, esta identidad originaria no habla de un alma o sustancia como predicados ónticos porque sólo serían predicados trascendentales de un “yo pienso” que forma tanto su “objetivación” como su “horizonte” gracias a que es temporal. La estabilidad y permanencia no se entienden como predicados, por ejemplo, de un ser superior (Dios). Al revés, porque la imaginación trascendental forma en mí mismo ese hilo conductor del pasado-presente-futuro es por lo que se desvela la estructura temporal, finita, fáctica, del sí-mismo. Pieza a pieza Heidegger va desmontando, ¿de-construyendo?, la posibilidad de unir el “yo pienso” a la universalidad, en otras palabras, al hacer de la subjetividad el movimiento espiritual que parte de sí mismo para llegar a sí mismo, ahondándose cada vez más en esa “identidad originaria”, menos

espacio de juego nos va quedando para pensar en una subjetividad que tenga aún que ver con el espacio de la crítica liberado por la *Crítica de la razón pura*; borrándose todas las huellas que al respecto Kant va dejando en torno a una subjetividad cuya racionalidad no se enroca en el tiempo originario porque, precisamente, ninguna identidad, ningún “yo pienso” o “institución”, puede quedar al margen de la crítica en público, lo que requiere, obviamente, el espacio de la crítica liberado de la tradición. Todo lo contrario, la interpretación heideggeriana de la finitud quiere, a toda costa, no solamente homogeneizar, fusionar, la razón pura con el tiempo —actitud totalizante ya en su mismo punto de partida— sino aspirar a que el tiempo y la razón pura pertenezcan a la unidad de una misma esencia, “que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad” (p. 164). Y ahí está la clave filosófica profunda del paso a dar de lo totalizante al totalitarismo nacionalista nazi.

En el capítulo 27 de *KM* el autor se había quejado de “*la falta de arraigo*” de la imaginación trascendental “perdida” entre la Estética trascendental y la Lógica Trascendental. Este capítulo es sumamente importante porque en él aparece una expresión poética, una metáfora que, a nuestro juicio, está cargada de sentido ontológico y político. La expresión es la siguiente: “*La imaginación trascendental no tiene patria*” (pp. 117-118).²⁴ Pero si se han leído con atención los anteriores capítulos entonces comprobamos que el objetivo filosófico más importante que tenía Heidegger —a saber: hacer del cosmopolita Kant un discípulo aventajado (aunque inconsciente) del nacionalismo del *Dasein* ¡y en clave de “imaginación trascendental”!— ha tocado existencia temporal o, mejor, temporeidad e historicidad porque la patria de la imaginación trascendental está y “es” el “tiempo originario” (p. 165). Es el propio tiempo lo que forma, crea, a esencia de la estructura subjetiva del hombre. Ahora bien, no se trata del Hombre; sino del *Dasein* o ser-ahí que marca el sí-mismo como finitud. Luego cuando leemos que la patria de la imaginación trascendental es el tiempo originario se quiere decir realmente que el tiempo originario es el formador de auténticas patrias. En este sentido la Cuarta Parte de esta obra, *KM*, cuyo título es “*Repetición de la fundamentación de la metafísica*”, señala que la pregunta que interroga por el ser, en tanto “tiempo originario”, sólo podría ser una “repetición” (*Wiederholung*).²⁵ Y ahí es, entendemos nosotros, en donde la posición política de Heidegger —antimoderna, antiliberal, antiilustrada, antiparlamentaria— alumbró su filosofía y viceversa.

“Por lo tanto —concluye el capítulo 42— el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un ‘*recuerdo*’” (p. 194). Este ontológico recordar no es una forma literaria, narrativa, del pensamiento que, por medio de la secreta “intencionalidad” de la conciencia, el novelista hará aparecer, *alétheia*, desde la cotidianeidad tan vulgar como la magdalena de Proust. No se trata del acto narrativo mediante el que un escritor se transforma en el buzo de sí mismo y encuentra, al filo del olvido de nuestra inercia cotidiana, lo que en el espesor opaco de la profundidad del océano sólo pueden rescatar los buenos fenomenólogos. Obviamente el “recuerdo auténtico” no apunta a nuestras “vivencias” en tanto individuos y, como tales, en libertad para imaginar, crear y re-crear de forma cervantina el dibujo que van formando el recuerdo de mi vida en cita permanente con las demás tramas narrativas que de por sí implican, o apuntan, trascendentalmente a un infinito inacabado e inacabable. Heidegger había dejado claro que esta Cuarta Parte de *KM* era imposible de seguir al margen de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Lo que debe ponernos sobre la pista de la relación ontológico-fundamental entre la “temporalidad” y la “historicidad”; razón ontológica por lo que el recuerdo auténtico, ¿reminiscencia?, ya no puede ser el del individuo como tal, sino el del ser-ahí, es decir, “Ahí” inscrito siempre en la finitud de su “tradición” o “prejuicio”. Este recuerdo ya no es un esfuerzo narrativo que aspira a echar luz sobre la singularidad de la vida cotidiana y su valor irreductible ante cualquier axioma que pretenda laminarla; todo lo contrario, Heidegger es contundentemente claro cuando rechaza “la filosofía actual” de Bergson, Dilthey y Simmel porque aún están en el error de “aprehender ‘más vivamente’ la vivacidad de ‘la vida’, al determinar su carácter temporal” (*KM*, &44, p. 198). Y están en un error porque siguen hablando de “la vida” sin atenerse a la pregunta fundamental que interroga sobre el ser. Seis años más tarde, 1935, en el curso *Introducción a la metafísica* la falta de arraigo de algunos filósofos judíos, en este caso Carnap, alcanzaba un estilo en el que se logra fusionar lo absolutamente ridículo con lo singularmente patético si no fuera por sus monstruosas consecuencias:

[su] filosofía representaría la más total trivialización y desenraizamiento de la doctrina tradicional del juicio bajo la apariencia de científicidad matemática...; no

es casualidad que este tipo de filosofía guarde una relación interna y externa con el comunismo ruso y coseche sus triunfos en América.²⁶

La “realización” de una ontología fundamental, escribe Heidegger, “consiste en dejarse conducir constante, única y eficazmente por la pregunta que interroga por el ser, para que la analítica existencial del ser-ahí que le fue *consignada* se mantenga en su camino recto” (KM, p. 194; hemos cambiado la traducción “adjudicada” por “consignada” porque nos parece más ontológica). Este camino recto tiene dos momentos: 1) la *Sorge* o “cuidado” como necesidad que mantiene al ser-ahí. No se trata de una apreciación ética de la vida humana, sino de “la *unidad estructural* de la trascendencia finita del ser-ahí”. La “cura” o “cuidado” tiene el papel, en la ontología-fundamental, de ser la “unidad trascendental de la finitud” (pp. 196 y 197). 2) A su vez, la “*angustia*” nada tiene que ver con un ideal concreto de existencia —lo que Heidegger llama irónicamente “evangelio filosófico” (p. 197)—; sino como “un encontrarse fundamental”. Lo que nos coloca frente a la nada. Ahora bien, esta “nada” nada tiene que ver con el juego filosófico postmoderno de algunos hijos de Heidegger, relativistamente ociosos de tanto perspectivismo a la carta, sino con lo que en 1929, y desde mucho antes, se venía advirtiendo en tanto Nihilismo: el desarraigo del ser y la posición de Alemania en centro Europa, atenazada entre el oriente asiático y el occidente democrático. Para Heidegger la ontología-fundamental no es un mero “comentario de texto” de antiguos o modernos filósofos que alguien hace como “yo pienso”. No, es un acto, un gestarse, que deviene desde la “angustia”, desde la relación al problema del ser como tal. Únicamente Alemania se ha asomado a la nada (*Ab-grund*) porque sabe que puede dejar de ser; de ahí que este asomarse-a-la-nada no sea “un intento casual y arbitrario de ‘pensar’ la nada”, sino un “gestarse” histórico, espiritual, que cuida de su finitud. Entendida de este modo, la “angustia” quita a la *Sorge* “la banalidad de una estructura categorial” (p. 198). Más claro, imposible.

A la luz de lo anterior la “cura” ya no puede tener como fundamento metafísico la noción vulgar del tiempo, vulgaridad de la que habría pecado la fenomenología de Husserl, sino algo más originario y en relación al problema del ser que es lo que está en juego. Pues bien, a partir de ahí se ponen las cartas sobre la mesa y se perfila nítidamente lo que el propio Heidegger quiso deno-

minar como “*lucha por el ser*” frente a la modernidad ilustrada, científica, democrática, liberal y mundializada (globalizada, pues) en una palabra o resumen histórico-fundamental: *nihilista*. Este combate, sin embargo, no ha comenzado en la modernidad sino mucho tiempo atrás, y tiene en el siglo IV a. de C. un inicio que, como parte de la hermenéutica y política del ser, habría que rescatar del olvido. Se pone de manifiesto que lo que ya estaba en juego en la época de la ilustración ateniense era *el destino del ser*. Al respecto, no resulta difícil hacer la obvia comparación filosófica y política que tenemos entre el “filósofo-rey” y el “pastor del Ser”, ambos en lucha contra los sofistas y contra la democracia de Pericles, complot contra el Ser redivivo por la subjetividad de una razón moderna que aspira a la universalidad de los Derechos del hombre. El propio Heidegger recuerda en 1929 que no comenzó *Ser y tiempo* con el *Sofista* por una banal cuestión de adorno, sino que indica que la “gigantomaquia acerca del ser del ente había empezado ya en la metafísica antigua” (KM, p. 199). Y llega hasta Heidegger en estos términos:

En esta lucha, por más vaga y ambiguamente que se hubiere planteado entonces la pregunta por el ser, ya había de hacerse visible cómo debe comprenderse el *ser como tal*. [...] Por lo tanto, al repetir el problema, debemos atender al modo y manera en que el filosofar, en esta su primera lucha por el ser, se expresa espontáneamente acerca del mismo (KM, p. 199; cursivas del autor).

La pregunta por el ser tiene, pues, su *geopolítica*: Grecia y Alemania como pueblos espirituales y “guardianes” del ser. Por esta razón la “repetición” de la fundamentación de la metafísica no es algo que tenga que ver con la curiosidad por el conocimiento, sino con el propio “gestarse” o “proceso” del ser o no ser. Heidegger rescata-recuerda, frente a la modernidad ilustrada de la *pólis* y renacimiento del valor de los individuos libres capaces de crearse a sí mismos sin las “andaderas” de la tradición, recuerda aquél antiguo combate del guardián de *La República* del ser trayendo a primera línea el antiguo “ontos on” que debemos entender como “permanencia” y “constancia” (KM & 44, p. 199). Pero la crítica a las categorías vacías del pensamiento del tipo “yo-pienso” nos obligan a releer estos términos metafísicos desde el existencialismo geopolítico heideggeriano. Por esta razón la proyección que implica la comprensión del ser está referida al “tiempo”: “Beständigkeit und Ständigkeit” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 216); de forma que lo que se rescata o recuerda de la

antigua —y no claramente desarrollada pregunta por el ser— es una respuesta que, aunque vaga, “ousía”, “parusía”, proyecta lo que estaba y sigue estando metafísica y políticamente en juego: “Esta proyección acusa que el ser es *permanencia en la presencia*” (KM, p. 199). Ahora bien, ¿cómo debemos entender, explicar y desarrollar esta “presencia”? Heidegger lo expresa así: se debe entender como una “propiedad inmediata”, como un “haber”, en definitiva, una acumulación de “determinaciones temporales”. Pero por temporalidad no cabe entender otra cosa que lo que posibilita la propia comprensión del ser, su haber hermenéutico, que hace de la pregunta por el ser, es decir, de la “repetición” por la fundamentación del ser, una “*proyección*” —“originaria” (*ursprünglichen*) y “evidente” (*selbstverständlichen*, p. 217)— “*del ser relativamente al tiempo*”. La siguiente interrogación ya ha sido contestada:

¿Acaso no se desarrolla de antemano toda *la lucha por el ser* dentro del horizonte del tiempo? (KM, p. 199, cursivas nuestras).²⁷

A ningún hermeneuta, con o sin casco, debería sorprender, a la luz del razonamiento anterior, el que la repetición por la pregunta por el ser en una época nihilista, desarraigada y globalizada por la ciencia y técnica modernas, la apertura llevada a cabo por el comercio internacional entre los pueblos, una época cosmopolitamente ilustrada, mestiza y democrática, por lo tanto altamente problemática y problematizadora con respecto a cualquier *tradición* que pretenda quedarse al margen de la crítica de la razón, no debería sorprender que Heidegger quiera apoyar una revolución conservadora para Alemania y para Occidente. ¿Qué otra cosa es “El Nihilismo europeo”? la subjetividad moderna, ajena a lo sagrado de la tradición que intenta no tener que pasar ante el tribunal de la razón pura, ha puesto en jaque mate lo que pasaba como lo más “originario” del ser: “lo que siempre ha sido”, su “presencia permanente”, en una palabra, “el carácter de lo previo” (p. 200). Y por eso mismo, como explicaban Alain Renaut y Luc Ferry en *El caso Heidegger*, quedaba expedito el camino para la “diabolización de Europa” y los valores occidentales del “universo democrático”.²⁸

Al hilo de las anteriores argumentaciones se esclarecen los motivos metapolíticos de la lectura que se hace de Kant en 1929, cuya “idea inspiradora” de la exégesis viene impuesta por la necesidad político-cultural de definir cla-

ramente ese carácter de lo previo para, después, asumir un proyecto de pueblo, nación y Estado en consonancia con la “permanencia en la presencia” frente a la decadencia de Occidente. Ahora bien, esta atalaya de lectura es la clave para comprender —y rechazar— la lectura “ontológica” que se quiso hacer de la *Crítica de la razón pura*, interpretación que tendrá que violentar el sentido y la proyección universalistas del “a priori” kantiano en aras de la univocidad de la finitud del *Dasein*. Y, de ahí, el temerario error de Heidegger al pretender reducir todo lo que tiene que ver con el espacio al tiempo, al “a priori” de una temporariedad del ser, a un “antes” (*KM*, p. 200) que bloquea el proyecto ilustrado y la filosofía crítica kantiana en aras del “recuerdo filosófico” (p. 201). Este combate por el ser tiene una exigencia ontológica que, a su vez, va a ser el fundamento del nacionalismo de Heidegger y la causa intelectual de la importancia que tendrá el movimiento nacionalsocialista para Heidegger, “será necesario que la regresión hacia la finitud del hombre —regresión exigida por esta problemática— se realice de manera que se manifieste en el ser-ahí, como tal, la temporalidad como *protoestructura trascendental*” (p. 201; cursivas nuestras). El “a priori” kantiano queda desvirtuado, pervertido, a instancias hermenéuticas de la “historicidad” del ser; lo que significa, nada menos, “un concepto previo de la forma de ser del gestarse que se gesta en la repetición de la pregunta que interroga por el ser” (p. 201). Decimos “nada menos” porque en el trasfondo de la historicidad ni está el “yo pienso”, ni la “razón pura”, no se trata de ideas, ni de ética; sino de una *protoestructura*: el *Volke*. Pero si el pueblo en su sentido “originario” tiene las mismas características existenciales que le fueron dadas en 1927 al *Dasein*, analítica existencialista de “la conciencia, de la culpa y de la muerte” (como se autocita Heidegger en *KM*, p. 201), entonces esta protoestructura del ser resulta “irreferente”,²⁹ tan originario como originante de su ser-ahí en su propia mismidad frente al nihilismo de las culturas *das Man* o *el uno*, y ya provengan del “Proletarios de todos los países, uníos” o de la democracia liberal basada en la autonomía del individuo. Marx y John Stuart Mill son, metafísicamente, “lo mismo”. Frente a este universo se yergue la radicalidad de una revolución conservadora de la finitud sin ventanas y sin armonía preestablecida y sin posibilidad de concebir una filosofía del ser con bases interculturales, cosmopolitas, que pudieran ajustarse a un “consenso” para convivir. Violencia ontológico-fundamental y patrón del mito de la cultura aria y de su Estado-para-la-muerte que, recuérdese la cita de Habermas al comienzo, harán de Schmitt y Heidegger dos consumados intelectuales del nazismo y auténticos refe-

rentes de la “autoafirmación” de la ciencia alemana frente a la idea “especulativa” de la “teoría” con fundamento en la “universalidad” del hombre, ya como jurista, ya como filósofo.

Y no puede haber interculturalismo desde la ontología fundamental porque esta lectura de Kant nos obliga a elegir entre la disyuntiva exclusiva —y, de ahí, que estemos en una lucha a muerte— entre o “imaginación trascendental” o “razón práctica”. Heidegger entra de puntillas en los problemas de la “libertad”, la “persona” y el fundamento “moral” de esta subjetividad de la razón, despachando en poco más de tres páginas la problemática filosófica que a Kant le había costado fundamentar y desarrollar en toda una vida. Nos referimos al capítulo 30 de *Kant y el problema de la metafísica*, titulado “La imaginación trascendental y la razón práctica” (KM, pp. 133-137), en donde estas espúreas categorías —“libertad”, “moralidad”, “persona”— son vaciadas de su sentido crítico por la analítica de la finitud y obligadas a despedirse de su sentido humanista. En palabras del propio Heidegger:

Pero las tres preguntas no sólo se dejan referir a la cuarta, sino que no son otra cosa que esta misma pregunta, es decir, deben de ser referidas a esta pregunta, de acuerdo con su propia esencia. Pero esta referencia sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta *renuncia a la universalidad e indeterminación* que tiene a primera vista para adquirir esa *univocidad* en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud del hombre (KM, &38, p. 181; cursivas nuestras).

Al quedar suprimida la universalidad de la cuarta pregunta automáticamente hemos suprimido el fundamento universal del respeto a toda persona como tal. Dado que la razón práctica carece de autonomía, tampoco el “sentimiento moral” cabe entenderlo como “sentimiento de mi existencia” en tanto ser moral; no es, pues, el valor incondicional de la persona como “fin en sí mismo” lo que se desvela al someternos a la ley como acto reflexivo de nuestra subjetividad. Si, como decíamos anteriormente, las categorías ontológicas del *Volk* en su ser-sí mismo son las de la temporalidad en el sentido que hemos señalado, ya no cabe esperar una concepción del “respeto” en base a la individualidad universal de cada persona porque el auténtico respeto no puede ser moral sino ontológico. ¿Qué significa esto? Sencilla —y descabelladamente— que la razón práctica no tiene como fundamento la subjetividad reflexiva del entendimiento, sino la finitud del *alma del pueblo*, pero pueblo no en su sentido socia-

lista, universal, proveniente del Este, como tampoco pueblo en el sentido rousseuniano de “pacto social”, proveniente del Oeste); lo que le lleva a afirmar a nuestro autor que el origen de la razón práctica no está en otro lugar que en la *temporalidad*, esto es, en la imaginación trascendental. No estamos de acuerdo con Heidegger, pero no hacen falta poetizaciones del claro del bosque para comprender lo que dice y tomárnoslo pero que muy en serio porque la revancha contra Occidente por parte del nacionalismo y del fundamentalismo terrorista va en serio, y una gran parte de sus “razones” contra la Modernidad e Ilustración diabólicas pueden ser suministradas por el pensamiento del nazismo en tanto “*guerra total*”.³⁰ Por lo tanto, tampoco pidamos que se aprehenda, a través del respeto, la “objetividad” de la ley y el yo que actúa. No, ahora se trata de garantizar la objetividad de la ley y la actuación del ser-ahí en algo más “originario”; pero, si hemos comprendido bien “la finalidad de la ontología fundamental”, también comprenderemos que esta fundamentación de la razón práctica ni puede ser objetiva ni tampoco temática. El respeto, el deber, ya están inscritos en la protoestructura temporal del *Dasein*. Y esto significa que la razón práctica no educa para formar conciencias reflexivas críticas y actuantes, sino, escribe Heidegger, “como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante” (p. 137). Tan sólo cuatro años después de salir a la luz pública este libro, en 1933, Heidegger defenderá a Hitler como Rector; defensa ontológico-fundamental que hará del *Führer* algo “esencialmente” ajeno a las ideas, la reflexión, la argumentación y la deliberación.

La renuncia de Heidegger a la “universalidad” de la pregunta “¿Qué es el hombre?”, síntesis de las otras tres, hace que la filosofía, la ciencia, la moral, el derecho, la antropología o la medicina dejen de ser universales; pero este desarrollo de la finitud del conocimiento sólo queda apuntado al final de *Kant y el problema de la metafísica* como interrogantes abiertos, proyectos, que quedarían por “gestarse”. Lo que Heidegger lleva a cabo con este libro forma parte en su autoexplicación de un arranque fundamental en la historia del ser, es decir, en la “repetición” por la fundamentación de la metafísica. Kant habría “retrocedido” ante la imaginación trascendental como verdadera estructura subjetiva del ser-ahí. Este “retroceso”, sin embargo, no podríamos tacharlo unilateralmente como “negativo”, sino que enseña el camino a seguir a la ontología fundamental en el sentido de que Kant habría sido el primer gran filósofo en indicar el hacia... la finitud (*op. cit.*, &38, p. 179-182). De ahí la importancia histórico-temporal que tiene la “repetición” de la

fundamentación de la metafísica porque de lo que se había tratado desde el principio era de dejar bien clara la posición filosófica en medio de la lucha por el ser. Ahora podemos sintetizar esta posición:

¿Habría mejor testimonio para demostrar que no es evidente que la metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre, ni que sea, por consiguiente, la "naturaleza del hombre"? (p. 203).

Esta lucha contra la Ilustración y la filosofía crítica en tanto "naturaleza del hombre" tiene como finalidad política socavar la estructura humanista, ilustrada, universal que Kant había encontrado en la "Dialéctica Trascendental" como Ideas de la razón, vectores indicadores del inagotable esfuerzo hacia la propia razón, hacia... la infinitud de un sentido trascendental del mundo basado en "Dios", "alma" y "libertad"; que, como sabemos, no están objetivamente avaladas por el seguro camino de la ciencia, pero sí a la vista en tanto *pólis*: como estructura intersubjetiva de la persona en interrelación con los demás ciudadanos libres; siendo esta característica ciudadana que posee la razón pura, en tanto espacio público intersubjetivo reflexivo y crítico, el fundamento que nos conduce hacia la idea republicana de una razón basada, precisamente, en la "naturaleza del hombre". Lo anterior es importante subrayarlo, pues la forma en que Heidegger termina *Kant y el problema de la metafísica* ya ha despistado a más de uno. En efecto, la alusión a la "amistad" (*philia*) aristotélica con el que prácticamente se acaba el capítulo 45 no cabe entenderlo más que haciendo pie en la absoluta determinación de lo fáctico y de la protoestructura temporal que marcan nuestro círculo u horizonte de pre-comprensión de la auténtica amistad. Es amistad con el ser y en el combate por el ser. Se trata de una amistad para con el origen y la misma procedencia. La amistad sólo es posible como relación entre los que son propiamente del *Volk*. Luego sería absurdo entender este alegato a la amistad desde el humanismo cuando, precisamente, Heidegger ya ha cortado todas y cada una de las amarras que todavía hacían posible entender al amigo desde un punto de vista universal. Todo lo contrario, la lógica de la finitud y de la situación hermenéutica que había comenzado en 1922 tiene un espléndido botón de muestras en relación al alcance, radio de expansión, de esta amistad. Hemos de preguntar: ¿amistad con quién?; ¿entre seres de diferentes culturas?... Pero si ya no hay naturaleza

humana, si nos es imposible, asumida nuestra finitud ontológica, entender siquiera aquella vieja e inútil pregunta acerca de qué era el hombre, sin estos presupuestos metafísicos, no cabe la menor duda de que este alegato de la amistad sólo se entiende como expresión centrípeta de la relación homogeneizadora del *Volk* nacionalista. Este espacio de amigos no es un espacio político, sino de lazos de sangre. En efecto, la finalidad última de la “repetición” de la fundamentación de la metafísica es luchar geopolíticamente³¹ contra el avance del Nihilismo europeo, una modernidad que nos haría a todos “víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante —‘amistad’ (*philia*)— que es la única que nos orienta hacia el ente como tal, y de la cual surge la pregunta por el concepto del ser (*ousía*), que es la pregunta fundamental de la filosofía” (*KM*, p. 204-205). Se ve claramente la perversión que Heidegger hace del magnífico legado ético de Aristóteles y su “praxis” como uno de los más atinados ejercicios políticos, como si el defensor de Pericles frente a su maestro Platón pusiera la razón de ser de la *philia* en la unidad y mismidad uniformantes del tipo de alma y no en la defensa que —desde la pluralidad de la pólis— se hace de las diferencias individuales frente al patrón abstracto de las Ideas. Amistad y ciudadanía, *philia* y *pólis*, no tendrían sentido desde la unidad de lo mismo; razón por la que no pueden tener el mismo significado para Aristóteles que para Heidegger porque el macedonio asentado en Atenas entendía, precisamente, que el hombre era político por naturaleza, que la amistad era algo que naturalmente se daba en la *pólis*.³² Esto no es lo que está ocurriendo en la interpretación heideggeriana por la elemental obviedad de que su posición hermenéutica ya está reelaborando los comienzos de la filosofía en clave de “la lucha por el ser”, combate ontológico que diluye el espacio diversificador de la subjetividad moderna en sus múltiples e inabarcantes expresiones individuales en aras de la histórica desindividualización del ser. Tampoco se trata de la selectiva y aristocrática amistad nietzscheana entre iguales; no, para Heidegger lo “popular” en 1929 nombra y otorga el (velado) dominio en donde la amistad (de lo que originariamente une en el combate por el ser) se manifiesta como *Dasein*. La relación entre la “amistad” y la pregunta, o “repetición”, por el “ser” viene a configurar un tipo de relación política basada exclusivamente en la comunidad (*Gemeinschaft*) del ser que, a partir de 1933, pasará a desvelarse políticamente como la lucha por la tierra y

por la raza, y por lo que la amistad como razón de la convivencia en la *pólis* se tendrá que transformar, a partir de la propia adhesión de Heidegger al NSDAP, en “camaradería” en tanto auténtica amistad: “*Ein Volk Ein Reich Ein Führer*”.

En este contexto sociopolítico, el que la “pregunta por el ser” brote de la “amistad” es otro alegato más a la violencia y a la guerra porque se parte ontológicamente de una identidad excluyente que sólo se entiende a sí misma como lucha por el ser, como lucha de trincheras entre el nosotros ario y los demás pueblos no espirituales, no metafísicos. Esto puede verse nítidamente en el escrito de finales de 1936 titulado *Para entenderse en comunidad acerca del fundamento*,³³ en donde la amistad, el lenguaje, la comunicación, etc, dependen de la raíz de la comunidad o radio de acción del ser-sí mismo que homogeneiza las posibilidades de interlocución y entendimiento desde el fundamento de la cosa misma, la autenticidad del *Volk*. Por eso Heidegger exponía a los intelectuales franceses la necesidad —frente al mismo enemigo: el mundo anglosajón y el frente rojo— de establecer un diálogo entre Descartes y Leibniz-Kant para que ambas comunidades, Francia y Alemania, verdaderos motores de la verdadera Europa y de Occidente, se entendieran acerca del fundamento o acerca de lo que estaba en juego... desde Aristóteles. El problema cultural que había llevado a Alemania al desastre de la Primera Guerra Mundial es lo que —en el fondo (*Grund*)— alienta en una buena medida la filosofía de Heidegger en relación a la amistad entre los pueblos; y, a su vez, lo que ocasiona su gran resentimiento, generacional, hacia todo lo que significa “Modernidad”, obligándole a plantear una enmienda a la totalidad de la filosofía que, olvidada del ser, debe replantearse ahora, 1929, todo el fundamento del ser de Occidente mediante la repetición de la fundamentación de la metafísica. Y, claro, volviendo a Aristóteles en la lectura de Kant que nos proponía Heidegger, dejar en manos de la “imaginación trascendental” el mundo de la “amistad” es lo mismo que repetir que la auténtica comunidad o convivencia política sólo brota del *Rb negativo*. Parecería increíble si no hubiera ocurrido ya; esta “repetición” que pregunta por el ser conduce en línea recta al nacionalismo étnico, “*völkisch*” (“popular”), que es la auténtica fuerza interpretadora que le hacen decir a Kant y a Aristóteles lo que nunca quisieron ni pudieron decir. Geopolíticamente Heidegger ontologiza el nacionalismo nazi al que nada costará adherirse porque lo que “guía” la vieja pregunta por el ser es la amistad del *Volk*. El pueblo es —tomado de Herder— la “esfera” en y desde la que

cabe hablar de amistad. El giro hacia la finitud se cierra invocando al final de *KM*, decíamos, la amistad frente al desarraigo antinacionalista de una amistad cosmopolita, universal e indeterminada, propia de la ciudad moderna y de una bastardizada intersubjetividad moderna basada en la igualdad y en la diferencia ganada por la sociedad civil del consenso constitucional. Heidegger pretende, pues, resolver el problema del desarraigo, de la velocidad y de nuestras malas costumbres en base a la liquidación de lo que ocasiona el problema: las diferencias culturales. La amistad sólo podrá emerger de la propia tierra y raza, nunca de la metrópolis que ya ha sido ensuciada por la ciencia y técnica modernas, sus espacios parlamentarios y reflexivamente inciertos, desordenados, caóticos, entremezclados, en donde la sabiduría de “lo ya sido” ha desaparecido de su paisaje de la misma forma que las leyes del campo han tenido que ceder políticamente a las instancias de la ciudad. Guerra total a lo público, a la prensa y... (ya viene) al judío. Por esta razón se quedará Heidegger en provincia: porque la lucha por el ser necesitaba de una retaguardia pura de espantos modernos, auténticamente vacunada contra la falta de espíritu y de pueblo en la que se encontraba la República de Weimar y un Berlín metropolitano que ni gustaba a Heidegger en 1933, ni había gustado a Hitler en 1925. Una amistad basada en la imaginación trascendental no quiere decir poder tener una rica gama cromática de amigos de todas partes; no, es todo lo contrario, la amistad no puede brotar entre personas de diferentes razas, religiones y culturas, nunca del mestizaje del devenir europeo.

También de esta forma Heidegger ajusta cuentas con el nihilista Nietzsche: 1) adiós a los apátridas y buenos europeos de *La Gaya ciencia*, &377: “Nosotros los sin patria” que sienten asco ante lo que a Heidegger fascina: el amor al “origen”, la raza pura como bandera del *III Reich*; 2) adiós, por lo tanto, a la amistad del *Urbmensch* en tanto amistad con el lejano que predicaba Zaratustra en su lucha contra el *Reich* como modelo de vida. Todo lo contrario, Heidegger es amigo de lo cercano y próximo al origen, solidario de lo elemental y simple, prójimo de lo auténtico, en una palabra, la amistad sólo puede crecer como fruto de la protoestructura del ser-Ahí y su “carácter de lo previo”, aunque lo elemental y cercano al origen de procedencia se revistan con el ropaje metafórico de un Hölderlin, ay, profundamente nacionalizado y al servicio *poético* del *III Reich* en Alemania como en Italia, como si el magnífico bardo diera pie para hacer del lenguaje una patria ajena a la metáfora, tan patria de su origen

en su ser-mismo, tan de immaculado origen y procedencia alemanoide, tan raíz de ella misma que los sonidos, no tanto el contenido reflexivo del lenguaje, quedaran esculpidos en el alma del pueblo que se crea a sí mismo, sublimemente extasiado de su ser-Ahí alemán, olvidando aquella lección del también poeta alemán, el loco de Sils-Maria, que frente al ataque de locura nacionalista de sus compatriotas recordaba con su filológica ironía que la metáfora era si no la madre con seguridad la abuela del concepto (*Verdad y mentira en sentido extra moral*). De manera que, para entendernos entre buenos europeos, bastaría una inmersión genealógica en el concepto de patria, bucear sin miedo en su tan cacareada metafísica "unidad" de destino, para sacar a la luz el mestizaje y devenir históricos sepultados por la pretendida limpieza del concepto y de la patria y de la raza pura haciendo que nuestra irreverente vitalidad reflexiva a punto esté de morir de la risa.

El respeto y la amistad no pertenecen al espacio intersubjetivo de los ciudadanos libres, decíamos, sino a la finitud, al tiempo y al origen del ser-Ahí en su propio y absolutamente excluyente *Volk*. En este sentido acierta Domenico Losurdo al considerar —en su trabajo de investigación política sobre Heidegger³⁴— que la ideología de la violencia y de la guerra total juega un papel crucial en su pensamiento del ser. Esta llamada a la amistad es una llamada propia del mito ario de la cultura; a su vez, propia de toda teoría cultural cuyas fuentes de identidad sólo se reconocen a sí mismas frente a otras. No tanto por lo que son, sino por lo que rechazan. En este contexto mitológico, romántico e irracional (porque en la convivencia se imponen los sentimientos a la reflexión), la filosofía de Heidegger ha contribuido directamente a la hora de apoyar la revolución conservadora que venía a salvar con los nazis a la identidad cultural germana o aria frente a todas aquellas culturas destinadas a desaparecer junto a la modernidad.

Por todas estas razones ontológicas fundamentales Heidegger pone punto y final invocando a Aristóteles de la misma forma que en el *Discurso de Rectorado* de 1933 invocaría a Platón (traduciendo el griego a un lenguaje nazi en el que se encontraba como en casa³⁵). El "recuerdo" lo basa en el libro VII de la *Metafísica*, 1028 b, que Heidegger no traduce y que nosotros damos en la versión de García Yebra: "Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? [...] Por eso también nosotros tenemos que estudiar

sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido”. (KM, p. 205. Aristóteles: *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, García Yebra, I, p. 323. Madrid. Gredos, 2 volúmenes, 1998). ¿Cómo puede leerse a Aristóteles desde “la lucha por el ser” y la “amistad” que surge de la “comunidad” histórico-temporal? Pero esta interpretación se había puesto en marcha años atrás con la interpretación (falsamente) “fenomenológica” (pues sería más adecuado decir “ontológica”) que ya había hecho de Aristóteles (y ahora lo comprendemos mejor: como parte del “gestarse” histórico-espiritual) en la Universidad de Marburgo, en 1922, de camino hacia *Ser y tiempo*, lectura que había hecho posible, ante la perplejidad de sus alumnos, interpretar la *Ética a Nicómaco* al margen, completamente, de la ética. Igual ha ocurrido con Kant en 1929.

Lo que, en definitiva, nos da la clave de lo que estamos investigando y que se puede proponer así: ¿Por qué tiene que centrar Heidegger su lectura de la *Crítica de la razón pura* en el tiempo, en la finitud, en la imaginación trascendental? ¿Por qué tiene que suprimir las categorías modernas como “individuo”, “moralidad” o “persona”? Porque tenía que escapar, huir, de la propia disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico que exigía lo siguiente:

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. En esta libertad se basa [*bebrut*] la existencia misma de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso [*Ausspruch*] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.³⁶

Entonces queda demostrado que la crítica de Heidegger a la modernidad ilustrada y su problema metapolítico ontológico fundamental o “lucha por el ser” pertenecen fundamentalmente al orden político de su pensamiento de base. No podemos disociar su filosofía de su política. La lucha por el ser ha sido, desde el principio, la lucha por el “origen” de las condiciones de la *pólis*; de manera que no es desde la ontología fundamental como Heidegger llega al nazismo, sino que el

camino es de ida y vuelta: desde el prejuicio hermenéutico del mito de la cultura superior aria, mito profundamente enraizado en la cultura alemana, es posible la hermenéutica fenomenológica del *Dasein* desde la mirada de Prometeo, fundador de la civilización humana; civilización que estaría en vías de desaparecer en medio de la lucha de las potencias mundiales. Desde esta perspectiva asume Heidegger el papel de Alemania en la lucha por el ser de la auténtica vida humana; es como el pensamiento heideggeriano co-está en su época y en su mundo. Esta autenticidad no necesita de ningún valor proveniente de la filosofía moderna porque, como hemos visto, para el *Volk* (o *Dasein*: reduccionismo étnico del ser-Ahí que ya viene impulsado por el fundamento de la *historicidad*, es decir, la *temporalidad* como fundamento u origen del ser del ser-Ahí) carece de sentido la subjetividad y autonomía del individuo frente a la *comunidad-camaradería* en la que la conciencia crítica de la persona ya ha quedado evaporizada. El prejuicio de la cultura superior o espiritual o auténtica o metafísica, son términos que dicen "lo mismo", es lo que encamina a Heidegger desde su propio pensamiento a formar entre las filas de los que desprecian la democracia liberal como espacio público intersubjetivo que se crea desde nuestras libertades ciudadanas, tales como la libertad de expresión, la libertad de asociación o la libertad de cátedra; todas ellas suprimidas en Alemania y filosóficamente fusiladas no sólo en el *Discurso de rectorado* de 1933, sino porque desde *Ser y tiempo* era la crónica de una postura política anunciada ontológicamente desde 1927 y antes. Frente a la deliberación, frente al consenso, en una palabra, frente a la política, Heidegger es una de las voces fascistas más importantes porque, y a diferencia de los superficiales apologistas del régimen nazi, él profundizará (que no es lo mismo que sostener, como se suele hacer academicistamente en nuestros días, que el filósofo "espiritualizó" el nacionalsocialismo) en la relación entre el legado hitleriano de 1925, *Mi lucha*, con la que quedo pendiente, y "el problema del ser" mediante una crítica filosófica a la subjetividad moderna que, a su vez, le lleva a la crítica de la técnica planetaria y a la malvada globalización de los Derechos Universales del Hombre. He aquí este Heidegger anti-Sistema que hace furor en España y Latinoamérica, un Heidegger potablemente ecológico, pastor del Ser y, quien se lo iba a decir, salvador de los pueblos espirituales o históricos que la modernidad y su decadente política habrían aniquilado de la faz de la Tierra. Todos nuestros excelsos hermeneutas contra la Ilustración³⁷ porque la razón pura no acepta el "pre-

juicio” del círculo hermenéutico consistente en anteponer la tradición histórica a la política. La ontología fundamental —que no la fenomenología de su maestro— justifica, así, una pre- y anti-modernidad de la jerarquía que hoy se le quiere restituir al hecho cultural y racial de las “diferencias” como una protoestructura temporal, lo previo o ya sido, que se antepone a toda Constitución ciudadana basada en la política y no en la diferencia cultural.

Lo que fundamenta Schmitt desde el Derecho en calidad de “guardián” de la Constitución racial frente a la vacía Constitución moderna, lo lleva a cabo Heidegger del lado ontológico: el *Dasein* siempre estaba antes de cualquier tipo de consenso entre ciudadanos libres. La cuarta pregunta kantiana acerca de “¿Qué es el hombre?” queda abolida en aras del nuevo humanismo relativista cultural. Ahora, como estamos viendo en nuestros días, lo importante no es lo que nos une sino lo que nos diferencia; de ahí, volviendo a 1929, que la acción filosófica consista en la sustitución del “qué es el hombre” por el “quién” es alemán. Pero no en el sentido genealógico, apátrida, nietzscheano que se ríe y toma distancia irónica ante el mito del “origen” y de la immaculada “procedencia”, sino como la “prueba” o “huella” (*Prägung*) que justifica, avala, su “procedencia” racial (*Herkunft*). Heidegger vuelve, retoma, al Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y al de los fragmentos póstumos de *La Voluntad de Poder* para justificar filosóficamente una herencia cultural y étnica belicista y excluyente, tal y como demandaba el nacionalsocialismo para Alemania y el mundo ario, el único “Estado de vida alemán”, único mundo posible para vivir; olvidando a conciencia lo que de oposición al nacionalismo encontramos en *La Gaya ciencia*, el *Zaratustra*, *Crepúsculo de los ídolos* (aquí el error nacionalista aparece como propio del error metafísico del Ser), *Más allá del bien y del mal*, en fin, su crítica a Wagner por antisemita en *Nietzsche contra Wagner*; silenciando la importancia que daba, a fines de la década de 1880, a los judíos y a los rusos para la unión de una futura Europa.³⁸ La bajeza de Heidegger alcanzó cotas magníficas; ante la Comisión de depuración nazi tuvo la decisión de insistir, como prueba a su favor, en que él sabía todo esto. Lo sabía en 1945 pero lo ocultó en 1933.

“Que los derechos humanos hayan de considerarse en el marco de las particularidades nacionales o regionales, culturales e históricas, decía el profesor Domingo Blanco recientemente en Almería,³⁹ nos resulta un discurso fami-

liar a los españoles por su semejanza con el de nuestros nacionalistas periféricos que pretenden derivar los derechos de sus ciudadanos de la comunidad a la que pertenecen, con sus costumbres, su cultura particular, y su bagaje histórico real o inventado. Sin embargo, los derechos básicos, como la dignidad misma, no dependen de ningún sentimiento de pertenencia sino de la autonomía del ser racional, por serlo”. Aplicando esta reflexión a nuestro trabajo se podría decir que en Heidegger hay, en un primer momento, una confusión entre “Nación cultural” y “Nación política” debido a la preeminencia de la hermenéutica de la facticidad frente al carácter moderno, ciudadano, de la *pólis*. Esta confusión queda ontologizada en la analítica existencial del ser-Ahí como *Constitución existencial* que siempre se debe anteponer a la teoría del pacto social. *Ser y tiempo* tiene, pues, un profundo significado político en el sentido de anteponer como “a priori” revolucionario conservador un concepto de “Nación cultural” (que llega vía Herder) fundado en el ser del ser-Ahí que consiste, como recuerda Domingo Blanco, en un “conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común” (*op. cit.*, p. 3). En frente tenemos la “Nación política” en tanto “conjunto de habitantes de un país regido por el mismo gobierno”. El profesor Irala da en el clavo cuando nos advierte de que en la Nación cultural no hay propiamente “ciudadanos” porque éstos lo son “de, en y por la Nación política que reconoce precisamente los derechos inherentes a la dignidad de los individuos que la constituyen”. Y algo hemos descubierto: la estrecha relación entre Heidegger y nuestros nacionalistas periféricos a la hora de pensar el ser, pues de lo que se trata, obviamente, es de anteponer la “diferencia cultural” a la “ciudadanía”.

Ser y tiempo es la obra magna de la reducción ontológica de la Nación política a la Nación cultural. Habiendo comenzado esta reducción de lo infinito a lo finito, de la universalidad al ser-Ahí, con la crítica filosófica y política a la subjetividad moderna, al individuo, a la persona y a la libertad para dejar el terreno expedito al *Reich*. Este pensamiento se había condenado a cerrar el espacio de juego y de pluralidad de *Lebenswelt* —mundo de la vida cotidiana— separando la cultura superior de la inferior, la vida auténtica del ser de la inauténtica de la vida pública, lo ario de todo lo demás.⁴⁰ Ontológicamente, históricamente: encerrando al Ser en el tiempo del origen. Por eso la “lucha por el ser” está muy próxima a Auschwitz desde el planteamiento teórico de una cultura que lucha racialmente para la esclavitud.

vidad, polacos, por ejemplo, o por el exterminio de las razas que no tienen derecho al Ser, como la judía y la asiática.⁴¹

Notas

* Este trabajo forma parte de mi próximo libro: *Filosofía y nazismo en Heidegger. Escritos Políticos (1933-1945)*.

1. K. Löwih, *Mi vida antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid. La balsa de la Medusa, 1990.

2. J. Habermas, “Heidegger: obra y visión del mundo” en *Identidades nacionales y postnacionales*, Trad. y prólogo de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Técnos, segunda edición, 2002, pp. 36-37, nota 38.

3. J. Habermas, “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía” en *op. cit.*, p. 68.

4. *Ibid.*, p. 70.

5. J. Habermas, “Carl Schmitt: los horrores de la autonomía”, *op. cit.*, p. 71. Cursivas nuestras.

6. J. Habermas, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, en *Más allá del Estado nacional*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, p. 126.

7. J. Habermas, “Carl Schmitt: los horrores de la autonomía” en *op. cit.*, p. 72.

8. *Idem.*

9. *Op. cit.*, p. 73.

10. *Idem.* La admiración de Heidegger hacia Göring ha quedado demostrada por la investigación de Reiner Marten: “*Ein rassistisches Konzept von Humanität*”, *Badische Zeitung*, 19/20 (diciembre, 1987). También: *Denkkunst, Kritik der Ontologie*. Paderborn. Munich/Zurci, 1989.

11. J. Habermas, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, *op. cit.*, p. 129.

12. J. Habermas, “Carl Schmitt y los horrores de la autonomía”, *op. cit.*, p. 78.

13. J. Habermas, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, *op. cit.*, pp. 126-127.

14. J. Habermas, “Heidegger: obra y visión del mundo”, *op. cit.*, p. 59.

15. Jünger Habermas, *El Occidente escindido*, Trad. José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta, 2006, pp. 184-185.

16. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. Gred Ibscher Roth (revisión de Elsa Cecilia Frost), México, F.C.E., 1973.

17. Que el enemigo público número uno del nazismo era, dejando a un lado a Husserl, la filosofía de Kant, es algo que cualquier investigador puede comprobar en el escrito de Heidegger de 1933 titulado *El estudiante alemán como trabajador*.

18. He señalado esta cuestión en *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 334-337.

19. Julio Quesada: *Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Epílogo: "El eterno retorno como finalidad sin fin: Nietzsche y Kant", Barcelona, Anthropos, 1989.

20. I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1976, pp. 131-141.

21. "Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido *a priori* que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del psiquismo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados. Esto es una observación general que debe tomarse como base imprescindible de lo que sigue". Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 131.

22. I. Kant, "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en *A favor de la Ilustración*. Prólogo de José Luis Villacañas. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona. Editorial Alba, 1999.

23. I. Kant, *op. cit.*, p. 64.

24. "Die transzendente Einbildungskraft ist heimatlos". *Kant und das problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965, p. 125.

25. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 185.

26. J. Habermas, "Heidegger: obra y visión del mundo" en *Identidades nacionales y postnacionales*, Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Técno, 2002, p. 42. Carnap ya se había exilado en EEUU. Heidegger había roto públicamente con su maestro Husserl en marzo de 1929.

27. "Bewegt sich dann nicht im vorhinein aller *Kampf um das Sein* im Horizont der Zeit?" *Kant und das problem der Metaphysik*, p. 217. *Cursivas nuestras*.

28. "En otros términos, tanto el individuo de la sociedad libre como el poder y los derechos del colectivo que se le opone en el Este son y permanecen como figuras de la subjetividad, pertenecientes como tales a la era de la modernidad, y ningún remedio puede esperarse, por tanto, contra los efectos de la tecnificación del mundo. Así Heidegger puede estimar, en 1935, en su *Introducción a la metafísica*, que 'Rusia y América son ambas, desde el punto de vista metafísico, la misma cosa, el mismo frenesí siniestro de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre normalizado'".

Se ve, sin esfuerzo, cómo estos temas, en 1933, podían unir, *desde el fondo mismo de la filosofía de Heidegger*, aspectos mayores de la revolución conservadora emprendida por el nacional-socialismo: la crítica simétrica del Este y del Oeste, del comunismo y de la democracia burguesa, la llamada a una Alemania destinada, como imperio del centro, a salvar a la humanidad de estas dos caras de un mismo peligro, son *leitmotive* suficien-

temente conocidos del discurso nazi como para que se pueda aquí no insistir aún más sobre aquello que, en el pensamiento heideggeriano, suministraba una vía de paso hacia el compromiso nazi”. En Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (Compiladores), “De la crítica de la modernidad al nazismo” en *Heidegger o el final de la filosofía*, trad. Juan Manuel Navarro, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 117. Las primeras cursivas son nuestras.

29. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción de José Gaos, México, FCE, 1988; & 46, p. 258 ss.

30. En el libro de Habermas, *El Occidente escindido*, se menciona un artículo de Ch. Schönberger que lleva por título “Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen”, que aparece en R. Mehring: *Ein Kooperativer Kommentar*, p. 2, y del cual Habermas nos llama la atención y, a su vez, nosotros hacemos lo mismo. Schönberger afirma esto: “Con su enfática defensa de lo político como un mundo de asociaciones humanas que pueden exigir a sus miembros que estén dispuestos a morir, en último término Schmitt pretende llevar a cabo una radical crítica moral de un mundo *sin trascendencia ni seriedad existencial*, una crítica de la “dinámica de la eterna competencia y la eterna discusión”, de la “fe de masas de un antirreligioso activismo de la inmanencia” (“*Diesseitsaktivismus*”). Habermas comenta que en primer lugar Schmitt había transferido lo político al pueblo movilizado por el movimiento fascista; luego lo transfirió, a su vez, “a los partisanos en lucha, a las facciones de las guerras civiles, a los movimientos de liberación, etc. Presumiblemente, hoy también aplicaría su concepto a los grupos fanáticos de terroristas que perpetran atentados suicidas”. *El Occidente escindido*, p. 185. ¿Acaso para Heidegger la posibilidad ontológica fundamental no está en la muerte?; el elogio que hace en 1933 del “heroísmo” de Albert Leo Schlageter, ¿no está estrechamente conectado con las ideas sobre la “guerra total” de Carl Schmitt? (Habermas, *op. cit.*, p. 182-187); en fin, la incondicionalidad que el pueblo alemán debe prestar al *Führer* —como Heidegger exige en 1933—, ¿es muy distinta que la incondicionalidad con la que el suicida fundamentalista islámico arremete contra Occidente?

31. Theodore Kisiel, “The times Heidegger”, *Journal Home*, New York, 2001, pp. 6-27.

32. “Sin embargo, es evidente que si el proceso de unificación avanza más allá de un determinado límite, la ciudad dejará de ser en absoluto una ciudad, porque un Estado consiste esencialmente en una multitud de personas, y si su unificación se lleva más allá de determinado grado, la ciudad se verá reducida a una familia y la familia a un individuo, ya que podemos afirmar que la familia es una unidad más completa y estricta que la ciudad, y que la persona individual es una unidad más perfecta que la familia; de manera que aun cuando algún legislador fuera capaz de unificar el Estado, no deberá hacerlo porque en el mismo proceso de unificación lo destruirá”. Aristóteles, *Política*, II, 1260b-1261^a, en *Obras*, Trad. Francisco P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1973, p. 1427. Multitud hace alusión a pluralidad.

33. Martín Heidegger, *Écrits Politiques 1933-1966*, Ed. de F. Fédier, París, nrf/Gallimard, 1995, pp. 157-163.

34. Domenico Losurdo, *La comunita. La morte. L'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino, Bollati Boringheri, 2001. En relación a nuestro trabajo merecen recordarse los puntos 1 y 7 del capítulo 6, respectivamente: "La critica dell'ideale della pace perpetua" (pp. 136-140) y "Heidegger, Jünger, Schmitt" (pp. 166-171).

35. "Todo lo grande está en medio de la tempestad". Pasaje que pertenece a *La República* de Platón (497 d, 9). Y en donde "tempestad" —*Sturm*— es el lenguaje *völkische* del nazismo de sus tropas de "asalto". Martín Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Técno, 1989, p. 19.

36. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 739- B 767, trad. de Pedro Rivas, p. 590. He introducido una pequeña pero importante matización que va en corchete; esta traducción la debo a Ezra Heymann en carta personal.

37. Recientemente comentaba esto mismo con nuestro colega Eduardo Pellejero.

38. Resalto la fecha, 1880, porque durante estos años es cuando el antisemitismo comienza a florecer en Alemania desde el SPD y la LdB, Liga de Poseedores del Suelo.

39. Congreso de filosofía de la Asociación Andaluza de Filosofía, Almería, 15 y 16 de septiembre, 2006. Fotocopia inédita entregada por el autor.

40. La película *Babel*, del mexicano González Iñárritu, es una muestra espléndida de lo que decimos.

41. Esto último lo afirmo en base a, por ejemplo, la conferencia que da Heidegger en el Instituto Kaiser-Guillermo de la Biblioteca Hertziana de Roma, 8 de abril de 1936.

LOS AVATARES DE LA CRÍTICA EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER

José Manuel Romero Cuevas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La problemática del procedimiento y el sustento normativo de la crítica recibe actualmente una atención teórica cada vez mayor. Y no es casual, pues nuestra época sólo ha podido ser instalada, presuntamente de una vez por todas, en la anulación de toda alternativa representable al estado de cosas existente gracias a una puesta en crisis de la actividad de la crítica. Esta problematización de la labor de la crítica a lo existente, su práctica desaparición del espacio público, genera una viva necesidad de aclaración del lugar, función y procedimiento de una crítica razonada de lo que se presenta como ya no siendo historizable. Por ello, el tratamiento de esta cuestión no es algo promovido por un interés meramente teórico. Está impulsado por un interés político, en el sentido enfático de la palabra. El presente estudio se enmarca en esta problemática. Explicita el concepto de crítica rastreable en la producción teórica de Nietzsche y Heidegger (autores considerados por la *doxa* filosófica dominante en nuestro tiempo como los grandes críticos de la metafísica occidental, de la ciencia y la técnica y, sobre todo, de ese proyecto de mundo que es la modernidad) con objeto de elucidar si efectúan aportaciones valiosas a una concepción de la crítica productiva para nuestro presente. La tesis que quiero sostener aquí es que, salvo la noción de genealogía de Nietzsche (y con matices), ni en su pensamiento ni en el de Heidegger podemos explicitar un concepto de crítica capaz de dar cuenta, ni siquiera de manera aproximada, de su base normativa. La voluntad de poder y el acontecer del ser aparecen en sus pensamientos respectivos como instancia normativa externa a toda pretensión de autonomía subjetiva, a partir de lo cual se puede constatar cómo esa percepción, común en nuestro tiempo, de la producción teórica de estos autores

como *crítica* parece tener más el estatuto de una falsa apariencia que el de una apreciación rigurosamente sustentada.

1. Sobre la noción de crítica en Nietzsche

Junto a Kant, Nietzsche es uno de los pensadores modernos al que resulta asociable de manera más estrecha la noción de filosofía crítica.¹ Nietzsche ha sido considerado como el radicalizador más consecuente de la corriente intelectual de la que Kant se declaró portavoz: la Ilustración. Su crítica a la metafísica, a los valores y a la moral occidentales puede ser entendida como prosecución coherente del proyecto crítico ilustrado respecto a aquellos contenidos filosóficos, normativos y religiosos coactivos de la libertad individual y colectiva transmitidos por la tradición y transformados por diversas instituciones, como la Iglesia, el *establishment* cultural y la universidad degradada a la formación de futuros funcionarios, en evidencias para el presente. Pero el lugar de Nietzsche respecto a la Ilustración no es tan simple como parece esbozarse aquí. No es un mero continuador o un radicalizador. La posición de Nietzsche es mucho más compleja y es esta complejidad la que va a focalizar el interés de la presente exposición.

Comenzaré ubicando la reflexión nietzscheana sobre el conocimiento con respecto al criticismo kantiano. Nietzsche aparecerá como un radicalizador del criticismo que acaba desfundamentándolo al recurrir a la idea claramente antiilustrada de un antagonismo entre verdad y vida (1.1). A continuación analizaré el modelo de crítica propiamente nietzscheano, a saber, la desublimación de lo excelso y elevado a partir de su traducción en los términos de los ingredientes materiales, viles, que son sus constituyentes reales. Asimismo afrontaré la genealogía como forma de historia crítica de lo devenido evidente en el presente. La crítica nietzscheana es llevada a cabo por un modo de conocimiento desvelador del substrato blasfemo de lo aparentemente excelso. Tal conocimiento puede ser hecho productivo críticamente por una posición perspectivista sustentada en un horizonte normativo de valores cuyo grado de validez es concebido por Nietzsche como derivado de la posición de poder a la que sirve. Esto significa que Nietzsche rechaza la idea de una validez universal de los valores y se distancia del relativismo valorativo, en tanto

que existe una perspectiva, la del hombre superior capaz de afirmar la vida y a sí mismo como voluntad de poder, que fundamenta la validez de sus valores (1.2). Por último, esbozaré tres paradojas de la crítica nietzscheana (1.3): a) el problema de la autoaniquilación de la crítica, que coloca al pensamiento de Nietzsche ante el peligro del relativismo extremo del cual sólo se salva porque existe para él una perspectiva (la afirmadora de la vida como autosuperación) que posee normatividad en todos los sentidos; b) la paradójica relación entre la actividad crítica de la genealogía y el carácter deshistorizado de la concepción nietzscheana de la voluntad de poder, y c) el problemático estatuto de lo originario en la genealogía nietzscheana de la moral.

1.1. Nietzsche frente a Kant: radicalización del criticismo en una dirección desfundamentadora del conocimiento

La peculiaridad del posicionamiento teórico de Nietzsche se pone de manifiesto al considerar el lugar de sus reflexiones sobre el conocimiento en relación al criticismo kantiano. Como ha sostenido J. Conill, puede hablarse en Nietzsche de una radicalización del criticismo.² Partiendo del hecho de que el conocimiento científico exitoso constituye una realidad plasmada en disciplinas como la matemática o la física, Kant llevó a cabo una reflexión (que llamará trascendental) acerca de las condiciones de posibilidad universales y necesarias de la experiencia y, en virtud de ello, del conocimiento. La reflexión trascendental tematiza tales condiciones en el ámbito de la estructura constitutiva del sujeto finito, sensible, a saber, en las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo y en las categorías del entendimiento. Tales elementos constitutivos de la forma de la subjetividad finita sustentan la validez intersubjetiva de la experiencia y el conocimiento y justifican las pretensiones cognoscitivas de éste, siempre que se atenga a la dimensión de lo experienciable. Pero al ser la experiencia algo constituido a partir de la estructura del sujeto, Kant va a definir coherentemente una dimensión más allá del alcance de los principios de la subjetividad cognoscente y que denominará *cosa en sí*. A pesar de tal limitación necesaria de las pretensiones del conocimiento científico, al ser la estructura subjetiva que lo sostiene la estructura de todo sujeto pensante finito como tal, el conocimiento resulta fundamentado en su validez para la esfera

que le corresponde: lo experienciable. Ahí y sólo ahí puede obtener la ciencia conocimientos y verdades válidas.

Nietzsche lleva a cabo una radicalización de este planteamiento en una dirección acorde con algunas aportaciones filosóficas a la problemática del conocimiento de determinados autores posteriores a Kant, sobre todo Schopenhauer y Lamarck. Puede sostenerse que Nietzsche *historiza* y *biologiza* el criticismo kantiano al arraigar la constitución de la estructura transcendental del sujeto en el proceso biológico-evolutivo de formación de la especie humana. Nietzsche renuncia a una reflexión de tipo transcendental acerca de las condiciones universales y necesarias del conocimiento posible para adoptar una perspectiva teórica para la cual lo que en el presente cumple el papel de tales condiciones es producto de un proceso evolutivo al cual han resultado funcionales: “ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana ‘¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?’ por una pregunta distinta ‘¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?’ —es decir, la hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *creer* que tales juicios son verdaderos”.³ Los principios *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento humanos son en Nietzsche principios *a posteriori*, resultado de un proceso evolutivo impulsado por la necesidad de supervivencia. Evidentemente esta historización de lo *a priori* supone un profundo desplazamiento del sentido que tal noción posee en el planteamiento kantiano y un distanciamiento de la problemática de éste. La dimensión de lo transcendental deja de ser objeto de la reflexión nietzscheana para dejar lugar a una reconstrucción histórica del modo en que los principios que ocupan en nuestra constitución actual la posición de condiciones universales y necesarias del conocimiento se han configurado en el seno de un proceso impulsado por la necesidad de autoconservación a la que han resultado funcionales. Esto modifica profundamente a los ojos de Nietzsche el valor de tales principios. Pues considera que su surgimiento y consolidación como estructura del sujeto humano no ha estado orientada por la búsqueda de la verdad sino por la necesidad de sobrevivir.

Aquí Nietzsche se niega a seguir los pasos de buena parte de la teoría evolutiva del conocimiento del siglo XX, que ha sostenido que el hecho de que determinadas estructuras fisiológicas y cerebrales hayan resultado exitosas en el marco de la evolución biológica es índice de que poseen un valor cognoscitivo productivo. El hecho de que un órgano concreto de conociemien-

to sea efectivo en relación a la promoción de la supervivencia de una determinada especie es señal de que posibilita una interacción exitosa de tal especie con el medio, es decir, de que le proporciona información pertinente y adecuada acerca de las peculiaridades de ese medio de cara a su supervivencia. Nietzsche no puede seguir este camino porque ha adoptado la tesis, que él asume sobre todo de Schopenhauer, de que la verdad y el sentido de lo auténticamente real por un lado y la vida por otro son mutuamente excluyentes. Se le puede atribuir a Nietzsche una intuición metafísica, de claras resonancias románticas, acerca de lo realmente real como caos informe sin sentido. Desde esta intuición originaria, que puede realizar desde la privilegiada posición del filósofo, pero que resulta inalcanzable para los que permanecen en el seno de la perspectiva común a la masa, a Nietzsche se le presenta el proceso evolutivo del ser humano con una luz definida: como un proceso orientado por la necesidad de sobrevivir, lo cual significa aquí por la necesidad de que la verdad terrible de lo real resulte velada a toda costa para la perspectiva de la especie humana. Los órganos del conocimiento y las estructuras cerebrales y psicológicas se han configurado a partir de tal necesidad. En una inversión explícita de la fenomenología hegeliana, el proceso de formación de la especie es considerado aquí como un proceso de velamiento de lo verdaderamente real y de sumergimiento en errores necesarios para llevar a cabo tal velamiento, que son (y deben ser) tomados por los seres humanos como verdades.⁴ Esta historización y biologización del criticismo conduce en Nietzsche a una subversión de la pretensión kantiana: lleva a una defundamentación de las pretensiones cognoscitivas del ser humano y a la ubicación de éste en un horizonte experiencial definido necesariamente por el error.

¿Tenemos aquí una radicalización de la Ilustración? La historización y biologización de las estructuras cognoscitivas humanas constituye efectivamente una prosecución de una teoría ilustrada del conocimiento, pero, como he tratado de mostrar, no creo que conduzcan como tales a una defundamentación de las pretensiones cognoscitivas de la especie, sino todo lo contrario. Lo que introduce una inflexión en la argumentación nietzscheana es un elemento claramente no ilustrado, sino propio de un planteamiento que fusiona una concepción específica de la naturaleza (como caos sin sentido) y un *ateísmo difícil* para el que determinadas consecuencias de la muerte de Dios en la cultura occidental son insoportables inclu-

so para el mismo filósofo. Si Dios no existe, la verdad de lo real imposibilita la vida: este argumento es más propio de una reacción a la Ilustración que de un pensador que pretende proseguir tal tradición intelectual a finales del siglo XIX. Constituye un substrato antiilustrado en el pensamiento de Nietzsche que confiere a su crítica del conocimiento una radicalidad a todas luces engañosa. Pues su planteamiento afirma por un lado un aristocratismo epistemológico que privilegia la perspectiva del filósofo o del hombre superior para acceder a la esencia de lo real sobre las capacidades cognoscitivas de la masa. Este aristocratismo epistemológico es fundamentado por Nietzsche recurriendo, de nuevo, a argumentos biólogos, es decir, apelando a la constitución fisiológica diferencial de los individuos. Esta fundamentación del acceso privilegiado al conocimiento por parte del filósofo en su peculiaridad fisiológica⁵ invalida la idea ilustrada fundamental de que el método de la ciencia y del pensar racional pone en condiciones a todos potencialmente, mediante la formación en tal método, de participar en el proceso de adquisición de conocimientos encarnado en la investigación científica.

En segundo lugar, la antítesis entre la verdad de lo real y la vida es, tal como la formula Nietzsche, contraria a la idea ilustrada de autonomía en el sentido kantiano de tener el valor de conducirse por el propio entendimiento. Para la Ilustración el *telos* del proceso histórico como proceso colectivo de aprendizaje y liberación es que el ser humano alcance la madurez para orientar su vida individual y colectiva mediante su actividad racional, es decir, sin andaderas, lo cual incluye a las muletas religiosas. La tesis de Nietzsche, en cambio, consagra la idea antiilustrada de que Dios (o su lugar simbólico) es necesario para la supervivencia física y espiritual del hombre existido hasta ahora. Si Dios se comprueba como error o falsedad, entonces el ser humano existente va a ser incapaz de mirar a la realidad y a su condición finita cara a cara y necesitará de velos, ficciones y engaños para mantenerse vivo. Sólo el hombre superior podrá enfrentarse dolorosamente a la condición de vivir bajo la alargada sombra del Dios muerto. Ahora bien, sólo un nuevo tipo de humanidad, el superhombre,⁶ estará en condiciones de desprenderse del peso opresivo del lugar simbólico ocupado por Dios y vivir una existencia donde la inmanencia es afirmada sin fisuras. Esta desvaloración de la capacidad del ser humano para

vivir y aceptar al mundo y a sí mismo sin Dios marca las distancias que separan a Nietzsche de la orientación profunda de la Ilustración.

1.2. La crítica como desublimación

Lo expuesto hasta el momento proporciona una primera noción de cuál es el sentido de la crítica en el pensamiento de Nietzsche. En términos generales puede sostenerse que la crítica nietzscheana consiste en una conmoción de las evidencias que sustentan nuestro presente, el cual es considerado por Nietzsche como encarnación de los ideales propios del judeo-cristianismo y, por ello, como antagonico respecto a los valores vitalistas e individualistas-aristocráticos afirmadores de la existencia. Esta desfundamentación toma la forma de una *desublimación* de lo valorado en el presente como excelso, sagrado o incuestionable. La base filosófica de esta labor es un cuestionamiento de la escisión ontológica, que Nietzsche considera de raíz platónica, entre las dimensiones de lo ideal-excelso y de lo sensible, concebidas como radicalmente contrapuestas por la tradición filosófica dominante. La perspectiva metafísica confiere a lo excelso (como lo racional, la contemplación teórica, la verdad, el bien, lo bello) un estatuto ontológico diferente a lo vulgar y vil y por ello cuando piensa en su origen lo hace en términos de origen metafísico, desvinculado de la corrupción y suciedad del mundo material, de la dimensión social del choque y conflicto de intereses y de las estructuras petrificadas de poder: “Glorificar el origen: ese es el resabio metafísico que reaparece en el examen de la historia y hace creer terminantemente que en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial”.⁷ El platonismo característico de la metafísica occidental sustenta su prejuicio de que “a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto —ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*”.⁸ Es con el planteamiento de tal problemática que se abre la gran obra que inaugura la producción teórica más vivamente crítica de Nietzsche.⁹

Frente a la filosofía metafísica, Nietzsche reivindica aquí una “filosofía histórica” como nuevo método filosófico que se apoya en los resultados de las ciencias naturales particulares. Tal filosofía histórica, cuyas elevadas pretensiones epistemológicas son explícitas, cuestiona el abismo ontológico entre lo excelso y lo vulgar para considerar lo primero como una sublimación de lo segundo que dificulta reconocer su presencia en aquél. Desbroza así el terreno para la configuración de lo que Nietzsche denomina “química” de las representaciones y sentimientos elevados que, “gracias al nivel actual de las ciencias particulares”,¹⁰ puede mostrar en tal ámbito que también aquí lo considerado como excelso no es más que la sublimación de deseos, intereses, temores y ambiciones que desde la perspectiva de tales valores no son sino despreciables. La cuestión de la investigación del origen se torna así un problema filosófico, moral e incluso político explosivo, pues: “*Con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen*”.¹¹ Esta concepción del origen de lo considerado excelso en el presente como algo carente de sentido y valor, y por ello como desfundamentador de su pretensión de excelencia, sustenta el carácter crítico de la actividad del historiador: “Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata. ¿Acaso no se siente casi toda exacta historia de una génesis como algo paradójico y sacrílego? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente?”¹² La historia, concebida en los términos de Nietzsche, es ya crítica.¹³ Por un lado, la práctica del historiador posee para Nietzsche un significado abiertamente polémico frente a la filosofía del ser como algo puro, idéntico e inmutable, que desde la perspectiva de Nietzsche fue fundada por Parménides y transformada, a través de su elaboración por Platón, en filosofía dominante del Occidente cristiano. Tal es la idiosincrasia de los filósofos occidentales: “su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es”.¹⁴ La historia enfrenta lo que la metafísica consi-

dera como poseyendo cualidades propias del ente metafísico substancial (sea el valor moral, el concepto, el sujeto, el lenguaje, la lógica...) con su auténtico y reprimido carácter: su ser el resultado de un devenir a partir de un origen carente de valor, a saber, lo sensible y lo contingente, el conflicto y la conducta inmoral, lo vergonzoso y estúpido. De esta forma, la pretensión de la filosofía histórica es dinamitar los cimientos mismos de la metafísica occidental, entendida como forma refinada de platonismo.

Por otro lado, la práctica de la historia va a ocupar en Nietzsche un lugar central en su esfuerzo de crítica de la moral platónico-cristiana. En este ámbito articula lo que denomina genealogía de la moral, la cual es concebida como un conocimiento riguroso de la historia realmente acaecida de la moral, capaz de poner de manifiesto una “verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral... Pues existen verdades tales”.¹⁵ ¿De qué verdad se trata? Nietzsche mismo parece generalizar el tipo de conocimiento al que accede la genealogía en la siguiente fórmula: “el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre”.¹⁶ O bien: “Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original”.¹⁷ Como la filosofía histórica de *Humano, demasiado humano*, la genealogía de la moral es concebida como una disciplina cognoscitiva que se apropia de los resultados de determinadas ciencias especializadas (como la filología y la etimología, la fisiología y la medicina) para efectuar una aproximación compleja y reflexiva a la problemática de la historia de la moral. Nietzsche reivindica para la genealogía una “metódica más adecuada”¹⁸ que la que caracterizó a los intentos anteriores al suyo de realización de análisis históricos de la moral, como fueron los de D. Hume y P. Rée. Este método se sostiene en dos pilares fundamentales. Por un lado, la distinción en una práctica o prescripción moral entre su origen y su sentido actual. Por otro lado, la diferenciación en una práctica moral entre su materialidad (su protocolo o sucesión regulada de conductas determinadas) y su sentido. Ambas diferenciaciones teóricas posibilitan la constatación del carácter radicalmente fluido, exterior y arbitrario del *sentido* de la práctica, el cual proviene, piensa Nietzsche, del régimen histórico de poder que se apropia dicha práctica poniéndola a su servicio.¹⁹ Este método posibilita la historización radical del sentido y valor de las prácticas y valores morales, en tanto que permite la comprensión de los mismos a partir de su funcionalidad respecto al régimen

de poder vigente en cada caso. Posibilita una aproximación a la historia como proceso discontinuo donde no se efectúa ningún despliegue o desenvolvimiento de un sentido originario como pretendía Hegel, sino la reiterada apropiación e interpretación de los valores y prácticas morales por los sucesivos dispositivos de poder que se han constituido en dominantes a lo largo de la historia a partir del enfrentamiento de intereses opuestos que define lo social.

Fundamental para comprender la fuerza crítica de la genealogía es la tesis de que el decurso histórico debe ser concebido como terreno de enfrentamiento entre grupos humanos con intereses contrapuestos (para Nietzsche, fundamentalmente, entre la aristocracia espiritual y social y el judeo-cristianismo de los esclavos y demás estamentos oprimidos). La historia es lucha, a veces abierta pero casi siempre soterrada, entre grupos opuestos por el poder. La correlación de fuerzas entre tales grupos es lo que decanta la constitución de un determinado régimen de poder que pretende fijar y hacer permanente la asimetría en él coagulada. Esto define la tarea de la genealogía: sacudir la petrificación de la asimetría de poder cristalizada por el régimen vigente y consagrada por el sistema de valores que afianza tal régimen, unos valores que se conciben como desligados de la dimensión del interés y el conflicto prácticos: como valores objetivos ahistóricos. Para ello, la genealogía pone de manifiesto la historia de tales valores mostrando su carácter de materia dúctil al servicio de un determinado bando en esa confrontación por el poder que recorre la historia. El tipo de crítica que es el conocimiento histórico aportado por la genealogía no opone al valor dominante otro valor más justo, vital o afirmativo. Permanece en el plano del valor mismo cuestionado, reconstruyendo su historia a partir de un origen que implica la invalidación de su pretensión actual de normatividad. La crítica se efectúa partiendo del valor mismo: se engarza en la fractura existente entre su pretensión normativa, que afianza reivindicando para sí un carácter objetivo, puro e intemporal, y lo que por mor de tal pretensión tiene que reprimir a toda costa: su obscuro origen. Nos encontramos pues ante una crítica que se ejerce en y a partir del objeto mismo que se pretende cuestionar: a partir de su propia historia acaecida. Se trata de un modo de crítica inmanente. Pero esto no quiere decir que es una crítica que se comprende a sí misma en términos objetivistas o positivistas. La genealogía no es crítica por ser ciencia rigurosa (y neutra) de la historia. Nietzsche, como genealogista, puede efectuar una determinada genealogía de un valor

en el modo de una reconstrucción rigurosa y epistemológicamente sustentada de su historia, desfundamentando su presunto valor en sí objetivo, desvinculado del ámbito de la praxis social, porque ya ha realizado una específica toma de partido en el conflicto que soterradamente se agita en el presente. La genealogía es así una herramienta cognoscitiva rigurosa, pero sólo puede ser hecha productiva críticamente por una perspectiva que ya se ha posicionado ética y políticamente en el campo conflictivo que define a la actualidad, es decir, por una perspectiva *interesada*. Conocimiento riguroso y perspectivismo ético-político se dan la mano de manera paradigmática en la genealogía. En este caso concreto, el perspectivismo no supone una impugnación en términos relativistas del conocimiento crítico de la historia, sino que es precisamente su condición de posibilidad.

La práctica genealógica constituye así una *intervención* crítica del genealogista en el sustrato de evidencias que sustentan un presente (considerado por el genealogista como problemático) mediante el conocimiento de su historia, que posibilita la desublimación de los valores excelsos que legitiman tal presente en términos de la dimensión humana, demasiado humana, de la violenta confrontación entre los grupos sociales por el poder. En la genealogía conocimiento e interés aparecen así fundidos, pues es en tanto que conocimiento del pasado que posibilita una percepción reflexiva de la falsa apariencia del presente en su pretensión de ser fijación definitiva de la correlación social de fuerzas cristalizada en el régimen de poder vigente. El Nietzsche genealogista lleva a cabo esta tarea porque quiere dar impulso, energía y alimento a una de las posiciones enfrentadas, a aquélla que encarna los valores que él considera como válidos y que sufre la opresión de un régimen de poder que aspira a ser incuestionable. Ha tomado partido y hace de su actividad un medio auxiliar a favor de uno de los bandos de ese conflicto entre valoraciones contrapuestas, valoraciones de las que Nietzsche piensa que no pueden poseer (ninguna de ellas) una validez universal. Pues Nietzsche no pretende que la validez de la valoración aristocrática que él considera normativa sea universal. La validez de tal valoración sólo es asumible por los hombres superiores. Nietzsche ve comprensible que los débiles y resentidos renieguen de tal valoración y sean judeocristianos, pues es tal código de valores el que mejor sirve a su voluntad de poder degradada. Nietzsche no pretende convencerles de la validez de su proyecto de transvaloración de los valores. Dicho claramente: su proyecto no

es *para todos*. Ni siquiera para una mayoría. Descartada la posibilidad de una interacción no instrumental y no estratégica entre los diferentes estamentos humanos, sólo queda la opción por una de las valoraciones enfrentadas en la arena social. Ahora bien, la opción de Nietzsche por la valoración aristocrática no es arbitraria. Hay una *razón*, un *fundamento* para la elección, a saber, la afirmación por parte de tal valoración de la inmanencia de la existencia, su promoción de la autosuperación de la vida, su impulso hacia una humanidad nueva (el superhombre). Esto define una dimensión normativa del planteamiento de Nietzsche, ilumina una serie de valores que poseen validez propia: la inmanencia de la existencia y la vida como autosuperación. Pero, de nuevo, tales valores no son valores para todos. En consonancia con su perspectivismo valorativo, tales valores sólo son apreciados como válidos por los más fuertes, por los hombres superiores. Para los débiles son algo carente de valor y repudiables desde un punto de vista moral (judeo-cristiano): algo pecaminoso.

Para el Nietzsche ilustrado (sobre todo el Nietzsche del periodo de *Humano, demasiado humano*) la crítica de la metafísica y la moral occidentales tiene como base normativa una perspectiva subjetiva capaz de afirmar la inmanencia de la existencia y la vida como autosuperación. Tal capacidad es lo que caracteriza a la perspectiva que sustenta la crítica fundada. Pero Nietzsche considera que la validez del valor de la inmanencia y de la vida sólo es asumible con todas sus consecuencias por una minoría. No cabe forma de diálogo alguna que convenza a los individuos débiles o inferiores de la validez de tal valor. En todo caso, queda claro cómo la crítica se sostiene para Nietzsche en una perspectiva subjetiva capaz de afirmar determinados valores considerados como válidos. Aquí se podría especular con atribuirle a Nietzsche un planteamiento análogo a una argumentación de tipo transcendental: en tanto que la vida es la condición de posibilidad de todo juicio y todo valor, resultan justificados sólo aquéllos que no contradicen el valor de la vida. El que desprecia lo inmanente y la vida sensible estaría cayendo en una autocontradicción performativa en tanto que tal juicio está en principio al servicio del afianzamiento y fortalecimiento de su perspectiva, pero está negando aquello que es la condición de posibilidad de su propia existencia. El argumento de Nietzsche sería que, dado que formamos parte de la vida, negarla mediante un juicio valorativo es un acto de autocontradicción performativa. Por ello, la perspectiva normativa es aquella que es coherente con la condición de posibilidad de nuestra existencia.

La atribución a Nietzsche de un planteamiento de este tipo resulta problematizada por la irrupción a mitad de los años 80 de la tesis de que todo es voluntad de poder. Pues tal tesis va a llenar de contenido metafísico la categoría normativa de vida de manera que los valores generados por la perspectiva afirmativa de lo inmanente van a encontrar un fundamento ontológico a su validez. La vida no es ya entendida como condición de posibilidad de toda existencia y por lo tanto algo que no puede negarse sin caer en autocontradicción performativa, sino que se va a afirmar una esencia de la vida, un contenido ontológico de la misma, que va a definir qué valores y qué perspectivas valorativas poseen validez. Nietzsche se asoma así al precipicio de la falacia naturalista: la esencia metafísica de lo real va a establecer el baremo normativo para definir la validez de los valores y las perspectivas valorativas. La *physis* es el criterio normativo para la validez del *nomos*. De esta forma, la voluntad de poder, concebida como esencia de las cosas y de la totalidad de lo real, va a posibilitar a Nietzsche arremeter contra el judeo-cristianismo, los movimientos de emancipación, la Revolución Francesa, el liberalismo y la democracia burguesa por ser antagónicas respecto a la esencia de lo real y de la vida, por ser figuras de la negación de la esencia del mundo. Pero, además, la concepción de la voluntad de poder como autosuperación va a aportar el suelo ontológico a la validez de la ética nietzscheana de la autosuperación y a los valores asociados. Los nuevos valores y las formas de existencia por los que Nietzsche apuesta pretenden estar a la altura de lo que la esencia de la realidad es (en unos términos que recuerdan al lema estoico de vivir según la naturaleza).

Aquí la fundamentación de la crítica da un giro antisubjetivo, pues es la esencia de lo real lo que valida normativamente la perspectiva capaz de realizar críticas fundadas. Si es la esencia de lo real lo que fundamenta la crítica, la idea de autonomía, asociada en la época moderna a la actividad crítica, es abandonada en favor de una forma de objetivismo que asume como normativa para los asuntos humanos la estructura y esencia de lo real, definida por Nietzsche con un contenido que, como se verá a continuación, implica ya una decisión cargada de significado ético-político. La metafísica de la voluntad de poder es además la base para una crítica desfundamentadora de la razón. Pues si el Nietzsche ilustrado había perseguido la desublimación de aquellos comportamientos considerados racionales por la perspectiva metafísica tradicional, mostrando que no son sino la sublimación de intereses y deseos inconfesables por

demasiado humanos, con ello aspiraba a promover una reflexión acerca de la problematicidad de tales sublimaciones manteniendo un compromiso que debe calificarse de racionalista. El último Nietzsche, en cambio, va a estar en condiciones de realizar una desfundamentación radical de la razón al sostener que no es sino una manifestación más de la omnipresente voluntad de poder. Todo resto de autonomía racional ha sido abolido aquí. La esencia de lo real es lo que se cumple en las conductas supuestamente racionales. Esta desfundamentación metafísica de la razón anticipa ya, como se mostrará en el próximo apartado, la dirección del segundo Heidegger hacia una problematización de la razón a partir de la idea de una historia del ser.

En consecuencia, el Nietzsche genealogista no parece pretender sustentar su posición crítica en un sustrato normativo que debería poder ser compartido por todos los miembros de la sociedad en las condiciones de reflexión o diálogo adecuadas, de manera que la legitimidad de la crítica se mediría por su referencia a tal nivel normativo validable en términos de su aceptabilidad universal. Pues su constatación es que no existe el sustrato social de tal pretensión de universalización de los parámetros normativos de la crítica. No existe algo así como una comunidad de sujetos en condiciones de compartir un marco normativo común (de tipo moral o discursivo). Lo que existe es un conglomerado social profundamente *fracturado* por un conflicto permanente, por antagonismos estructurales que imposibilitan todo acuerdo o conciliación y que tienen como base en Nietzsche una problematización de la concepción de una especie humana única en favor de la idea de una diversidad inconmensurable de tipos biológicos que prioriza las diferencias fisiológicas entre los individuos sobre sus elementos comunes. La idea de comunidad es disuelta a partir de una monadología biológicamente sustentada que equipara a los individuos con especies diferentes. Ante tal constatación de la ausencia de una comunidad en sentido enfático, acompañada de la renuncia a considerar como válida la idea de la posibilidad de una constitución futura de la misma a partir de la cual pudiera pensarse en una conciliación de los auténticos intereses de los sujetos, el Nietzsche genealogista realiza una toma de partido en la confrontación que escinde lo social y la asunción de su actividad cognoscitiva como fusionada con la praxis crítica a favor de uno de los bandos enfrentados en tal conflicto, a saber, aquél oprimido por un presente que reivindica para sí una validez que se quiere hacer pasar por evidente. En la idiosincrática fantasía

filosófica de Nietzsche serían los valores nobles y aristocráticos los que son oprimidos en su presente por el dominio de los valores democráticos y humanistas, los cuales no constituyen sino el triunfo de aquella subversión de los esclavos en el ámbito de la moral acontecida en el Mundo Antiguo.

Más allá de las fantasías políticas de Nietzsche, debe hacerse hincapié en el valor crítico del tipo de trabajo teórico interesado que es la genealogía. Considero que bajo la autoescenificación de Foucault como positivista feliz, lo que define su genealogía del poder es una concepción de la relación entre conocimiento e interés comparable en términos generales a la de Nietzsche, ahora bien mediada por una importante consideración que distancia su posición de la del pensador alemán en términos esenciales: el rechazo del biologicismo nietzscheano y sobre todo la defensa de una concepción del dominio como algo en sí intolerable. De ahí resulta una determinación del trabajo genealógico como intervención desfundamentadora de la apariencia de evidencia e incuestionabilidad de los dispositivos sociales disciplinarios que reproducen y extienden las relaciones de dominio por los más diversos niveles del tejido social.²⁰ Como tal, la genealogía posee un componente crítico intrínseco en tanto que es una estrategia de desfundamentación de las estructuras de jerarquización (y exclusión) coaguladas en el presente como evidentes. Es una historia crítica opuesta a las formas de historia legitimistas, es decir, aquellas que reconstruyen el proceso de formación de una institución en el presente con objeto de legitimarla al recurrir a un origen heroico, valioso y paradigmático. La genealogía implica así una deconstrucción de la historia de los vencedores, de esa historia que aquellos historiadores que empatizan con la posición de los grupos dominantes elaboran como legitimación de su poder actual.²¹ En tanto que práctica de desfundamentación de lo presuntamente incuestionable, la genealogía como tal posibilita una consideración reflexiva de las evidencias que sostienen nuestro hoy, impulsando a los sujetos a una reapropiación de la tarea de valorar, decidir y actuar con poder de autodeterminación. Es apertura del horizonte de posibles del presente al servicio de la libertad. Lo sostenido en este apartado muestra la necesidad de un pensar con Nietzsche contra Nietzsche que actualice la productividad crítica de determinados instrumentos teóricos articulados por su trabajo intelectual, enfrentándose contra aquellos supuestos y premisas que otorgan a su pensamiento un significado ético y político no asumible por una crítica cuyo telos sigue siendo la emancipación.

1.3. Paradojas de la crítica nietzscheana

a) Al final de uno de sus libros más poderosamente críticos, Nietzsche introduce la tesis de la necesidad histórica del proceso de autosuperación y autosupresión de la moral que alcanza su cumbre en el proceso de cuestionamiento de la veracidad por sí misma. Para Nietzsche, ya el cristianismo como dogma había sido víctima de su propia moral, que defiende la verdad como valiosa y la veracidad como virtud. De esta manera, el ateísmo “es la *catástrofe*, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la verdad, educación que, al final, se prohíbe a sí misma la *mentira que hay en el creer en Dios*”.²² Pero a continuación, en un proceso de radicalización sin fin, la veracidad cristiana, impulsada por una fuerza de cuestionamiento crítico constante, de disolución de errores y falsedades, se ve abocada a una superación de sí misma al cuestionar el estatuto de la pretensión y la necesidad de la verdad: “¿*qué significa toda voluntad de verdad?*”²³ ¿Por qué la veracidad? ¿No la sustenta un prejuicio innombrable en favor del valor de la verdad, la consideración de la misma como algo valioso y necesario? ¿No se esconde aquí “la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*”?²⁴ Contra tal prejuicio infundado (porque, ¿no puede ser que la verdad sea algo terrible, repugnante y peligroso para la vida?) saca la veracidad su más consecuente conclusión: “La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, *el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”²⁵ ¿La crítica, por tanto, acaba en Nietzsche desfundamentándose a sí misma? ¿La crítica radicalizada conduce a la autosuperación de la crítica? ¿Hacia dónde? ¿Hacia la restitución de lo que la crítica había mostrado ya como inválido, injustificado, falso? Esta es una interpretación posible del devenir final del pensamiento de Nietzsche, es decir como legitimación teórica de un perspectivismo epistemológico a partir del cual cabe definir como verdaderos aquellos errores e ilusiones que acrecientan el poder de una determinada perspectiva. Liberada de la coacción de la categoría normativa de verdad, cada perspectiva puede tomar sin mala conciencia como verdades aquellas ficciones que aumentan su potencia. Aquí la autosuperación de la crítica conduce a un craso relativismo que sólo puede ser eludido por Nietzsche porque para él existe un tipo de perspectiva que posee un estatuto normativo indiscutible: la

perspectiva instalada en una afirmación y justificación de lo inmanente frente a toda forma de transcendencia metafísica y moral denigradoras de lo sensible. Tal perspectiva es normativa en Nietzsche, pues lo que toma por verdad es aquello que es útil y favorable para la autosuperación de la vida, que para nuestro autor es el valor central.

b) La genealogía se esfuerza por conmover lo que en el presente se ostenta con una apariencia de permanencia y consistencia, opuestas coactivamente a la valoración y la praxis de los agentes actuales, a través de un trabajo de excavación bajo los estratos profundos sobre los que el régimen vigente de poder pretende sustentarse que saque a la luz una verdad sacrílega para el mismo. Es un trabajo de historización del presente que se sostiene teóricamente en una concepción de la historia como proceso conflictivo no clausurado. Sin embargo, tal pretensión se enfrenta con la reiterada afirmación de Nietzsche acerca de una esencia de la vida en tanto que voluntad de poder, una esencia no historizable sino eterna, tal como él mismo reprocha a los conceptos y valores de la metafísica moral: “la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación”, pues “la vida *es* cabalmente voluntad de poder”.²⁶ A partir de tal concepción de la voluntad de poder en términos salvajemente naturalistas, Nietzsche articula una respuesta muy poco original al planteamiento de Marx: “hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales ‘el carácter explotador’ desaparecerá: —a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. La ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. —Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, —como realidad es el *hecho primordial* de toda historia”.²⁷ ¿Es la explotación por tanto un hecho no historizable? ¿No cabe una genealogía de la explotación entendida como algo natural e inevitable que la libere de un presunto origen metafísico y ubique su emergencia en la cruda violencia de individuos y grupos sobre otros? Tal consideración metafísica de la explotación como esencia inmodificable de la vida y de la historia hipoteca la pretensión crítica de la genealogía al blindar determinadas realida-

des respecto a su potencia historizadora. La categoría metafísica de voluntad de poder posee de esta forma un efecto claramente distorsionante respecto a las pretensiones críticas del pensamiento nietzscheano, pues instauro como permanentes y ahistóricos determinados contenidos elegidos por Nietzsche de manera no fundamentada, lo cual posee claras consecuencias ético-políticas.²⁸

c) Existe una importante discrepancia entre el significado que posee lo originario en las primeras obras de Nietzsche (sobre todo *El nacimiento de la tragedia* y la segunda de las *Consideraciones intempestivas*) y en sus publicaciones a partir de *Humano, demasiado humano*. En el joven Nietzsche, la antigüedad griega alcanza la posición de referente normativo para la crítica del presente. Ello ocurre en *El nacimiento de la tragedia* con la tragedia ática, síntesis conseguida de lo apolíneo y lo dionisiaco, que le sirve a Nietzsche de sustento para cuestionar las formas posteriores y actuales de arte musical y defender las virtudes de la obra total wagneriana como modo de “renacimiento de la tragedia”.²⁹ En la segunda *Intempestiva*, titulada *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, es el conocimiento de la antigüedad, como caso afortunado de realización de lo excelente, lo que posibilita al filólogo clásico una actitud intempestiva (es decir, antagónica respecto al propio tiempo) frente a la degradación del presente, pues tal degradación es constatada como tal precisamente a partir de ese conocimiento.³⁰ El pasado originario actúa así en el joven Nietzsche como referente normativo de la crítica y como paradigma de la acción.

Para el Nietzsche posterior lo originario cumple un papel teórico muy diferente. Concebido como algo excelso, paradigmático, idílico, es concebido como un mero fantasma. El origen es considerado en cambio por la genealogía como un escenario de fuerzas contrapuestas en conflicto, como un tenso marco en el que la coacción y la violencia es lo único que media entre los sujetos y grupos en interacción. No es fundamento de nada elevado o sublime, sino radicalmente cuestionador de las pretensiones autolegitimadoras del presente. Dicho esto, resulta a todas luces problemático el estatuto que la moral de señores asume en la genealogía del último Nietzsche. Pues tal moral aristocrática aparece considerada en términos abiertamente positivos. Constituye la posición ética originaria subvertida por la moral de esclavos, subversión que ha dado lugar a la historia de occidente como acrecentación de la decadencia de los valores aristocráticos, en sí afirmativos. La completa historia de la moral

judeo-cristiana puede aparecer a los ojos de Nietzsche como desastre civilizatorio precisamente desde la consideración de aquellos valores como poseyendo fuerza normativa en relación a lo que debe ser una ética afirmativa. ¿Constituye en consecuencia la moral aristocrática antigua el paradigma para la nueva valoración que debe ser forjada tras la transvaloración de todos los valores pregonada por Nietzsche? Si es así, la genealogía de la moral se ha topado con un origen fundamentador caracterizado en términos idílicos y que desde una posición coherentemente genealógica sólo puede ser considerado como una fantasmagoría. La genealogía excluye de su actividad crítica la referencia a todo origen metafísico fundamentador, pues su actividad efectúa precisamente la disolución del carácter fetichizado del origen. La posición de la moral aristocrática antigua como algo normativo en la genealogía de la moral de Nietzsche es así un elemento espurio, extraño a la metodología de la genealogía, que sólo introduce en la misma una corrupción de su sentido más propio.

2. El lugar de la crítica en el pensamiento esencial de Heidegger

En Nietzsche la crítica tiene como sustento una posición subjetiva que afirma la validez y la fuerza normativa de determinados valores (como es el caso del valor de la vida como autosuperación), pero sin reclamar para los mismos una validez universal. Se trata de una forma de perspectivismo valorativo que vincula cada valoración con una perspectiva biológicamente determinada a la que sirve en términos pragmáticos para afianzar su voluntad de poder. Cada perspectiva tiene sus valores pero esto no significa, como hemos apuntado, que Nietzsche defienda el relativismo moral: hay una valoración que para él es normativa, a saber, la valoración que afirma la vida como autosuperación. En principio, la validez de esta valoración es perspectivista: está al servicio del perfeccionamiento y autosuperación de los hombres superiores. Pero en el último Nietzsche la introducción de la categoría de voluntad de poder va a conferir un fundamento ontológico a la validez de tal valoración.

En Heidegger vamos a encontrar una agudización de esta orientación hacia una fundamentación objetivista de la crítica que abandona la prioridad que para el ejercicio de la crítica posee todavía en el Nietzsche ilustrado el individuo, la perspectiva subjetiva que se afirma como autónoma a partir de la

generación de un código de valores a los que concede normatividad. El proceso de desobjetivización de la actividad crítica que puede reconstruirse desde el ilustrado *Humano, demasiado humano* hasta las obras finales, dominadas por la fuerza normativa de la categoría de voluntad de poder, es para Heidegger un camino ya transitado. Si en Nietzsche la deconstrucción del significado filosófico tradicional de categorías como sujeto, razón y libre albedrío era un elemento integrante de una enérgica actividad crítica cultural, ética y política (además de filosófica) realizada desde la normatividad del valor de la vida e impulsada por un concepto enfático de libertad (como asunción de la propia tarea de autosuperación), en Heidegger, desde el principio, su aproximación al ser humano y a aquellos ámbitos socio-culturales sometibles a crítica parece estar mediada por la primacía de una problemática que trasciende lo humano, sus necesidades y valores: la cuestión del ser. Va a ser en el seno de tal problemática y de la prioridad que Heidegger siempre concederá a la cuestión del ser sobre las cuestiones ético-políticas y sociales en general, ligadas al ámbito inesencial de lo óntico, que se podrá tratar la cuestión de las pretensiones críticas de su discurso. Además, a diferencia de Nietzsche, la perspectiva teórica de Heidegger parece estar impulsada por una vocación descriptiva, propia del fenomenólogo, en la que el horizonte valorativo del sujeto del discurso filosófico parece estar husserlianamente en suspenso. En todo caso, tanto en el primer como en el segundo Heidegger se ha hablado de una pretensión crítica (crítica de la razón, de la técnica, de la modernidad, de la metafísica occidental). Tal pretensión aparece fundamentalmente mediada por ese movimiento característico del pensamiento de Heidegger respecto a la filosofía de Kant y del propio Husserl: *la destranscendentalización de la filosofía y su orientación incondicional a lo fáctico-temporal*. En el grado y el modo en que Heidegger efectúa este cuestionamiento de la filosofía trascendental (en el que converge con la posición de Nietzsche respecto a Kant) y deriva de él sus consecuencias filosóficas, se juega la viabilidad de su pretensión crítica.

Mi aproximación a Heidegger se llevará a cabo en dos momentos. Primero defenderé la tesis de que las virtualidades críticas respecto a la metafísica occidental y la sociedad moderna tematizables en la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo* resultan hipotecadas por un acercamiento a la cuestión de la existencia humana interesada en su constitución ontológica con objeto de formular adecuadamente la pregunta por el sentido del ser, lo cual deja en el inesencial

ámbito de lo óntico las cuestiones éticas y políticas (2.1). A continuación se mostrará cómo el pensamiento del segundo Heidegger no sólo no implica una crítica radical de la metafísica occidental y de la técnica moderna, sino que elimina toda base para la crítica y promueve un pensar que trascendiendo al sujeto desemboca en un místico dejar ser al ser (2.2).

2.1. La hermenéutica del *Dasein* y la pregunta por el sentido del ser

El primer Heidegger radicalizó la aspiración husserliana de ir *a las cosas mismas* redefiniendo el análisis fenomenológico de lo dado al campo transcendental de la conciencia en términos de una hermenéutica de la vida fáctica, de la existencia humana o *Dasein*.³¹ Este proyecto de una hermenéutica del *Dasein*, de gran originalidad y preñado de consecuencias para la filosofía del siglo XX, parecía poseer desde sus primeros esbozos hasta *Ser y tiempo* una pretensión crítica manifiesta: aspiraba a cuestionar de raíz la concepción del ser humano característica de la metafísica occidental como alma, substancia, o cosa que piensa (es decir, a partir del modelo de la cosa, del estar-ahí ante los ojos): “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el *punto de partida* de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo. Que la ontología antigua opera con ‘conceptos de cosa’ y que se corre el riesgo de ‘cosificar la conciencia’, es algo sabido desde hace tiempo. Pero, ¿qué significa cosificación? ¿De dónde brota? ¿Por qué se ‘concibe’ el ser ‘primeramente’ a partir de lo que está-ahí *y no* a partir de lo a la mano, que está *mucho más cerca*? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante?”³² Este cuestionamiento de la concepción cosista del ser humano es realizado por Heidegger mostrando, a partir de una interpretación de la vida fáctica, que su constitución ontológica no es la coseidad sino la *temporalidad*. Pero tanto este cuestionamiento de categorías centrales de la metafísica occidental así como el enfrentamiento con las representaciones promovidas por el espacio de lo públicamente interpretado (que incitan coactivamente en los individuos formas de relación consigo mismo y con los demás que los hacen encajar en un nicho de posibilidades de vida restringido según las necesidades de reproducción de la sociedad vigente), motivos en los

que parece concentrarse la fuerza crítica de *Ser y tiempo*, no son efectuados por una forma de crítica teórica o éticamente sustentada. Lo que Heidegger muestra en su hermenéutica del *Dasein* es el *movimiento estructural* propio del *Dasein* desde su forma de existencia caída, sometida a la autopercepción de sí como sujeto-cosa y como existiendo en la mirada y la opinión del colectivo anónimo, hacia su reapropiación.³³ Pero este movimiento constitutivo del *Dasein* no es concebido como impulsado por la reflexión crítica del individuo con pretensión de autonomía, sino que es provocado por un acontecimiento no disponible por el individuo que somete su existencia a un *shock* fundamental: la angustia. Ésta sacude al individuo como un acontecimiento externo, del que no puede escabullirse y lo obliga a enfrentarse con la muerte como aquella posibilidad más propia del *Dasein*. A consecuencia de este estar de cara a la muerte, se relativizan las posibilidades de vida en las que el *Dasein* había sido enclaustrado por los modos de relación consigo mismo transmitidos por la tradición metafísica y el espacio de lo públicamente interpretado y es impulsado a la tarea de apropiarse de sus posibilidades más propias.

La exposición de *Ser y tiempo* parece implicar un posicionamiento crítico respecto a la sociedad moderna, en concreto, respecto a los modernos medios de comunicación de masas, las formas de vida y de interacción personal características de las grandes ciudades modernas y el cúmulo de necesidades y posibilidades de vida generadas y definidas restrictivamente por el consumismo moderno. A partir de tales elementos Heidegger configura su categoría de espacio de lo públicamente interpretado, responsable de la generación de una forma de subjetividad impersonal, carente de autonomía y volcada en el cumplimiento de las expectativas de un otro anónimo generalizado. En relación a esta forma de subjetividad impersonal podría parecer que Heidegger expone al *Dasein* conmocionado por la angustia y enfrentado con la muerte como una forma *auténtica* de existencia,³⁴ a partir de la cual puede calificarse toda la esfera pública moderna como inauténtica. Consciente de la viabilidad de esta lectura, el propio Heidegger hace hincapié en que su hermenéutica no opone normativamente la existencia auténtica a la inauténtica, invitándonos a abandonar la segunda en pos de la primera. Su hermenéutica del *Dasein* reconstruye en cambio el movimiento estructural constitutivo del *Dasein* desde su estar caído en el impersonal espacio de lo público hasta su enfrentamiento con la tarea de hacerse cargo de sus propias posibilidades promovida por la angustia.

La pretensión de la hermenéutica del *Dasein* es así mostrar la estructura ontológica del *Dasein*, su movimiento constitutivo de caída y de resolución proyectante de sus propias posibilidades, movimiento que Heidegger sintetiza con la categoría de “cuidado” (*Sorge*), como categoría que define la estructura ontológica propia del *Dasein*.

Pero en este movimiento, la capacidad de reflexión crítica o el interés por la liberación o la voluntad de libertad no juegan ningún papel. La liberación del estado de caído en el impersonal espacio de lo público es algo que *le pasa* al *Dasein* por la irrupción de la angustia como acontecimiento indisponible. El *Dasein* es así concebido por Heidegger como una instancia pasiva respecto de su liberación, pasivo en relación a un acontecer que es experimentado como ajeno y heterónomo. Algo análogo ocurre cuando Heidegger trata la cuestión de cómo el *Dasein* liberado de las posibilidades de existencia impuestas por el espacio de lo público se apropia de sus propias posibilidades. Si el Nietzsche maduro todavía contempla un espacio para una forma ciertamente devaluada de autonomía individual en tanto que postulaba como tarea de cada perspectiva la proyección de aquellos valores que favorecen su voluntad de poder y su fuerza de autosuperación, el Heidegger de *Ser y tiempo* va a excluir que las posibilidades que el *Dasein* tiene que hacer suyas como propias puedan ser producidas por él.³⁵ Para Heidegger va a ser el acontecer no disponible de la tradición la fuente de las posibilidades que el *Dasein* debe apropiarse: “La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por la tradición”.³⁶ El *Dasein* está abocado a *elegir* entre las posibilidades de existencia transmitidas por la tradición del pueblo al que pertenece (posibilidades transmitidas por ejemplo en la forma de héroes del pasado que ostentan como realizadas posibilidades excelsas de existencia) aquella que considere que puede hacer suya para *repetirla* en el presente: “La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ha existido. La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido —que el *Dasein* escoja su héroe— se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por pri-

mera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible”.³⁷

En relación a la tarea central de apropiación de sus propias posibilidades, el *Dasein* carece de autonomía. La *primacía* recae en el acontecer de la tradición, respecto del cual el *Dasein* lo que puede es *elegir* su héroe. La vivencia de esta relación con el acontecer no disponible de la tradición del propio pueblo es entendida consecuentemente por Heidegger como *destino* y el carácter nacional de esta relación de un pueblo definido con su propia tradición como *destino común*: “En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del *Dasein* en el coestar con los otros”.³⁸ En el destino común se realiza propiamente la historicidad del *Dasein*.³⁹ La connotación política que Heidegger confería a esta cuestión se volvería clara unos años después, cuando el Heidegger encandilado por las hermosas manos de Hitler⁴⁰ vio en el nacionalsocialismo la chance filosófico-histórica para que el pueblo alemán pudiera reapropiarse de sus tareas históricas más propias y salvar a Occidente de la catástrofe del olvido del ser en la que convergen el americanismo y el comunismo soviético.⁴¹ Pero no adelantemos acontecimientos.

Esta dimensión antisubjetivista, irracionalista y de significado político claramente reaccionario de la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo* queda rematada por la problemática a la que tal hermenéutica sirve de propedéutica en el libro: la cuestión del ser. La hermenéutica del *Dasein*, que Heidegger va esbozando y articulando desde sus lecciones magistrales de 1919, es convertida en *Ser y tiempo* en actividad subsidiaria respecto de una problemática más esencial. Su tarea consiste en el establecimiento, a partir de una clarificación de la situación hermenéutica de partida que caracteriza al *Dasein* mediante la explicitación de sus estructuras propias y de su precomprensión del ser, de las condiciones adecuadas para una correcta formulación de la pregunta por el sentido del ser. A pesar de las pretensiones destrancendentalizadoras y antisubjetivistas del Heidegger de *Ser y tiempo*, su hermenéutica del *Dasein*, en tanto que propedéutica respecto al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, acaba deviniendo un ejercicio de tematización de la estructura ontológica del *Dasein* (en la que hay que incluir su precomprensión constitutiva del ser) que de cara a la formulación filosófica de aquella pregunta va a permanecer en el “ámbito de la problemática de la reflexión trascendental”.⁴² Si la estructura ontológica del *Dasein* explicitada por la hermenéutica de *Ser y*

tiempo define las condiciones universales y necesarias (para el ser humano, evidentemente) para la pregunta filosófica por el sentido del ser, entonces el horizonte de la filosofía moderna kantiana no ha sido superado y *Ser y tiempo* permanece presa de un subjetivismo y un transcendentalismo que para Heidegger están íntimamente vinculados con una concepción distorsionada de la cuestión del ser. Esta es la paradoja de *Ser y tiempo*: la ontología fundamental pretende una disolución de la categoría de subjetividad transcendental, pero tal superación se intenta efectuar a través de una analítica de las estructuras del ser-en-el-mundo que procede en términos transcendentales.⁴³

Estos deslices moderno-subjetivistas no deben hacer perder de vista que en *Ser y tiempo* es la cuestión de la comprensión del sentido del ser (para lo cual se requiere la adecuada formulación de la pregunta por tal sentido) lo que va a servir de criterio normativo para el proyecto de destrucción de la metafísica occidental (por su reducción del ser a lo presente, a lo dado ahí y cuyo prototipo es el ente) y para caracterizar a las formas de subjetividad generadas por la sociedad moderna como impropias (*uneigentlich*). En esta dimensión profunda, la crítica ha transcendido la perspectiva del sujeto para tomar como referente el modo de relación del hombre con el ser. Es la perspectiva del ser lo que asume aquí la posición normativa para la crítica de la filosofía occidental y de la sociedad moderna. Este movimiento será agudizado poco tiempo después de la publicación de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger, consciente de este carácter problemático de su primera obra en relación a sus presupuestos filosóficos, irá avanzando en una dirección teórica que efectúa el abandono definitivo de todo residuo de transcendentalismo y subjetivismo característicos del pensamiento moderno. La orientación de Heidegger durante los años 30 hacia una forma de pensamiento más esencial definirá lo que se ha dado en llamar la *Kehre* o giro hacia un pensar desubjetivizado capaz de dejar ser al ser.

2.2. La historia del ser y la crítica de la metafísica, la técnica y la modernidad

A lo largo de los años 30 Heidegger va reformulando en sus escritos la pregunta por el ser. Su concepción misma del ser sufre una transformación. Pues si en *Ser y tiempo* era la apertura constitutiva del *Dasein*, definida por la tempo-

ralidad, la condición de posibilidad de toda comprensión del ser, lo cual daba al planteamiento de Heidegger una connotación que lo aproximaba a la problemática kantiana, el Heidegger posterior va a considerar que más allá de tal apertura en la que consiste el *Dasein* existe una apertura *más esencial* en juego en la comprensión del ser: la apertura del ser mismo. La apertura, la desocultación del propio ser es lo que constituye el significado originario de la verdad (como *aletheia*, desvelamiento), a cuya luz se hacen distinguibles las verdades discursivas que remiten a lo óntico.⁴⁴ Haciendo fructificar la intuición que da título a su primera obra, Heidegger considerará ahora que la apertura esencial en la que se desvela el ser, aunque siempre ambiguamente en un juego de desvelamiento y ocultación, posee una temporalidad propia y por lo tanto un carácter *epocal*.⁴⁵ El decurso de las sucesivas aperturas epocales del ser es lo que funda esencialmente el devenir histórico mundano, en el que el hombre está inmerso, con sus diversas épocas. El modo en que el ser se desvela y oculta enviándose al hombre, invocándolo de una forma específica a hacerse cargo de tal envío, es el fundamento originario de cada época histórica: “Ocurra lo que le ocurra al hombre histórico, siempre será como consecuencia de una decisión sobre la esencia de la verdad que ha sido tomada previamente y nunca ha dependido del propio hombre”.⁴⁶

La tesis de Heidegger es que, en la historia de Occidente desde los antiguos griegos, el modo de desvelamiento del ser y el modo de hacerse cargo del mismo por parte del hombre está caracterizado por el *olvido del ser*. Esto es lo que define a la metafísica. La metafísica occidental es analizada meticulosamente por Heidegger como plasmación del olvido del ser que define a la historia occidental. El ser ha sido olvidado en favor del ente. La experiencia originaria del ser en ciertos presocráticos en tanto que *physis*, como acontecimiento, ha sido excluida por una concepción del ser a partir del modelo representado por lo dado ante los ojos, por el ente presente delante de nuestra mirada ya sea en la forma de la *Idea* platónica o el *objeto* moderno. Los grandes metafísicos occidentales han concebido así al ser según el modelo del ente, lo han conceptualizado como un ente más, como el ente supremo o Dios. La metafísica occidental es así onto-teo-logía y se ha cerrado el camino para una comprensión originaria del ser. Esta primacía del ente sobre el ser en la metafísica occidental se ha traducido en la historia intramundana de occidente en el paulatino auge de la técnica (o *Ge-Stell*) y del pensamiento científico asocia-

do a la misma como paradigma de la relación del hombre con la realidad: lo real queda definido como un conjunto de objetos cognoscibles, manipulables y disponibles por un tipo de posicionamiento ante lo real que fusiona conocimiento y disposición técnica de los entes como meros materiales.⁴⁷ Este auge de la técnica y del pensamiento científico es lo que define a la modernidad como tal y lo que la constituye en la época de la culminación del olvido del ser. Para Heidegger será Nietzsche el pensador con el que la modernidad alcanza su plenitud, en tanto que es en él donde la esencia de la modernidad alcanza expresión como metafísica de la voluntad de poder y como conceptualización del tipo de ser humano capaz de hacerse cargo del dominio técnico del mundo: el superhombre. El nihilismo anunciado por Nietzsche remite a la signatura de la modernidad culminada: el acabamiento del olvido del ser.⁴⁸

La historia de occidente tiene como fundamento originario la historia del propio ser, la sucesión de sus aperturas epocales al ser humano. Esta historia del ser no es algo disponible por el hombre. Es un acontecer originario, esencial, que define y determina la sustancia filosófica de cada época intrahistórica (y hace de la modernidad la época de la técnica, por ejemplo). Es vivido por los seres humanos como un decurso impenetrable, carente de significación precisable. Aún más, es experimentado como un *errar* (así lo sostendrá Heidegger al hacer el balance filosófico de su compromiso con el nacionalsocialismo. Puede pensarse que Heidegger tenía razones fundamentales para no arrepentirse públicamente del “error” de su apuesta a favor del nacionalsocialismo: pues tal acontecimiento político fue desde su perspectiva un *errar* del ser mismo del cual nadie, ni el propio Heidegger, puede ser responsabilizado).⁴⁹ La historia del ser constituye pues un destino que exige de nosotros, así lo pensará el último Heidegger, una forma de pensar que abandone el posicionamiento ante la realidad característico del sujeto (definido según él por la actividad, el impulso hacia la disposición de los objetos, el ansia de identificación...) hacia un pensar esencial que, además de una rememoración (*Andenken*) de la historia del ser como olvido, asuma una actitud de espera expectante, capaz de dejar ser al ser en su inminente acontecer apropiador (*Ereignis*) que supere al fin la metafísica y su olvido constitutivo del ser.⁵⁰

¿Qué hay pues de crítico en el segundo Heidegger? Se ha dicho que Heidegger es un crítico de la metafísica, de la modernidad, de la tecno-ciencia moderna. La historia del ser parece efectuar una desfundamentación de la ra-

zón moderna occidental en términos de un determinado comportamiento de *ataque* respecto a lo real, considerado como objeto o material de manipulación y control. Desvela que la esencia de la razón es una voluntad de disposición técnica sobre lo definido como objetivo ya sea la realidad inerte o los seres vivos (incluyendo a los humanos). La historia del ser muestra que la razón es una figura más del devenir epocal de las aperturas del ser, cuya consistencia depende de la particular apertura que la ha generado y que puede desaparecer cuando el ser se desvele en una nueva apertura epocal. La razón es así desfundamentada en su pretensión de autonomía y radicalmente relativizada históricamente. Esta pretensión es clara en el planteamiento de Heidegger y parece radicalizar la desfundamentación de la razón pretendida por el último Nietzsche. Ahora bien, la metafísica, la técnica y la razón moderna misma, ¿no se tratan realmente de aperturas epocales del propio ser?, ¿no es acaso el ser el que se envía al hombre epocalmente en la época moderna invocándolo a que se haga cargo de él a través de la técnica? En el proceso de errar del ser, en el destino del ser, ¿no cabe hablar realmente de una astucia del ser que a través de su errar pone las condiciones para su acaecer originario (al fin posible) en forma de *Ereignis*?⁵¹ Si eso es así, puede decirse de Heidegger aquello que cabe sostener de la teodicea de la historia de Hegel, a saber, que la posibilidad de criticar acontecimientos concretos del pasado pierde todo sustento, en tanto que sólo podemos saber *a posteriori* (cuando el proceso histórico ha culminado de alguna forma) si tales acontecimientos han jugado un papel significativo para la perspectiva de esa astucia que fundamenta el decurso histórico. Así, sería impropia la crítica de Heidegger a Platón y Aristóteles, o a los traductores latinos de los textos filosóficos griegos o a la modernidad como tal por haber realizado una depravación y un olvido de la experiencia originaria y auténtica del ser acaecida en algunos presocráticos. Todo este decurso posterior forma parte del errar epocal del propio ser y escapa por tanto a nuestra capacidad de comprensión. No sólo no serían fenómenos criticables sino que a partir de la astucia del ser recibirían sentido y justificación en el seno de un proceso que nos trasciende.

En todo caso, si a toda costa quiere verse en Heidegger una crítica de la técnica y de la modernidad, debe aceptarse que en este autor tal crítica no se realiza en nombre de las consecuencias que la modernidad y el dispositivo técnico han tenido y tienen sobre la humanidad, sino por sus efectos sobre el

ser. Pero hay que recordar que el ser no es en Heidegger una esencia platónica intemporal. El ser es en su apertura histórico-epocal que sostiene a cada época intrahistórica. Pero si las sucesivas aperturas epocales del ser anulan por su esencial discontinuidad toda posibilidad de construir una orientación, de algún significado para nosotros, del decurso histórico; si su devenir errático no posibilita ningún proceso de desarrollo, aprendizaje o maduración histórica sino un mero errar, ¿no se desemboca en un relativismo histórico total según el cual todas las épocas son equiparables por su carácter fundado en el errar que impide conceder a nuestro presente algún derecho a juzgar sobre lo pasado o incluso sobre el presente mismo?,⁵² ¿en virtud de qué criterio podría Heidegger efectivamente criticar a la técnica moderna si no es apelando a una privilegiada comprensión del ser que en tanto que iluminación cuasi-religiosa es incapaz de justificar?, ¿y en virtud de qué criterio podría criticar un heideggeriano alguna realidad del pasado o del presente histórico? Únicamente en tanto que suponga un obstáculo para superar el olvido del ser, pero en tanto que tal olvido no es sólo responsabilidad del hombre, sino que arraiga en el modo de desvelamiento/ocultamiento de cada apertura epocal del ser, tal crítica carecería de todo fundamento. Consecuentemente con la filosofía de Heidegger, habría que permanecer simplemente a la expectativa de un acontecimiento imprevisible e indisponible, haciendo gala de ese pensar esencial capaz de dejar ser al ser, lo cual significa la superación del pensar subjetivo en favor de un pensar desasido de lo óntico a la espera del inminente acaecer originario del ser. De esta manera, Heidegger consagra filosóficamente la muerte de la crítica y el retorno de la mística en un mundo absolutamente dominado por un dispositivo tecnológico del cual, como él mismo sostuvo, “sólo un dios puede aún salvarnos”.⁵³

Notas

1. No hay que olvidar el caso de Marx, cuyas obras más importantes llevan el título de críticas: *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital. Crítica de la economía política*.

2. Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 20 y ss.

3. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972 (=MBM), §11, p. 32 y F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlín/Nueva York, DTV/Walter de Gruyter, 1988 (=KSA), vol. 5, p. 25.

4. Cfr. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, M.E. Editores, 1994, §110 y §111, p. 128-131; KSA 3, p. 469-472.

5. No entro aquí a discutir qué define la peculiaridad de la fisiología del filósofo, si su enfermedad o su fortaleza. Sobre esto puede verse el estudio clásico de T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Bruguera, 1984, pp. 118 y ss.

6. La distancia entre el superhombre y el hombre es análoga a la existente entre éste y el mono, es decir, hay que concebir al superhombre como una auténtica *nueva especie*.

7. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996 (=HDH), vol. II, Segunda parte, §3, p. 117; KSA 2, p. 540.

8. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973 (=CI), p. 47-8; KSA 6, p. 76.

9. HDH I, §1, p. 43; KSA 2, pp. 23-4.

10. HDH I, §1, p. 44; KSA 2, p. 24.

11. F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 (=AU), §44, p. 89; KSA 3, p. 52.

12. AU, §1, p. 65 (traducción modificada); KSA 3, p. 19.

13. Hay que aclarar que el papel historizador y desublimador del conocimiento histórico fue desigualmente valorado por Nietzsche en sus primeras obras y a partir de *Humano, demasiado humano*. En las primeras se consideraba que existe todo un ámbito, aquél al que remiten el arte (p. e., de Wagner) y la metafísica (sobre todo de Schopenhauer), que habría que mantener protegido del poder desublimador de la ciencia histórica, la cual reduce toda realidad presuntamente eterna a algo meramente devenido, pues tal ámbito es esencial para mantener al individuo en una atmósfera de sentido protectora (ver F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, §10; KSA 1, pp. 330 y ss.). Para el joven Nietzsche, la historización completa de aquello sobre lo que versa el arte (de Wagner) y la metafísica (de Schopenhauer), destruiría un ámbito esencial para la configuración del horizonte de sentido a partir del cual el agente puede pretender actuar de modo coherente. A partir de *Humano, demasiado humano*, en cambio, la irrestricta historización de lo que se presenta como no devenido, como algo análogo a una segunda naturaleza (como los ámbitos del arte [incluyendo el wagneriano], la metafísica occidental [desde Platón a Schopenhauer] y la moral judeo-cristiana) es la tarea esencial de la filosofía entendida como crítica. Para Nietzsche, tal historización tendría efectos liberadores, al disolver toda una dimensión de contenidos simbólicos que, en su autopoición como eternos, inmutables e incuestionables, habría coaccionado y restringido las posibilidades de un pensar y un actuar *de otro modo* al incitado por el régimen de poder vigente.

14. CI, p. 45 ; KSA 6, p. 74.

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972 (=GM), Tratado primero, §1, p. 30; KSA 5, p. 258. En consonancia con esta pretensión de rigor metódico de la genealogía de la moral reivindica Nietzsche para la misma como su color más propio “*el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”; GM, Prólogo, §7, p. 24; KSA 5, p. 254.
16. GM, Tratado segundo, §6, p. 74; KSA 5, p. 300.
17. GM, Tratado tercero, §9, p. 132; KSA 5, p. 358.
18. GM, Prólogo, §7, p. 24; KSA 5, p. 254.
19. *Cfr.* GM, Tratado segundo, §12 y 13, pp. 87-92; KSA 5, pp. 313-8.
20. Sobre la concepción de la genealogía en Nietzsche y Foucault, ver O. Moro Abadía, *La perspectiva genealógica de la historia*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
21. El sustrato histórico y teórico del tipo de contrahistoria que es la genealogía es expuesto brillantemente en M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992. Para un contraste con la historiografía de Walter Benjamin opuesta a la historia de los vencedores, ver sus “Tesis de filosofía de la historia”, en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 177-191.
22. GM, Tratado tercero, §27, p. 183; KSA 5, p. 409.
23. GM, Tratado tercero, §27, p. 184; KSA 5, p. 410.
24. GM, Tratado tercero, §24, p. 174; KSA 5, p. 400.
25. GM, Tratado tercero, §24, p. 175; KSA 5, p. 401.
26. MBM, §259, p. 221-2; KSA 5, pp. 207-8.
27. MBM, §259, p. 222; KSA 5, p. 208.
28. Esta paradoja de la genealogía nietzscheana la expongo con más detenimiento en mi libro *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Granada, Comares, 2001, pp. 294-299.
29. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, §19, p. 151-160; KSA 1, pp. 120-9.
30. Ver F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, op. cit.; KSA 1, pp. 245-7.
31. Ver R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
32. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 450. En otro lugar de *Ser y tiempo* se sostiene: “Toda idea de ‘sujeto’ —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum*, por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia’. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el *ser* no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona”. *Op. cit.*,

p. 71. Sobre la cuestión de hasta qué punto la analítica ontológica del *Dasein* en *Ser y tiempo* es la respuesta *más esencial* de Heidegger al esfuerzo de G. Lukács por efectuar una explicación sociohistórica (para Heidegger, inmersa en lo óntico) de la cosificación de la conciencia en la sociedad productora de mercancías, ver L. Goldmann, *Lukács y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 75-86. También para Habermas la crítica de Heidegger al “pensamiento teórico y objetivante” puede ser entendida “como el equivalente idealista de la crítica materialista de la cosificación, que se remonta a Marx y a Weber”, J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, pp. 242-3.

33. Heidegger llegó a calificar la caída del *Dasein* en el espacio de lo públicamente interpretado como alienación (*Entfremdung*) tanto en alguna lección de mitad de los años 20 (cfr. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 147) como en *Ser y tiempo* (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 200). En todo caso, como se ha referido, lo característico de la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo*, en profundo contraste con la izquierda hegeliana, es una consideración abiertamente ontológica de esta problemática.

34. Ya el joven Marcuse interpretó la concepción heideggeriana del *Dasein* en estado de resuelto, en tanto que forma de existencia auténtica, como normativa frente al *Dasein* caído en el inauténtico espacio de lo públicamente interpretado. Cfr. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 92-106.

35. Este camino fue seguido en cambio por Sartre, para el cual “la libertad no es nada más que una elección que se crea sus propias posibilidades”, J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984, p. 589.

36. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 399.

37. *Ibid.*, p. 401.

38. *Ibid.*, p. 402.

39. Para Heidegger “si el *Dasein* destinal existe existencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*.” *Ibid.*, p. 400.

40. Ver R. Safranski, *Martin Heidegger: un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 276.

41. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 42-54 y 179. Cfr. además *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Barcelona, Anthropos, 1991.

42. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 320.

43. Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 176 y R. Rodríguez, *op. cit.*, p. 220.

44. M. Heidegger, “De la esencia de la verdad” en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171.

45. Cfr. C. Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 119-120 y E. Tugendhat, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 232 y 242.

46. M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos, op. cit.*, p. 197. Ver además, del mismo autor, “Carta sobre el ‘humanismo’” en *Ibid.*, pp. 259-297.

47. Cfr. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 63-90 y, del mismo autor, “La pregunta por la técnica” en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

48. M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol. I, p. 381-525 y vol. II, p. 31-269.

49. Cfr. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 58-72 y, del mismo autor, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pp. 189-195.

50. Cfr. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 61-97.

51. En la entrevista concedida por Heidegger al semanario alemán *Der Spiegel* en 1966 (y publicada por voluntad del entrevistado póstumamente) sostuvo que “‘el ser’ [...] necesita del hombre, [...] el ser no es sin que le sea necesario para su manifestación, salvaguarda y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino ‘imposición’ [*Ge-Stell*]. Este nombre [...] remite lo que dice, rectamente entendido, a la más íntima historia de la metafísica, que aún hoy determina nuestra existencia. El imperio de la ‘im-posición’ significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades.” M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 72-3. Cfr. además M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos, op. cit.*, p. 198.

52. Cfr. K.-O. Apel, “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie” en K. O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1998, pp. 505-568.

53. El contexto de esta afirmación es el siguiente: ante una pregunta de la redacción de la revista *Der Spiegel* acerca de si los individuos y la filosofía pueden influir sobre el poder ejercido por el “Estado tecnológico absoluto”, Heidegger responde: “la filosofía

no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso". Cfr. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros escritos*, op. cit., pp. 71-2.

EL CONCEPTO DE CERCANÍA EN MARTIN HEIDEGGER

Alfredo Rocha de la Torre
Bergische Universität Wuppertal, Alemania

“Cercanía” [*Nähe*] es un concepto que recorre la obra de Martin Heidegger a partir de *Ser y Tiempo*¹ hasta sus escritos posteriores centrados en el lenguaje y el *Ereignis*.² La importancia de este concepto reside en su estrecha relación con la mutua pertenencia [*Zusammengehören*], que es el término utilizado por el filósofo de Meßkirch para hacer referencia a aquello que mantiene originariamente unidos en la diferencia al ser, al hombre y al lenguaje.³ No obstante su innegable valor para la interpretación del pensamiento posterior de Heidegger a la luz del lenguaje considerado en su sentido no instrumental, la “cercanía” no ha sido tratada aún con la suficiente amplitud y profundidad.

Una de las excepciones al estado de olvido en que se encuentra el mencionado concepto es, indudablemente, Emil Kettering.⁴ En su libro titulado *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* desarrolla de manera detallada el tratamiento heideggeriano de la experiencia de la “cercanía” y el papel fundamental que cumple ésta a lo largo de la obra de Heidegger. De acuerdo con él la aproximación a conceptos fundamentales de la filosofía heideggeriana —tales como poetizar, pensar y lenguaje, habitar y serenidad, tiempo y espacio, identidad, “cuaternidad” [*Geviert*] y “dispositivo de emplazamiento” [*Ge-stell*] etc.— y la reflexión en torno a la esencia del ser, del hombre y de las cosas [*Dinge*] está relacionada necesariamente con la “cercanía”, pues ella representa, finalmente, la esencia de toda relación. A partir de esta interpretación afirma que la pretensión esencial de toda la meditación heideggeriana es la preparación de una nueva “cercanía” del ser, que de acuerdo con mi lectura será también la preparación de un salto al pensar de la diferencia como tal.⁵

Es por esto que la experiencia de la “cercanía” no es solamente una más entre muchas otras sino, tal como lo sostiene Kettering en la tesis de su inves-

tigación, la experiencia fundamental de la comprensión heideggeriana del ser.⁶ En términos generales comparto el acento que este filósofo alemán pone sobre la experiencia de la “cercanía”, y en tal sentido lo tomo como punto de referencia para el desarrollo de mi propia interpretación. Sin embargo, me distancio de él en lo que concierne a su concepción de la “relación” [*Bezug*] de la “cercanía” con el lenguaje, pues estimo que no concede la suficiente importancia al rol de éste en la filosofía de Heidegger posterior a la *Kebre* y de esta manera al papel del mismo en la comprensión de la experiencia de la “cercanía”. Con dos ejemplos puedo ilustrar las razones concretas de este distanciamiento.

1) En el marco de la relación ya mencionada entre “cercanía” y los conceptos fundamentales del pensamiento heideggeriano, Kettering afirma con certeza que todos ellos representan caracteres co-origenarios [*gleichursprünglich*], irreductibles e inderivables del ser. Evita de esta manera caer en jerarquizaciones carentes de sentido cuando se trata de dilucidar la esencia del ser. Sostiene también con suficiente razón que es posible plantear una prioridad de la “cercanía”. Para fundamentar tal prioridad asevera que: a) solamente a través de la experiencia de la “cercanía” [*NÄHE*]⁷ piensa Heidegger la diferencia ontológica y llega a su concepción de la verdad como des-encubrimiento [*Un-verborgenheit*]; b) sólo ella prepara el terreno para el pensamiento de la *Lichtung*; c) exclusivamente a partir de la experiencia de la “cercanía” arriba Heidegger a su nueva concepción del tiempo como temporeidad [*Zeitlichkeit*] y logra pensar el espacio [*Raum*] a partir del espaciar [*Ein-räumen*], concebido como “otorgar-espacio” [*Raum-geben*] de una apertura en la que el ente puede hacer presencia; d) pasando por el concepto de “cercanía” llega Heidegger al problema fundamental de su obra posterior: el *Ereignis*.⁸ Como se puede apreciar, Kettering no hace aquí mención alguna al lenguaje.

Esta omisión podría significar que “cercanía” y “palabra” no solamente son co-origenarios, sino co-prioritarios, es decir, que juntos en mutua pertenencia poseen un cierto predominio [*Vorrang*] ontológico sobre los otros conceptos fundamentales del pensar heideggeriano. Esto implicaría que la simple mención de uno de los dos términos de esta mutua pertenencia traería inmediatamente a palabra al otro, tal como lo sostendré más adelante en el acercamiento que hago a esta problemática.

La postulación de esta co-prioridad de lenguaje y “cercanía” no es, sin embargo, la tesis central de la lectura realizada por Kettering; no es el hilo conductor de su investigación. Exceptuando el muy corto tratamiento que hace de la concepción del lenguaje como casa del ser —en el cual no llega al fondo del carácter ontológico de la “palabra”—, el acercamiento un poco apresurado a la crítica heideggeriana de la concepción cotidiana del lenguaje y la fructífera e interesante —aunque a su vez poco extensa— aproximación a la esencia del lenguaje concebido como “cercanía”,⁹ no se encuentra en su escrito una justa valoración de esta mutua pertenencia, a través de la cual la “palabra” podría ser reconocida como experiencia co-originaria con la experiencia de la “cercanía”. Esto nos da a entender que el lenguaje es sólo uno más de los muchos otros términos centrales del pensar heideggeriano que están bajo el primado de la “cercanía” y no el fundamental por excelencia. No es debido a su co-prioridad, sino a su prescindibilidad que el lenguaje no es mencionado por Kettering cuando señala el predominio ontológico de la “cercanía” sobre algunos de los caracteres co-originarios del ser.

“Cercanía” [*NÄHE*] y “ser” son lo mismo [*das Selbe*], afirma Kettering en varias ocasiones. Sostiene lo mismo en torno a la “cercanía” y el lenguaje, sin entrar en detalles, sin embargo, acerca de la innegable intimidad [*Innigkeit*] de este último con el ser y más adelante, a partir de “Der Satz der Differenz”, del lenguaje con el *Ereignis*.¹⁰ La prescindibilidad de la “palabra” no es aquí el fruto de una casualidad; es la consecuencia directa de una carencia fundamental: no se aborda realmente la mutua dependencia [*Zusammenhängen*] y pertenencia [*Zusammengehören*] de ser y lenguaje. Con ello se pasa por alto el modo de acontecer esencial de uno y otro y se desvía la mirada de lo fenomenológicamente fundamental, es decir, del hecho de que el “ser” se despliega en la historia en y a través de la “palabra” y que la esencia de ésta consiste en abrir el mundo en el que los entes vienen a presencia.

2) En el primer numeral del capítulo titulado “Sprache als Haus des Seins” nos ofrece Kettering el segundo ejemplo de su insuficiente valoración del vínculo originario de la palabra con la “cercanía”.¹¹ Lo contemplado bajo el título “Sein und Sprache” no es —como se espera desde una lectura fundada en el carácter ontológico de la “palabra”— el sentido de la mutua dependencia de ser y lenguaje, y el significado que ésta tiene para el despliegue de la esencia de cada uno de éstos, sino el análisis del “ser”, considerado exclusiva-

mente como concepto, y de los enunciados en los que éste se encuentra implicado.

Tal insuficiencia proviene a todas luces de un doble malentendido. En primer lugar metodológico, ya que haciendo caso omiso al llamado fenomenológico heideggeriano, se dirige indirectamente al “ser”, al que aborda desde dos perspectivas que lo conciben como un término más que debe ser analizado bajo parámetros lógicos, y de esta manera lo dilucidan. El resultado será, obviamente, algo ajeno a la comprensión misma del ser: enunciados en torno a su vaciedad, a su carácter de término confuso y sinsentido, a su ilogicidad, etc. Esta es la función última de los análisis lógicos del lenguaje realizados por Rudolf Carnap¹² y de la semántica formal de Ernst Tugendhat.¹³ El olvido de esta premisa metodológica conduce al segundo malentendido, que consiste en tematizar con el título ya mencionado estas posiciones filosóficas, que consideran al lenguaje como un conjunto de enunciados dilucidables desde las herramientas lógicas dispuestas por el hombre, pero que en esencia tienen muy poco que ver con la concepción heideggeriana del lenguaje como casa del ser. El lenguaje es confundido con un conjunto de enunciados y con el instrumento que permite aclarar la logicidad de tales enunciados. Ser y lenguaje dejan de ser lo originariamente mismo [*das Selbe*] de una diferencia también originaria y se convierten en objeto e instrumento de análisis lógico-conceptual.

Con base en lo sostenido por Heidegger,¹⁴ Kettering critica el acercamiento que Carnap y Tugendhat hacen al ser a partir del enunciado. Sin embargo, se queda muy corto en el desarrollo de lo que significa la relación del ser con el lenguaje. En el numeral que lleva precisamente por título “*Sein und Sprache*” no va más allá de una simple descripción de la valoración del ser realizada por estos dos filósofos. En ningún momento aborda lo que el título parecía prometer: la relación de intimidad del ser con el lenguaje; su mutua salvación.¹⁵ Sacar a flote esta carencia para resaltar lo que en su interpretación permanece oculto, constituye la diferencia fundamental que me separa de la investigación, sin embargo minuciosa y bien lograda, realizada por Kettering en torno a la “cercanía”.

El camino que nos puede llevar hasta la dilucidación de la esencia de la “relación” del lenguaje con la “cercanía”, debe partir de la superación heideggeriana de la determinación cotidiana de la “cercanía”, vinculada con

los conceptos cotidianos de espacio y tiempo, es decir, concebida en relación con la distancia objetivamente mensurable. Lo afirmado en el “preámbulo” a las cuatro conferencias sostenidas por Heidegger en 1949 en el Club de Bremen con el título general de “Einblick in das was ist” sirve como punto de partida a tal superación: “Una pequeña distancia no es ya de por sí cercanía. Una gran distancia no es aún lejanía”.¹⁶

Esta afirmación obliga a plantear varias preguntas: si la “cercanía” no es lo inversamente proporcional a la distancia considerada en su aspecto meramente mensurable, ¿debe ser concebida entonces desde parámetros enteramente psicológico-subjetivos? o, un paso más allá de la subjetividad, ¿puede ser interpretada exclusivamente como cercanía de lo que nos concierne en el mundo circundante? ¿Qué nos puede decir todo esto acerca de la cercanía que nos interpela aún en la distancia espacio-temporal? —la cercanía de un ser muy querido que muere, la poca “distancia” de la tierra natal que se encuentra a miles de kilómetros y a muchas horas de camino, el innegable presente de lo pasado, la presencia del amigo que acompaña desde lejos, la terrible y permanente “vecindad” del enemigo, presente incluso aún después de su muerte—. ¿En qué contribuye tal afirmación a la dilucidación de la “cercanía” originaria del hombre con el ser y el lenguaje? ¿Qué pasa con la intimidad de ser-lenguaje y “cercanía”?

A primera vista parece ser que todas estas preguntas planteadas desde diversos ángulos de aproximación al fenómeno de la “cercanía” pueden ser resueltas si se responde a un interrogante en principio elemental: “¿Qué es la cercanía?”. Esta pregunta comparte los mismos presupuestos con la indagación acerca de lo que es el ser y acerca de lo que es el lenguaje. Los tres son considerados erradamente desde su aspecto óptico: el ser confundido con el ente a lo largo de la historia de la metafísica, la “palabra” concebida como herramienta humana y la “cercanía” abordada a partir de lo cercano. Más allá del propósito de conocer el contenido de cada uno de ellos, Heidegger pretende hacer la experiencia de su acontecer. En el caso del problema que nos ocupa lo hará al indagar por el modo como acontece la “cercanía” en su “relación” con el ser y con el lenguaje. Con el objetivo de dilucidar tal acontecer, el presente escrito será desarrollado en cinco partes: § 1. Superación de lo cercano; § 2. “Cercanía” de lo que llama la atención; § 3. “Cercanía” de lo que

interpela; § 4. “Cercanía” como mutua pertenencia; § 5. Lenguaje como “cercanía”.

1. Superación de lo cercano

Es muy conocida la descripción que hace Heidegger del acortamiento de las distancias propiciado por los avances de la técnica. El avión, la radio, el cine junto con la televisión son para él ejemplo de la veloz e imparable reducción de las distancias en el espacio y en el tiempo.¹⁷ No se puede negar que el avión hace ahora accesible el mundo en unas pocas horas, que la televisión, el cine y aún la radio nos permiten conocer acontecimientos, culturas y fenómenos lejanos espacio-temporalmente, que hace algún tiempo nos era imposible conocer. Qué no se puede decir al respecto de la comunicación satelital, de la telefonía móvil acompañada de cámaras de video y de pantallas para la captación de la imagen del interlocutor, del Internet con todos sus inimaginables usos y posibilidades. De acuerdo con el ritmo de vida propio de la sociedad contemporánea, todo está tan cercano que nada está fuera del alcance de la mano.

En este estado de cosas es obvio imaginar que la existencia del hombre actual está determinada por la “cercanía”. Esto es cierto en alguna medida, pero no en la medida impuesta por el pensar que calcula y representa, que hoy en día pretende superar todas las distancias. Heidegger considera que este encogimiento de las distancias no implica necesariamente el surgimiento de la “cercanía”. No lo hace porque ésta es mucho más que la simple reducción objetiva de una distancia espacial o temporal y que la aparente aproximación de lo lejano expresado en una cultura o en un tiempo ya pasado, tal como lo considera el modo de pensar acostumbrado: un objeto separado por tan sólo 10 centímetros está más cerca de nosotros que un objeto que se encuentra a un metro de distancia. Un pueblo, una forma de vida que nos era desconocida se hace cercana a través de la televisión y el cine, de las páginas Web y de los viajes.

Este distanciamiento de la concepción común de la “cercanía” es expresado por Heidegger en una de las conferencias del Club de Bremen: “El hombre recorre los más largos trayectos en el más corto tiempo. Deja tras de sí las más grandes distancias y de esta manera pone todo ante sí a una mínima distancia.

Sin embargo, la rápida superación de toda distancia no trae cercanía alguna, pues la cercanía no consiste en la más pequeña medida de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trayecto por recorrer, se encuentra a una distancia mínima [...] puede permanecer muy alejado de nosotros. Lo que desde este mismo punto de vista está a una distancia inabarcable, puede estar muy cerca de nosotros”.¹⁸ Esta cita nos permite distinguir en principio dos perspectivas espacio-temporales en torno a la “cercanía” y a la “lejanía” [*Ferne*], que sin embargo no son suficientes para dilucidar estos conceptos en su sentido primigenio. Más allá de esta distinción desarrollaré tres aproximaciones más al significado de la “cercanía”, con las que no solamente intento comprender el sentido de ésta en la filosofía de Heidegger, sino ante todo establecer los pilares para una posterior interpretación de la concepción heideggeriana del lenguaje como posibilidad para el reconocimiento de la diversidad cultural.

En primer lugar se puede hablar del espacio físico-matemático homogéneo y del tiempo concebido como una sucesión lineal de ahora [*Jetzt-Punkten*], que sirve de apoyo a la versión común de lo cercano y lo lejano como algo objetivo y mensurable. A partir de esta concepción lo cercano es aquello que se encuentra separado de nosotros por una pequeña distancia [*Abstand*] espacial o temporal, mientras lo lejano es su contraparte. Su relación es inversamente proporcional: a mayor distancia menor cercanía y viceversa. Temporalmente pensado lo verdaderamente cercano es el presente [*Gegenwart*] mientras lo lejano son el pasado [*Vergangenheit*] y el futuro [*Zukunft*]. Espacialmente es cercano lo presente [*das Anwesende*], lo que se encuentra ante nosotros [*das Vorhandene*]. Lejano será, por supuesto, lo que está más allá del mundo circundante, aún en el caso de que sea la razón de ser de éste.

Por estar arraigado en este punto de vista, el hombre del sentido común no puede más que experimentar al ente como lo cercano y al ser como lo lejano.¹⁹ No experimenta tampoco la nostalgia [*Heimweh*] por la lejana tierra natal [*Heimat*], pues deambula siempre buscando el mejor y más cercano nicho que habitar,²⁰ no es interpelado por la muerte ya que se encuentra absorto en su esfuerzo infatigable por conservar lo más cercano que cree poseer.²¹ El hombre del espacio y del tiempo objetivo y mensurable no conoce la “cercanía” ni su contraparte, solamente sabe de pequeñas y grandes distancias, que apresuradamente concibe como aquellas. Pero las distancias son solamente extensiones espacio-temporales que existen entre dos lugares o dos momentos en el tiem-

po, que pueden ser medidas y cuantificadas, sin que por ello permitan acceder a la esencia de la “cercanía” y de la “lejanía”.

Esta lectura cotidiana del significado de la “cercanía”, que toma al tiempo concebido como secuencia de horas y al espacio según sus determinaciones espaciales —al lado, delante, detrás, sobre y debajo de un lugar en relación con otro— como parámetros para la medición de las distancias,²² está orientada exclusivamente a “lo cercano”, a los objetos que se encuentran separados de nosotros por un corto trecho. Consecuente con su concepción que se centra en el ente presente ante nosotros, la opinión común considera sin previa reflexión que “lejanía” y “cercanía” son el resultado del movimiento de las distancias; de su ampliación o disminución. En esto coincide completamente con el pensar que calcula y representa, para el cual tiempo y espacio son parámetros [δᾶνᾱῖᾱὄñᾱῖ] que sirven para la medición de estados dependientes de las distancias.

En su conferencia de 1957/58 “Das Wesen der Sprache” Heidegger describe esta perspectiva cotidiana de la “cercanía”: “Pensamos en la cercanía, se manifiesta la lejanía. Las dos se hallan en una cierta contraposición como distintas magnitudes de la separación de objetos. La medición de la magnitud se efectúa cuando medimos distancias según su amplitud o cortedad”.²³ Ocho años antes había hecho explícito el acortamiento de las distancias a través del avance técnico, en el “preámbulo” al ciclo de conferencias sostenido en Bremen y en la segunda de las conferencias de este ciclo titulada “Das Ge-Stell”.²⁴ Al analizar con detalle lo afirmado en las conferencias de 1957/58 y de 1949, así como en el “preámbulo”, surge la pregunta de si el concepto de distancia pensado en la primera de ellas tiene el mismo sentido que el desarrollado en el “preámbulo” y en la segunda, donde aparece con mucha fuerza la problemática del “dispositivo de emplazamiento”. Todo nos indica que no es así. Heidegger está hablando aquí de dos conceptos de distancia diferentes.

La distancia considerada como extensión cuantificable, que de acuerdo con su amplitud o cortedad señala la cercanía o lejanía de objetos, personas, acontecimientos etc., no coincide con aquella distancia que los avances técnicos superan cada vez más. Se reduce al ámbito de lo puramente objetivo y objetual al concentrarse exclusivamente, bajo condiciones y patrones de medida determinados, en la medición del tamaño de las magnitudes que separan a los entes en el espacio y en el tiempo. La distancia de la técnica, por el contrario, escapa

a estas determinaciones, pues volatiliza la aparente inquebrantable objetividad de las mediciones de lo cercano y lo lejano, y supera el ámbito de los objetos.²⁵

Lo que “objetivamente” significan los miles de kilómetros de distancia entre Europa y Suramérica, por ejemplo, sería muy fácil de determinar pasando por alto los progresos de la tecnología aérea: lejanía, una enorme extensión que debe ser superada, días enteros de trayectos terrestres y marítimos. Pero ¿qué pasa cuando las distancias se acortan y los días se convierten en horas? La distancia es otra y con ella se transforma la representación de lo cercano y lo lejano. Cerca y lejos ya no son en sí mismos lo inversamente proporcional; dependen de la disponibilidad técnica del momento. No obstante la permanencia objetiva de las distancias que nos separan de ellos, tal disponibilidad ha convertido lugares remotos en lugares cercanos: el mundo se hace cada vez más pequeño. Todos sabemos que esto es el fruto de la técnica.²⁶ Pero no solamente los medios de transporte acortan las distancias. También lo hacen, tal como Heidegger lo señala en el “Preámbulo” ya mencionado, la televisión, la radio y el cine cuando convierten lo lejano y desconocido en algo cercano, y de tal manera transgreden las distancias objetivamente pensadas.

La técnica no solamente acorta distancias sino que, en esencia, transgrede el espacio objetivamente mensurable en el momento en que nos pone simultáneamente ante lo cercano y lo lejano. Si prestamos atención a lo dicho por Heidegger en las conferencias de 1949 “Das Ge-Stell” y de 1953 “Die Frage nach der Technik”, podemos afirmar adicionalmente que ella permite superar la concepción tradicional de la distancia como relación de objetos. Sabemos que Heidegger ve la esencia de la técnica en el “dispositivo de emplazamiento”, considerado como un disponer universal de la completa disponibilidad de lo que viene a presencia en su totalidad, pues en él y como él acontece el círculo del disponer.²⁷ No estamos aún seguros, sin embargo, qué pasa con la “cercanía” bajo el dominio del *Ge-Stell*.

En la época del predominio técnico el ente se transforma de objeto presente ante nosotros [*das Vorhandene*] y de ente a la mano [*das Zubandene*] en reserva, en algo disponible para el uso [*Bestand*]. Bajo el primado del disponer [*Bestellen*] la tierra se convierte en cuenca de carbón, el suelo en una veta de minerales, el río en presión hidráulica dispuesta para la central eléctrica, el bosque en reserva de madera y celulosa.²⁸ El objeto como tal pierde su impor-

tancia ante el poder del disponer, que enmarcado dentro del “dispositivo de emplazamiento” exige de todo ente la disponibilidad, la reserva, la disposición a ser solicitado. De esta manera la “objetualidad” se hace en cierto modo vaga y prescindible, ya que algo más allá de ella le resta valor: “Lo que está en el sentido de reserva ya no está ante nosotros como objeto. Pero un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto. Sin duda. Podemos representar el avión así, pero entonces éste se oculta en aquello que es y en el modo como es. En cuanto que desocultado está en la pista sólo como algo en reserva, en la medida en que está solicitado para poner a seguro la posibilidad de transporte. Para ello tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen”.²⁹

La técnica nos presenta un ámbito más allá de los simples objetos. Es un campo de disponibilidades y requerimientos de disposición estructurados como un entramado: el “dispositivo de emplazamiento”. En el marco de esta estructura la distancia deja de ser la extensión que separa objetos. Debe ser pensada a partir del estar-disponible-para que caracteriza el entramado de emplazamiento, y del mundo virtual que pretende invadir todas las esferas de la existencia humana. Lo cercano y lo lejano no son ya solamente los objetos accesibles a la percepción y a los sentidos, sino disposiciones-reservas y fenómenos virtuales. El carácter de lo cercano o de lo lejano ya no depende del cálculo objetivo del espacio y del tiempo que nos separa de un ente cualquiera; depende de la relación de disponibilidades y requerimientos técnicos al interior de la estructura de emplazamiento. Que algo sea cercano o lejano depende, por ejemplo, de la velocidad de un servidor de internet y del nivel de afección que un fenómeno virtual pueda tener sobre nosotros.

Heidegger no conoció el nacimiento y desarrollo de la comunicación vía internet ni el despliegue del mundo virtual. Tampoco hizo explícita la relación del “dispositivo de emplazamiento” con una nueva concepción de la distancia, y con ello de lo cercano y lo lejano. Se contraponen directamente a la concepción objetivista de las distancias sin pasar por el puente de esta doble disolución de lo objetivo y lo objetual propiciada por la técnica. Sin embargo, de alguna manera lo intuye y lo prefigura en la determinación de lo que yo denomino “cercanía” de lo que llama la atención y “cercanía” de lo que interpela. A través de estas dos aproximaciones va más allá no solamente de los

límites impuestos por el espacio y el tiempo concebidos objetivamente —en el caso de la “cercanía” de lo que llama la atención—, sino también más allá de cualquier consideración del espacio como pre-requisito de la “cercanía” —la experiencia de la “cercanía” de lo que interpela—.

La superación de lo cercano significa, entonces, tanto la superación de la concepción de la “cercanía” como una pequeña distancia que separa entes entre sí como el intento de superación del espacio y el tiempo en su versión parametral y objetiva, que influye sobre el quehacer cotidiano y el pensar que calcula. A esta perspectiva espacio-temporal-objetiva opone Heidegger una perspectiva que concibe la “cercanía” más allá de las limitaciones impuestas por el espacio y el tiempo objetivo, es decir, la “cercanía” de lo que llama la atención o, en término muy generales, la “cercanía de lo que nos concierne”. Sin embargo, esta nueva posición permanece en cierto modo atada a la concepción que pretende superar, pues no ha roto aún el lazo que la une a los entes ni ha podido abandonar completamente el punto de referencia espacio-temporal. Con la perspectiva de la “cercanía” de lo que interpela dará Heidegger un gran paso en la disolución de estos vínculos y abrirá el camino a la experiencia de la “cercanía” concebida como mutua pertenencia e intimidad.

2. “Cercanía” de lo que llama la atención

No es posible negar la importancia de las distancias concebidas objetivamente, pues gracias a ellas nos movemos en el mundo organizado de acuerdo con los parámetros espacio-temporales que las sustentan. Lo que Heidegger pone en duda es el hecho de que una corta distancia pueda ser identificada con la “cercanía”, ya que concede a este concepto un rango que lo pone más allá de lo exclusivamente mensurable. De esta manera, la “cercanía” puede ser considerada como una experiencia en el sentido de lo afirmado en la conferencia de 1957/58 “Das Wesen der Sprache”.³⁰ Esta concepción será desarrollada plenamente a partir de la introducción de la “cercanía” de lo que interpela. Para llegar a esta perspectiva es preciso superar en primer lugar la identificación de lo cercano y lo lejano con la pequeña y la gran distancia, respectivamente.

Considero que la “cercanía” de lo que llama la atención engloba dos caracterizaciones hechas por Heidegger, ligadas al trato con los entes en el mundo

circundante: la “cercanía” con “lo a la mano” y la “cercanía” que brinda la familiaridad y la confianza. En ambos casos puede afirmarse que, no obstante la permanencia objetiva de las distancias, la determinación del nivel de cercanía o lejanía de un ente³¹ puede variar debido a la manera como éste nos concierne [*betreffen*] en el contexto de nuestro modo originario de ser en el mundo.³²

El ejemplo más conocido de la primera caracterización de este tipo de relación nos lo ofrece Heidegger en *Ser y Tiempo*.³³ Allí nos pone ante la situación de quien con sus gafas puestas observa cuidadosamente un cuadro colgado en la pared. A pesar de la corta distancia que hay entre las gafas y los ojos de la persona que las usa, el cuadro se encuentra tan próximo que incluso puede hacer pasar por alto en ese momento los lentes que reposan sobre la nariz. Lo próximo no es lo que está a menor distancia de nosotros, sino aquello con lo que entramos en trato en el uso cotidiano y que nos dice algo y en tal sentido nos afecta [*betreffen*]. Las distancias dependen, entonces, del ocuparse circunspeto [*umsichtiges Besorgen*] en el mundo circundante. De tal manera el ocuparse es la medida de lo cercano, que ya no puede ser determinado por el cálculo de las distancias.

Con Kettering se puede afirmar que esta caracterización de lo cercano tiene varios presupuestos:³⁴ a) la espacialidad existencial del *Dasein*, que supera la espacialidad categorial de “lo a la mano” y de lo que se encuentra ante nosotros porque se funda en la constitución fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo; b) la determinación del espacio a partir del mundo,³⁵ c) la elaboración de la pregunta por el ser; d) la espacialidad existencial concebida como momento estructural del *Dasein*. No se trata, entonces, de la espacialidad del cuerpo ni del espacio concebido como forma de la intuición, ni como espacio existensivo [*existenzuell*] vivido, ni como espacio físico; e) la determinación de la espacialidad del *Dasein* como ser-en-el-mundo a través del desalejamiento [*Ent-fernung*] y de la direccionalidad [*Ausrichtung*].³⁶

En síntesis: debido a que la “cercanía” es entendida como un modo de la “lejanía” [*Entfernbeit*] de “lo a la mano”, que la espacialidad de “lo a la mano” está fundada en la espacialidad del *Dasein* en tanto “ser-en-el-mundo” y que éste otorga al ente intramundano su lugar, puede afirmarse que la “cercanía” de “lo a la mano” procede de la tendencia esencial del *Dasein* hacia la “cercanía”.³⁷ Por tal razón la “cercanía” o “lejanía” de un ente a la mano depende del

des-alejamiento [*Ent-fernung*] del *Dasein* y de su particular circunspección [*Umsicht*]. La “cercanía” de los entes a la mano es algo muy diferente a la corta distancia que puede separar a dos entes presentes ante nosotros, regidos por el espacio físico mensurable objetivamente. Es importante resaltar que no obstante su origen en la orientación existencial del *Dasein*, esta perspectiva permanece aún en cierto sentido restringida al ámbito de los entes, lo que le impide dar el paso definitivo a una concepción esencialmente ontológica de la “cercanía”.

La segunda caracterización de la relación arriba mencionada hace referencia a una experiencia desligada de los entes que están presentes ante nosotros y que no está necesariamente vinculada a los entes a la mano. Tiene como punto de partida la superación de las coordenadas espacio-temporales que determinan nuestra relación de trato cotidiano con las cosas. Se trata de la estrecha relación de la “cercanía” y la “lejanía” con la familiaridad [*Vertrautheit*] y la extrañeza [*Fremdheit*]: para mí es cercano [*es geht mir nah*] lo que me “toca”, lo que me concierne [*angehen*], lo que me afecta [*betreffen*]. Está lejano [*es liegt mir fern*] lo que no me importa, aquello en lo que no pienso, en lo que no me ocupo. Es lógico sostener, entonces, que lo espacialmente considerado como cercano puede ser algo distante para mí en la medida en que no me concierna.

Desde esta óptica es lógico pensar que la “cercanía” encuentra su mejor expresión en la experiencia de la tierra natal, considerada como lugar de resguardo, mientras la “lejanía” se expresa en la experiencia de la tierra extraña, símbolo de la carencia de seguridad y protección. La “cercanía” es identificada, entonces, con lo familiar [*das Heimische*] y confiable [*das Vertraute*], que conocemos y entendemos. La “lejanía” significará, por su parte, lo extraño [*das Fremde*] y diferente [*das Andersartige*], que no conozco ni entiendo, y que no genera en mí total confianza. En términos generales estoy de acuerdo con esta identificación realizada por Kettering a partir de lo sostenido por Heidegger acerca de la vecindad de las casas de campo —lo que será tratado más adelante—, aunque difiero de él en dos puntos fundamentales.³⁸

En primer lugar considero que cae en una contraposición demasiado lineal y polar de las experiencias de la tierra natal y de la tierra extraña, pues atribuye a cada una de ellas rasgos totalmente independientes unos de otros. La tierra natal, entendida en su sentido más profundo como aquello que portamos y encarnamos en nuestra forma particular de abrirnos al mundo o, en su signifi-

cado más común, como lugar en el que se nace y se crece, y por ende como lugar en el cual nos sentimos en casa, no es inmune al desconocimiento, la hostilidad y la desconfianza. A pesar de portar conmigo toda la historia, las costumbres, la lengua y su particular tonalidad, de haber vivido toda la vida allí, de encarnar lo que ella es, la tierra natal me puede ser extraña, pues no comparto ni reconozco [*Anerkennen*], ni acepto su modo particular de responder a la interpelación del ser. En ese sentido me es hostil y poco familiar. No me siento seguro y en confianza en ella ni estoy a gusto con aquello que encarno: la “cercanía” puede ser simultáneamente expresión de lo más distante. Es la experiencia de quien es extraño en su tierra, de quien a primera vista carece de tierra natal y por tanto nada le es cercano.

En segundo lugar, no comparto plenamente la vinculación de la “cercanía” con el conocimiento y la comprensión, y en cierta medida con la confianza en general. En el ámbito de nuestro trato cotidiano con los entes es evidente que su conocimiento y comprensión juegan un papel fundamental en el acercamiento que podamos hacer a ellos. No es el caso, sin embargo, de la “cercanía” que se puede establecer más allá de los objetos que se presentan ante nosotros y de los útiles a la mano en nuestro mundo circundante. La tierra natal, por ejemplo, no necesariamente se conoce y se comprende, pero sí se porta y se encarna, pues posee un carácter ontológico que supera las limitaciones y decisiones humanas.

Otro ejemplo de esto nos lo ofrece quien aún sin conocer un país lejano se siente cercano a él y en tal sentido mantiene una relación de “cercanía” que, paradójicamente, se rompe en el momento en que lo visita, lo conoce y se establece en él. En este caso el conocimiento, la comprensión y el contacto físico y cultural están en contravía a la “cercanía” entendida como aquello que nos llama la atención y nos interesa. Lo extraño en su sentido literal —lo que aún no conocía, lo que no me era familiar— era más cercano que aquello que ahora conozco y con lo que me siento actualmente aclimatado y adaptado y, sin embargo, muchas veces contrariado y distanciado. Es por esta razón que no comparto totalmente la afirmación de Kettering, en cierto modo ingenua y restringida al ámbito espacial de lo cercano, de que la partida hacia lo extraño —un país o una nueva situación en la vida— nos permite conocer y comprender lo que antes nos era ajeno, de tal manera que se nos hace cercano y confiable.³⁹ Evidentemente, visitar un país hasta el momento desconocido

para nosotros nos provee de mucha información acerca de él. Nos enteramos de primera mano cómo es su clima y su paisaje, escuchamos directamente su idioma, tenemos acceso a sus atractivos culturales y turísticos, etc. Podemos conocer mucho sobre su historia y su forma de vida. Pero esto no produce directa y automáticamente confianza y “cercanía” hacia él. La “cercanía” remite a una experiencia que está mucho más allá del conocimiento e incluso de la confianza generada por lo nuevo. En el contexto de la reflexión acerca de la tierra natal, “cercanía” significa “apropiación”: es una experiencia en y a través de la cual encarnamos y portamos “un mundo”, que es el nuestro. Es en este sentido que la tierra natal no solamente nos interesa, sino que nos interpela y convoca.

Junto a la tierra natal, Kettering pone como ejemplo de “cercanía” fundada en la confianza —que implica familiaridad, conocimiento y comprensión— la cercanía afectiva de los amantes, la cercanía espiritual de los pensadores y la vecindad [*Nachbarschaft*].⁴⁰ Ciertamente debemos aceptar que la confianza es un pilar fundamental de tales tipos de cercanía. Sin embargo, considero que el fundamento de éstas no reside en ella, sino en algo mucho más originario que permite a los amantes, a los pensadores y a quienes se consideran vecinos entrar en confianza y brindarse seguridad. Evidentemente la seguridad y la confianza no deben ser entendidas aquí como carencia de peligros, dudas y oscuridades —la añoranza moderna de un sujeto transparente—, sino como el fruto de una experiencia a través de la cual los amantes, los pensadores y los vecinos, se encuentran resguardados en el cuidado del hogar, en el que pueden ser lo que ellos son.⁴¹ La “cercanía” abordada desde este punto de vista —que no se funda en la confianza, sino que por el contrario funda a ésta— es mucho más que una simple relación que establecemos con algo que nos interesa: es un vínculo primigenio, cuyo origen es la interpelación del ser y del lenguaje. Sólo a partir de tal interpelación pueden ser abordados ciertos modos de “cercanía” como los arriba mencionados desde un ámbito de carácter ontológico, semejante al de la relación de interdependencia entre el ser y el hombre, y entre éste y el lenguaje, en el juego de la interpelación [*Anspruch*] y la correspondencia [*Entsprechen*].

3. “Cercanía” de lo que interpela

La crítica de Heidegger a la identificación de la “cercanía” y la “lejanía” con la extensión de las distancias que separan a los entes —en tal sentido con las distancias objetivamente calculadas— se expresa tanto en las dos caracterizaciones que he desarrollado bajo el nombre común de “cercanía” de lo que llama la atención, como en una tercera, que he optado por denominar “cercanía” de lo que interpela. El mejor ejemplo de este nuevo acercamiento al concepto de “cercanía” nos lo ofrece Heidegger en “La esencia del lenguaje”. Después de caracterizar el significado espacio-temporal objetivo de ésta, sostiene: “Si la cercanía y lo vecinal fueran representables parametralmente, entonces la distancia [*Abstand*] del tamaño de una millonésima parte de un segundo y de un milímetro produciría la cercanía más cercana a una vecindad, en comparación con la cual la distancia de un metro y un minuto representaría ya la más grande lejanía [...] Dos casas de campo aisladas —tan lejos como aún las hay—, que están muy separadas, a una hora de camino a través del campo, pueden estar en la más bella vecindad. Por el contrario, dos casas en la ciudad, que se encuentran una al frente de la otra en la misma calle e incluso que han sido construidas una al lado de la otra, puede que no conozcan ninguna vecindad. En consecuencia, la cercanía vecinal no reside en una relación espacio-temporal. La cercanía tiene su esencia más allá y con independencia del espacio y del tiempo”.⁴²

Heidegger contrapone ahora a la concepción de la “cercanía” basada en la medición objetiva de la magnitud de las distancias espacio-temporales que separan a los entes, esta perspectiva de la “cercanía” vecinal, abordada desde el punto de vista de la relación entre los hombres. Debido a que no hace explícita ninguna diferencia entre esta perspectiva y las sostenidas en *Ser y Tiempo* —las “cercanías” del útil y de la familiaridad—, podría darse por sentado que las tres son expresiones diversas de lo mismo, es decir, de la crítica a la definición de la “cercanía” como corta distancia, y que en esto reside su importancia.⁴³ Contrariamente a esta línea de interpretación, considero que lo fundamental de cada una de las aproximaciones al concepto de “cercanía” hasta ahora mencionadas no es solamente su capacidad crítica, sino ante todo su poder propositivo. Ciertamente Heidegger no abordó de esta manera diferenciada el concepto de “cercanía”. Sin embargo, a lo largo de su obra podemos

observar una serie de matices en torno a este concepto, que son los que permiten llevar cabo la diferenciación realizada por mí en este artículo. Con la “cercanía” vecinal, por ejemplo, podemos entrar en un ámbito al que no habíamos tenido acceso hasta el momento, pues nos encontrábamos limitados a la experiencia estrictamente humana de lo cercano y familiar. Esta posibilidad nos la ofrece la caracterización heideggeriana de lo vecinal [*das Nachbarliche*] como lo “en-frente-mutuo” [*das Gegen-einander-über*],⁴⁴ que supera las fronteras de las relaciones entre los hombres y sirve como punto de referencia para la comprensión de la mutua dependencia de las cuatro regiones de la cuaternidad del mundo [*die Gegenden des Weltgeviertes*].⁴⁵ Este concepto estricto de vecindad me permitirá sostener la acepción de la “cercanía” como aquello que nos interpela.

Cuando hace referencia a la posibilidad de que la millonésima parte de un milímetro sea lo más cercano a la vecindad, Heidegger está presentando lo que en su tiempo era la versión más radical de “cercanía” de acuerdo con el punto de vista centrado en la medición de las distancias. Lo hace pensando en las teorías científicas de punta en ese tiempo —la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear—, con el objetivo de poner en entredicho tanto la representación del espacio y del tiempo que las sustenta como la concepción de “cercanía” fundada en ellas. Como ya lo ha hecho en su aproximación al concepto de lenguaje, por ejemplo, Heidegger no desea enfrentar una teoría a otra —la suya a la teoría de la física atómica, por ejemplo—. Lo que pretende es abrir un nuevo ámbito a la reflexión, desde el cual sea posible hacer la experiencia [*Erfahrung*] de la vecindad y de la “cercanía” a la que ésta pertenece.⁴⁶

Dos rasgos esenciales del concepto de vecindad tratado por Heidegger nos permitirán comprender el sentido de la “cercanía” que se expresa en el ejemplo de las casas de campo. Ninguno de los dos puede ser entendido, sin embargo, exclusivamente a partir de dicho ejemplo, pues no dependen totalmente del ámbito de lo humano al que aparentemente está restringido éste. Por el contrario, esto dos rasgos iluminan y dan al ejemplo de las casas de campo el significado ontológico que a primera vista parece no poseer.

Hallamos el primero de ellos en el marco de la vecindad del pensar y del poetizar considerados como modos del “Decir”. Al respecto Heidegger sostiene: “Su vecindad no les ha caído del cielo, como si ellos por sí solos pudieran

ser lo que son fuera de ella. En consecuencia debemos hacer la experiencia de ellos en y desde su vecindad, es decir, a partir de lo que determina a ésta como tal”.⁴⁷ Gracias a esta cita se nos hace mucho más claro que la vecindad no es una relación sostenida por dos entes que se encuentran próximos uno al otro. No es el resultado del hecho previo de habitar en la cercanía —algo posterior al hecho de convertirnos en vecinos en el sentido acostumbrado de la palabra— ni el fruto de un vínculo que podemos mantener o no dependiendo de las circunstancias y de nuestras decisiones. No podemos acceder a la experiencia de la vecindad si la abordamos desde la perspectiva del sentido común, es decir, en términos de cercanía espacial.

La vecindad no se construye, no es el resultado de un acercamiento. Se pertenece a ella, porque sólo desde ella se puede ser lo que se es. En este sentido, la vecindad otorga esencia a todo aquello que pertenece a ella. Lo hace manteniéndolo en mutua pertenencia. La esencia de la vecindad es, en una primera expresión, la mutua dependencia. Esta es la razón por la cual “pensar” y “poetizar” no pueden ser lo que son por fuera de su originaria vecindad, por sí solos, uno independiente del otro, separados. En mutua dependencia comparten su propia esencia y de esta manera la despliegan. Esta es la base fundamental de la afirmación heideggeriana: todo poetizar es un pensar y todo pensar es un poetizar.⁴⁸ Esta concepción de la vecindad da al ejemplo de las casas campesinas un nuevo significado: ya no se trata del cálculo de distancias ni de la disposición o actitud de sus propietarios, que se interesan uno por el otro y de esta manera se consideran vecinos o deciden serlo. Se trata más bien de una experiencia de mutua interpelación en la mutua pertenencia a la vecindad de un mundo abierto y “apropiado” por ellos en cuanto campesinos. Incluso esta vecindad, considerada en su sentido originario, no es algo que se agrega a la vida campesina, sino una experiencia a la que la vida campesina pertenece como tal. Ni el espacio objetivamente medido ni el libre albedrío nos conducen a la esencia de la vecindad y mucho menos a la esencia de la “cercanía”.

Más adelante, en la misma conferencia de la que proviene la cita anterior, Heidegger concibe lo vecinal como un “en-frente-mutuo”. Este segundo rasgo esencial de la vecindad no tiene nada que ver con el estar de un ente frente a otro; no tiene ninguna connotación espacial. Es otra manera de expresar la mutua pertenencia. En esta ocasión en la forma de apertura y entrega de lo

que se encuentra en la vecindad: “En el en-frente-mutuo que prevalece está todo abierto lo uno para lo otro, abierto en su ocultarse. De esta manera uno se extiende hacia el otro, se abandona al otro y cada uno permanece él mismo. Uno está frente al otro como el que lo vigila, lo protege y lo vela”.⁴⁹

La vecindad tratada aquí es la vecindad de las cuatro regiones del mundo [*Weltgegenden*] —tierra y cielo, Dios y hombre— [*Erde und Himmel, Gott und der Mensch*], encaminadas hacia lo vecinal por la “cercanía” misma, que permite a éstas regiones alcanzarse mutuamente y mantenerse en la amplitud de su “cercanía”. Heidegger denomina *Nabnis* a la “cercanía” concebida como “encaminar [*Be-wegen*] del en-frente-mutuo” de las regiones de la cuaternidad del mundo [*Weltgeviert*]. Lo esencial de tal encaminar —es decir de la “cercanía”— es, sin embargo, la mutua pertenencia [*Zusammengehören*] y dependencia [*Zusammenhängen*]. Esto está muy claramente expresado tanto en la conferencia de 1949/50 “Das Ding” como en la de 1951 “Bauen Wohnen Denken”. Heidegger sostiene en la primera de estas conferencias que tierra y cielo, divinos y mortales, unidos desde sí mismos, se pertenecen y confían mutuamente y se repliegan en una única cuaternidad. En ella cada uno refleja la esencia de los otros y refleja la suya en la simplicidad de los cuatro. Debido a esto pensar a uno de ellos implica pensar a los demás.⁵⁰ En la segunda concibe la cuaternidad como una unidad [*Einheit*] a la que pertenecen los cuatro, y resalta nuevamente el hecho de que pensar a uno de ellos implica simultáneamente pensar a los otros tres.⁵¹

Esta aproximación al concepto de vecindad a partir de la mutua dependencia de poetizar y pensar, y de las cuatro regiones del mundo, nos permite abordar de manera diferente la experiencia humana de la vecindad. Como en el caso de las casas campesinas, la vecindad antecede al hecho concreto de instalarse o estar ya instalado a poca distancia. Tiene que ver fundamentalmente con la mutua dependencia de quienes comparten un mundo y, desde él, se abren al mundo. Esta manera particular —contextualizada en el “aquí y ahora”— de abrirse al mundo expresa tanto la forma compartida de responder a la interpelación del ser como el despliegue de la propia esencia, que la mutua dependencia posibilita. Esta es la razón por la cual la vecindad campesina y la experiencia de la tierra natal no se excluyen.⁵² Es la misma razón para afirmar que la esencia de experiencia vecinal humana tiene un fundamento de carácter ontológico, que tiene su origen en la “cercanía” del hombre con el ser.

4. “Cercanía” como mutua pertenencia

El en-frente-mutuo de las cuatro regiones del mundo ha dado ya el salto más allá de la cercanía centrada en los entes y en el hombre.⁵³ De esta manera sirve como puente a la concepción de ésta como acontecer de carácter ontológico fundado en la mutua pertenencia. Sin embargo, con esto no se trata solamente de una superación de las perspectivas fundadas en la objetividad de las distancias y en los útiles que nos conciernen. Se trata ante todo de la superación del dualismo que caracteriza a la época moderna y que funda la relación metafísica del hombre con el ser y el lenguaje, al pasar por alto tanto su mutua dependencia como su originaria diferencia. La “cercanía” entendida en términos de mutua pertenencia hace referencia a la mutua dependencia del hombre con el ser y el lenguaje.

La conferencia de 1957 “Der Satz der Identität” aclara el sentido de la mutua pertenencia, acudiendo a su doble significado, que depende del énfasis puesto sobre uno u otro de los términos que la componen. En primer lugar se trata del acento sobre lo mutuo y la unidad, y en tal sentido, del predominio de éstos sobre la pertenencia: mutua pertenencia [*Zusammengehören*]. En este caso se piensa en dos componentes inicialmente aislados, que posteriormente son puestos en relación para conformar de esta manera una unidad. La pertenencia [*Gehören*] es entendida, entonces, como el hecho de ser asignado y clasificado en una dimensión compartida, integrado en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado por el centro unificador de una síntesis determinante. La mutua pertenencia es definida desde esta perspectiva como nexo [*nexus*] y conexión [*connexio*], como un vínculo [*Verknüpfung*] necesario que se establece entre los componentes de la unidad.⁵⁴ Esta concepción ha regido a lo largo de la historia de la metafísica y ha servido de soporte a la interperlación dualista de la relación del hombre con el ser entendido en su vertiente onto-teo-lógica y del hombre con el lenguaje concebido instrumentalmente.⁵⁵

La mutua pertenencia puede ser entendida de manera muy diferente si el acento recae sobre el pertenecer, que de esta forma determina lo mutuo y la unidad: mutua pertenencia [*Zusammengehören*]. No se está pensando ahora en dos componentes aislados que se vinculan en una unidad, sino en la mutua

apropiación de lo diferente, pues pertenecer quiere decir “un estar originariamente apropiados uno al otro [...], que determina lo ‘mutuo’ en el sentido de una relación [*Bezughaftigkeit*] ya presente [...]”.⁵⁶ La mutua pertenencia no se identifica entonces con la unidad [*Einheit*] que comprende y puede sintetizar las partes que la componen. Es una mutua dependencia en la cual cada uno de los miembros comparte su esencia con el otro y de esta manera despliega lo que le es propio. En este sentido es mismidad [*Selbigkeit*]⁵⁷ y salvación [*Rettung*]: “Cercanía” como mutua pertenencia de lo diferente. En esto consiste finalmente la indisoluble dependencia de la identidad y la diferencia, que servirá posteriormente a la fundamentación del reconocimiento cultural implícito en la perspectiva heideggeriana del lenguaje.

a) Mutua pertenencia de ser y hombre

Bajo el punto de vista del pensar que calcula y del hombre concentrado en su diario trajinar, el ente es lo más cercano y el ser lo más lejano. En esto consiste la caída del ser en el olvido [*Seinsvergessenheit*] y la caída del hombre en la indiferencia de lo público y en la habladuría —de acuerdo con la terminología usada en *Ser y Tiempo*—, y en la carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*] y tierra natal [*Heimatlosigkeit*] propiciada por el predominio de la técnica sobre el habitar humano, según lo afirmado posteriormente por Heidegger en “Das Ding” y “Das Ge-Stell”.⁵⁸ No obstante este estado de cosas, en el que el hombre entiende su propio ser a partir del ente y del mundo concebido como totalidad de lo que está presente ante nosotros, ontológicamente pensado el hombre está marcado originariamente por la “cercanía” del ser. Es por esta razón que dado el salto más allá de la explicación metafísica de la relación del ser con el hombre como una relación ser fundante-ser fundado, pensar al hombre significa pensar al ser y viceversa, pues uno y otro son originariamente inseparables.

La mutua implicación del ser y del hombre recorre toda la obra de Heidegger a partir de *Ser y Tiempo*,⁵⁹ pero encuentra su máxima expresión en la obra posterior a la *Kehre*. En “Brief über den Humanismus” se presenta esta “relación” en dos momentos. En primer lugar al puntualizar que el hombre puede desplegar su esencia solamente cuando es interpelado por el ser y de esta ma-

nera despliega su existencia [*Ek-sistenz*]. Posteriormente al definir al hombre como “pastor del ser” [*Hirt des Seins*] y protector de su verdad. Estos dos momentos tienen, sin embargo, como punto de encuentro la metáfora espacial del “ahí” [*Da*], que expresa la “cercanía” del ser y del *Dasein* en tanto que “ahí del ser” [*Da-sein*]. Se hace evidente que, ontológicamente pensado, el ser está más cerca al hombre que todo ente, no obstante el hecho de que ópticamente considerado sea lo más lejano, es decir, de que esta “cercanía” permanezca para el hombre como algo extraño. Heidegger expresa la “cercanía” del hombre con el ser de la siguiente manera: “Pero no se ha dicho en *Ser y Tiempo* (p. 212) [...]: ‘tan sólo mientras el *Dasein* es, hay ser’. Ciertamente. Esto significa: tan sólo mientras acontece la *Lichtung* del ser, se hace propio [*übereignet*] el ser al hombre. Pero el *Da* que acontece —la *Lichtung* como verdad del ser mismo— es el envío [*Schickung*] del ser mismo [...]. Este envío [*Geschick*] acontece como la *Lichtung* del ser [...]. Ella otorga la cercanía al ser. En esta cercanía, en la *Lichtung* del ‘*Da*’, habita el hombre [...]”.⁶⁰ El hombre es, entonces, el ente cuyo ser reside en habitar en la “cercanía” del ser. Pero debido a que el hombre como vecino del ser es a su vez el lugar del “ahí” de éste y no un simple ente cercano a otro ente, la “cercanía” es la relación de mutua dependencia del ser y del hombre. Kettering caracteriza apropiadamente esta “cercanía” como aquel lugar [*Ortschaft*] en el que los dos encuentran su propia esencia y, en consecuencia, pueden habitar como en casa.⁶¹

Once años después, en su conferencia de Friburgo “*Der Satz der Identität*”, Heidegger afirma que al ser y al hombre les atañe una mutua pertenencia, que no debe ser dilucidada con base en los conceptos tradicionales que definen a éstos y que exigen explicar la relación a partir de uno de los dos. El hombre no obedece ya a los cánones establecidos por la tradición, deja de ser concebido simplemente como un animal racional poseedor de una naturaleza fija. El ser, por su parte, no es representado más como el fundamento que funda a todo ente. La “relación” no es pensada a partir de los elementos que la componen, sino desde ella misma, desde su acontecer.⁶² Un salto desde el pensar metafísico al pensar esencial [*wesentliches Denken*] posibilita comprender esta mutua pertenencia.

El hombre es el ente que está abierto al ser y, en consecuencia, se encuentra ante él en permanente relación y de tal manera le corresponde: él es propiamente esta relación de correspondencia y de pertenencia al ser. El ser acontece

y perdura solamente si llega [*an-gebt*] con su interpelación al hombre. Hombre y ser se requieren mutuamente en la forma del interpelar y el corresponder. No hay en esta “relación” un punto de partida ni un punto de llegada, un polo activo y uno pasivo, un emisor y un receptor; solamente un acontecer de mutua dependencia en el que ambos despliegan su “esencia” gracias al otro, permiten el despliegue de la esencia del otro y se hacen propios mutuamente [*sie sind einander überteignet*]: es un acontecer en el que los dos pertenecen uno al otro [*sie gehören einander*].⁶³

Esta mutua pertenencia, que podría ser denominada también mutua necesidad y dependencia, y que acontece históricamente en el aquí y ahora de un mundo —es decir de una cultura— está expuesta en la conferencia de 1962 “Zeit und Sein” tanto en términos de un acontecer del ser hacia el hombre [*An-kommen*] como en términos del “*Da*” en el que el hombre existe como “ahí del ser” [*Da-sein*].⁶⁴ Su máxima y última expresión la encontramos, sin embargo, en las sencillas palabras proferidas por Heidegger en la entrevista concedida en 1969 a Richard Wisser. Ante el reproche de que él pasa por alto al hombre debido a su excesiva concentración en el ser, Heidegger responde: “esta crítica es un gran malentendido [...] precisamente la idea fundamental de mi pensar es que el ser necesita de la apertura del ser del hombre y que, recíprocamente, el hombre solamente es hombre en la medida en que exista en la apertura del ser [...] No se puede preguntar por el ser sin preguntar por la esencia del hombre”.⁶⁵

b) Mutua pertenencia de hombre y lenguaje

El “vínculo” que une al lenguaje con el hombre es en esencia el mismo que sostiene la “relación” de éste con el ser: mutua dependencia y, en tal sentido, “cercanía”. No obstante el hecho de que la terminología utilizada no es exactamente la misma, pues ya no se trata del interpelar y del corresponder, sino del hablar del lenguaje y del hablar del hombre entendido en términos de correspondencia [*Entsprechung*], la “relación” permanece idéntica en sus rasgos generales. El paralelo es innegable: mientras en “Der Satz der Identität”, por ejemplo, se dilucida la mutua pertenencia del pensar —es decir del hombre—⁶⁶ y del ser, en la conferencia “Die Sprache” se hace referencia tanto a la necesi-

dad que tiene el lenguaje del hablar humano para poder resonar en la palabra, como al originario corresponder del hombre al hablar del lenguaje. En la conferencia de 1959, “Der Weg zur Sprache”, se hará aún más claro este paralelo, al ser desarrollada la reflexión en torno a la mutua implicación del lenguaje — casa del ser—⁶⁷ y del hablar humano.

Esta mutua implicación sólo puede ser comprendida desde fuera de los parámetros de explicación regidos por la representación. Ya no se trata de pensar el lenguaje como un instrumento cuya esencia consiste en servir de medio de comunicación, de entendimiento o de exteriorización de los padecimientos [*Erleidnissen*] del alma humana.⁶⁸ El esfuerzo de la reflexión consiste en seguir meditativamente el despliegue del lenguaje, para de esta manera hacer una experiencia de su propio acontecer. No se indaga por el “qué” de la palabra, sino por el “cómo” de su despliegue.

El lenguaje habla. Esta es la forma originaria de su despliegue y, simultáneamente, la manera de interpelar al hombre. Este hablar no es, sin embargo, un hablar humano. El acontecer esencial del lenguaje no está subordinado a la voluntad del hombre. Esta afirmación podría generar el malentendido de pensar que para Heidegger el hablar humano es algo secundario y carente de importancia. No es así. El acontecer del lenguaje se expresa en un en-caminar [*Be-wägen*], que en un solo movimiento y simultáneamente lleva al lenguaje —el despliegue del lenguaje— [*das Sprachwesen*] como lenguaje —Decir— [*die Sage*] al lenguaje —a la palabra que resuena— [*zum verlautenden Wort*]: “La fórmula del camino: llevar el lenguaje como lenguaje al lenguaje [...] señala la forma, la figura [*Gestalt*] de la estructura [*Gefüge*] en la que se pone-en-camino [*Be-wägt*] el acontecer del lenguaje que descansa en el *Ereignis*”.⁶⁹

Si atendemos a lo dicho por Heidegger en la “la fórmula del camino”, se hace aún más clara la necesidad que el lenguaje tiene del hombre para poder resonar en la palabra. Sin esa posibilidad de hacerse cuerpo en la fonación humana, el lenguaje sería solamente una entidad vacía carente de sentido para el ser humano y, estrictamente hablando, una fantasmagoría. El lenguaje se despliega realmente en lo que él es, solamente en el hablar del hombre —desde su “aquí y ahora”—, que como tal es apertura [*Erschließung*] y “apropiación” [*Aneignung*] de mundo desde un mundo.⁷⁰ La palabra articulada es, sin embargo, sólo la forma específica como el hombre responde a la interpelación del lenguaje en su despliegue; es un momento más del movimiento general del

acontecer originario del lenguaje. El hablar humano corresponde [*Entspricht*] al hablar del lenguaje, a su “mostrar” [*Zeigen*] y “nombrar” [*Nennen*].⁷¹ “El lenguaje, que habla en tanto que dice, se cuida de que nuestro hablar, escuchando lo inhablado, corresponda a lo dicho por él”.⁷² En esta mutua necesidad del acontecer y del corresponder se funda la mutua pertenencia de lenguaje y hombre, que no significa nada más que su originaria “cercanía”.⁷³

5. Lenguaje como “cercanía”

Con el lenguaje considerado en su acontecer esencial [*Sprachwesen*] accedemos a un nuevo ámbito en el que la “cercanía” sólo puede ser pensada en términos ontológicos. Tal ámbito tiene como telón de fondo tres cosas: en primer lugar la identificación de la “palabra” con la “cercanía”; en segunda instancia la mutua dependencia del ser y del lenguaje y, finalmente, la concepción del lenguaje como apertura de mundo. Este marco de referencia permitirá determinar el punto culminante de la caracterización heideggeriana de la “cercanía” como transgresión de las coordenadas espacio-temporales en las que la sitúa la opinión común.

El Decir [*Sagen-Sagan*] es la forma originaria del despliegue del lenguaje. Significa “Mostrar”, “dejar aparecer” [*Erscheinen lassen*], dar en libertad iluminando y ocultando como ofrecimiento al mundo.⁷⁴ En este sentido el lenguaje tiene un doble vínculo originario: con el ser en el “dejar aparecer” y con la apertura de mundo, al que libera velándolo y desvelándolo. Heidegger considera que este acontecer esencial del lenguaje es en términos estrictos “cercanía”. Esta identificación se expresa fundamentalmente de tres maneras: en el acercamiento de lo nombrado [*Genanntes*] y mostrado [*Gezeigt*] a través del lenguaje; en la vecindad de Pensar y Poetizar; y en el “en-frente-mutuo” de las cuatro regiones del mundo.

a) El acercamiento de lo nombrado. En la conferencia de 1950, “Die Sprache”, Heidegger concibe el “nombrar” propio del lenguaje poético como un “llamar a la palabra” [*ins Wort rufen*], y tal llamar como un traer “lo llamado” [*das Gerufene*] a la “cercanía”. No acepta, sin embargo, que el acercar sea confundido con el acto de poner un ente presente ante nosotros como si se tratara de un objeto. El llamar acerca lo que anteriormente no había sido

llamado a la presencia, pero lo hace, a su vez, manteniéndolo en la lejanía en la que se hallaba como ausente. De esta manera “lo llamado” no hace presencia en el mundo como algo claro y distinto, sino como algo que, no obstante su presencia, se conserva en el misterio y en la oscuridad: “El llamar llama hacia una cercanía. Pero el llamado no arrebató de la lejanía a lo llamado [...]. El llamar llama en sí y por esta razón llama hacia aquí —a la presencia— y hacia allí —a la ausencia—”.⁷⁵

El llamar de la palabra poética no provee a los entes con un nombre. No es un simple instrumento al servicio de la designación de objetos pre-existentes al lenguaje. Tampoco puede otorgar existencia a los entes como si él fuera un ente superior creador de realidades objetivas. Solamente abre el mundo acercando al hombre hacia aquello que le concierne [*angehen*] y que permanece siempre cercano y lejano, presente y ausente, y, en un sentido mucho más amplio pero a la vez más profundo, descubierto y encubierto. Lenguaje como “cercanía” significa entonces en este contexto apertura de mundo —el cosear de la cosa que congrega en sí la cuaternidad y el mundanear del mundo—⁷⁶ y desocultamiento del ser, que en el olvido permanece irremediabilmente lejano.

En idéntico sentido al desarrollado en relación con el “nombrar”, pero tomando como hilo conductor el “mostrar”, Heidegger ya había señalado la originaria identidad del lenguaje y la “cercanía” en el escrito de 1943: “Andenken”.⁷⁷ Afirma que el “mostrar” trae lo mostrado cerca y, sin embargo, lo mantiene distante, pues a él pertenece por esencia el ausentarse y retirarse [*Sichentziehen*]. Esta permanencia de la lejanía en la “cercanía” de lo mostrado remite indiscutiblemente a la permanencia del ocultamiento en el desocultamiento y, con ello, al modo esencial del aparecer de los entes. En lo que concierne a la manera como el ente hace presencia en el mundo no es posible hablar de un absoluto desocultamiento ni de una absoluta “cercanía”. Sólo es posible considerar tal aparición como un “claro-oscuro” [*Aletheia*], que permanece siempre abierto y circunscrito en “un mundo”, en una forma específica de abrirse a la interpelación del ser.

Heidegger vincula en este escrito aún con mayor claridad el “mostrar” y la “cercanía” con la apertura de mundo en el lenguaje, que tal como lo resalta Walter Biemel lleva implícita la referencia al ser, lejano en su olvido [*Seinsvergessenheit*], pero originariamente cercano en la mutua dependencia con

el hombre.⁷⁸ La “cercanía” como expresión del despliegue del lenguaje ya no depende, entonces, del acortamiento de las distancias, sino de la relación de apertura en que se hallan la “palabra” y lo “mostrado” por ella: “Pero, la lejanía más lejana desplegada por ello garantiza la cercanía más esencial del mostrar con lo mostrado, pues esta cercanía no se mide de acuerdo con una distancia espacial, sino según el modo de apertura de lo mostrado y del mostrar conforme a él”.⁷⁹

El punto culminante de esta identificación de la “cercanía” con el lenguaje en relación con el poder aperturizante del “nombrar” y del “mostrar” —en tal sentido con el “dejar aparecer”— lo hallamos en la conferencia “Das Gedicht”, sostenida por Heidegger en 1968.⁸⁰ Teniendo como marco de referencia lo dicho por Hölderlin en el canto “Am Quell der Donau” acerca del modo como el poeta nombra a los dioses, Heidegger se pregunta de qué tipo es tal nombrar. De manera similar a como ha procedido en anteriores ocasiones en las conferencias “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, se distancia tanto de la definición acostumbrada del nombrar —acto a través del cual objetos y procesos son etiquetados— como de la identificación del nombre con una designación que provee a las cosas de un signo hablado o escrito.⁸¹

En forma muy concisa aclara lo que en cierto modo aún permanece ambiguo en estas conferencias. “Nombrar” [*Nennen*] y nombre [*Name*] remiten uno al otro. El nombre se ocupa de cómo será llamado algo y en tal sentido cuida de que éste sea llamado así. Es producido, sin embargo, desde el “nombrar”. *Nennen*, por su parte, deriva de *Name* —*nomen*, *Ōi ī à*—, que referido a la raíz “*gno*”, *ἄνυόεο*, permite a Heidegger señalar el poder que tiene el nombre para hacer conocido a alguien o a algo. Este aparente círculo vicioso culmina con una aclaración de inapreciable importancia, en la que no solamente se realiza una vez más la identificación del acontecer esencial del lenguaje con el “nombrar” y el “mostrar”, sino también el vínculo de éstos con la inauguración —una forma más de la apertura de mundo—, concebida en términos semejantes a los ya mencionados en “Der Ursprung des Kunstwerkes” y “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”.⁸² El juego de desocultamiento y ocultamiento, que en el fondo significa lo mismo que el juego de “cercanía” y “lejanía”, remite nuevamente al carácter abierto —inconcluso, oscuro— de lo llamado [*Gerufenes*] en y a través de la “palabra”: “Nombrar es un Decir, un mostrar, que abre algo en tanto que y cómo para que sea ‘experienciable’ y se manten-

ga en su presencia. El Nombrar desvela, desoculta. Nombrar es el mostrar-que deja-“experienciar”. Sin embargo, si este (nombrar) acontece de tal manera que se distancia de la cercanía de lo que está por ser nombrado, entonces tal Decir de lo lejano en tanto que Decir llega a ser invocado en la distancia. Pero si lo que está por ser llamado está muy cercano, debe, para que lo llamado permanezca protegido en su lejanía, estar en tanto que nombrado “oscuro” de su nombre. El nombre oculta. “El nombrar como invocar que desoculta es al mismo tiempo un ocultar”.⁸³

b) La vecindad de poetizar y pensar. El lenguaje concebido como “cercanía” se expresa también en la vecindad de pensar y poetizar. En el numeral 3 del presente artículo —“cercanía” de lo que interpela— se ha descrito ya la forma como se desarrolla esta vecindad. También se ha señalado el origen de uno y otro en el Decir, pues lo dos son los modos propios en que éste se despliega en su “dejar aparecer”. En aquel numeral el énfasis recayó sobre el concepto de vecindad. Ahora recae, sin embargo, sobre la identificación de la “palabra” con la “cercanía”. En “Das Wesen der Sprache” Heidegger sostiene: “Ahora bien, a la cercanía que conduce poetizar y pensar y a su mutua vecindad la llamamos el Decir”.⁸⁴

Poetizar y pensar son modos del Decir. No están, sin embargo, separados uno del otro como si se tratara de dos procesos independientes que se despliegan por caminos diferentes. Están, por el contrario, íntimamente vinculados. Pero este vínculo no depende en absoluto de un tercero que sirve de nexo entre ellos, al modo de un agente externo que conecta dos objetos diferentes y de esta manera los vincula. Están intrínsecamente unidos en la vecindad de sus respectivos despliegues, porque han sido llevados allí en el despliegue mismo del lenguaje. La “palabra” no solamente los acerca uno al otro, sino que constituye su vecindad y su “cercanía”.

Esta es la razón por la cual pensar y poetizar son en esencia formas diversas de llevar a cabo lo mismo: traer los entes a la presencia. Pensar y poetizar no son formas derivadas del despliegue del lenguaje, sino formas co-originarias del despliegue de éste. En esto consiste su “cercanía” y, simultáneamente, el acontecer del lenguaje como “cercanía”, pues con él acontecen como aquello que trae a presencia lo que permanecía ausente.⁸⁵ Walter Biemel concibe también esta relación de “cercanía” en su doble dirección. En primer lugar al afirmar que la vecindad de pensar y poetizar constituye la mejor preparación

para llevar a cabo la experiencia del lenguaje y que sin ella no es posible hacer la experiencia de la esencia de éste [*Sprachwesen*]. Posteriormente al aseverar que tal vecindad sólo es aprehensible desde el lenguaje mismo.⁸⁶ Lo fundamental de todo esto es que la “palabra” deja de ser representada como un simple instrumento y es concebida como “cercanía”, que al donar su “esencia” convierte al pensar y al poetizar en las formas privilegiadas de hacer comparecer los entes en el mundo.

c) El “en-frente-mutuo” de las cuatro regiones del mundo. En “Das Wesen der Sprache” puede apreciarse la identificación de lenguaje y “cercanía” a través de cuatro pasos. En un primer momento se determina la relación del acontecer esencial del lenguaje —del Decir considerado como “mostrar” y “dejar-aparecer”— con el mundo. Posteriormente, en estrecha y evidente relación con esta determinación, se concibe la “cercanía” como “puesta-en-camino” [*Be-wägung*] del en-frente-mutuo [*Gegen-einander-über*] de las regiones del mundo. En tercer lugar se afirma que están dadas las condiciones para ver cómo el Decir oscila de retorno [*zurückschwingt*] a la esencia de la “cercanía”. Finalmente se asegura que la “esencia” del lenguaje pertenece a la “puesta-en-camino” del en-frente-mutuo de las cuatro regiones del mundo,⁸⁷ es decir que pertenece a la “cercanía”.

Lo enunciado en los últimos tres pasos parece ir en contra de la aseveración previa de que el lenguaje y la “cercanía” son lo mismo [*das Selbe*]. ¿Cómo mantener en pie esta tesis, si hasta el momento sólo se ha afirmado que la “cercanía” es la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de las regiones del mundo y que el lenguaje pertenece a esta puesta-en-camino?, ¿que la “cercanía” contiene dentro de sí al lenguaje y, tal vez, es su condición de posibilidad? Esta contradicción se fortalece si atendemos al hecho de que el Decir oscila de regreso a la esencia de la “cercanía”, sin que ésta se ponga en movimiento hacia él. Todo esto es, sin embargo, sólo una aparente contradicción.

Oscilar [*schwingen*] pertenece al mismo ámbito de significación que pendular [*pendeln*]. Estos verbos describen el movimiento de un lado a otro desde una posición de equilibrio determinada por un eje o un punto fijo. Lo que pendula se aleja y retorna al punto contrario, pasando siempre por el eje que permite el movimiento y la relación de los dos extremos. Lo que oscila va y viene constantemente entre dos puntos. En alemán se dice, por ejemplo, “*er wohnt nicht in München, er pendelt*” [él no vive en Munich, va y vuelve cada día]

y también “*sie pendelt täglich zwischen Köln und Bonn*” [ella viaja diariamente de Colonia a Bonn y de Bonn a Colonia].

Si aceptamos esta definición del oscilar se hace más fácil entender que el lenguaje es “cercanía”. A través del movimiento de oscilación lenguaje y “cercanía” van y vienen desde su esencia a la esencia del otro y desde ésta a la propia esencia. Son lo mismo en el sentido ya señalado en “Aletheia”. La afirmación “el Decir oscila de regreso a la esencia de la ‘cercanía’” no hace más que confirmar lo propio de todo pendular. Heidegger se concentra aquí en el movimiento de regreso del lenguaje desde su acontecer esencial a la esencia de la “cercanía” y no, como es posible hacerlo, en el movimiento de retorno de la “cercanía” hacia el Decir. Por el hecho de ser lo mismo e intercambiar su esencia —por oscilar cada uno hacia el otro y a la vez hacia sí mismo— lenguaje y “cercanía” se pertenecen mutuamente. Sin embargo, abordado este movimiento desde el retorno del Decir a la “cercanía”, tal como considero que lo hace Heidegger, es posible percibir solamente la pertenencia del lenguaje a ésta y no lo contrario.⁸⁸

Todo esto se aclara aún más en el momento en que Heidegger concibe al lenguaje como el Decir de la cuaternidad del mundo y como aquello en que puede residir el poner-en-camino que sostiene las regiones del mundo en íntima “cercanía”: “El Decir, como lo en-caminante de la cuaternidad del mundo, congrega todo en la cercanía del en-frente-mutuo [...]”.⁸⁹ En este sentido es el lenguaje “la relación de toda relación” [*das Verhältnis aller Verhältnisse*]; lo que retiene, sostiene y tiende el en-frente-mutuo de las cuatro regiones del mundo. Reinterpretando el sentido de la “palabra” hallado por Heidegger al final de la V estrofa de la Elegía “Pan y vino” de Hölderlin, Walter Biemel sostiene: “El lenguaje es entendido aquí como lo que porta el juego conjunto de las cuatro regiones del mundo. En este juego conjunto acontece cercanía. Cercanía y Decir concebido como dejar-aparecer son lo esencial del lenguaje —son lo mismo”.⁹⁰ Esta muy acertada lectura de Biemel ratifica la tesis central de este artículo, que consiste precisamente en sostener que el acontecer esencial del lenguaje y la “cercanía” en su sentido más originario —libre de las limitaciones impuestas por las concepciones centradas en la corta distancia espacio-temporal y en la “cercanía” de lo que llama la atención—, comparten su esencia y de esta manera se identifican.

Notas

1. Este concepto es el telón de fondo de la analítica del *Dasein* y de la caracterización de la espacialidad de éste. *Cfr.* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, pp. 21 ss. y 135 ss. También Emil Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1987, pp. 100-124. Los textos de la obra completa de Heidegger, publicados por la editorial Klostermann, serán referenciados de la siguiente manera: título, tomo (GA = *Gesamtausgabe*) y página.

2. *Cfr.* especialmente Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-364; “Das Ge-Stell”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, pp. 24-45; “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 165-187; “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1997, pp. 9-33 y 157-216.

3. *Cfr.* Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 60-97; “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.* Véase también “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, pp. 104, 146.

4. El mismo Kettering (*cfr. op. cit.*, p. 21.) afirma: “Teniendo en cuenta el puesto central que ocupa y la multidimensionalidad del concepto de cercanía es curioso observar la poca atención que ha encontrado hasta el momento esta idea fundamental en la investigación heideggeriana”.

5. *Cfr. Ibid.*, p. 21. También Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*

6. De acuerdo con Kettering (*op. cit.*, p. 18) las preguntas por el sentido, la verdad y el lugar del ser están presentes en la pregunta por la “cercanía” [*NÄHE*], pues ésta es realmente la esencia de toda relación (*Ibid.*, 21). Por esta razón, afirma, toda reflexión en torno a la filosofía heideggeriana se remite necesariamente a este concepto. Estimo que esto puede ser cierto solamente si no se pasa por alto que tanto el lenguaje como el ser, en un primer momento, y el *Ereignis*, posteriormente, son considerados por el propio Heidegger como “relación de toda relación” y, en tal sentido, en los términos de Kettering, como “cercanía”. *Cfr.* Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 332; “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 215 y 267, respectivamente.

7. Kettering diferencia entre “cercanía” en mayúscula [*NÄHE*] —acontecer doble y simultáneo de cercanía y lejanía— y cercanía en minúscula [*Nähe*] —un modo particular de tal acontecer—. No sigo esta diferenciación tipográfica, pues considero que el contexto permite diferenciar fácilmente el doble uso del término.

8. *Cfr.* Emil Kettering, *op. cit.*, p. 18.

9. *Cfr. Ibid.*, pp. 267-269, 279-292.

10. *Cfr.* por ejemplo Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 90.

11. *Cfr.* Emil Kettering, *op. cit.*, pp. 269-278.

12. Partiendo de la concepción de que el sentido de una oración reside solamente en la posibilidad de su verificación y de su accesibilidad a la ciencia empírica, Carnap considera los enunciados metafísicos, y junto a ellos el término “Ser”, como carentes de sentido. La metafísica comete dos grandes errores en su caracterización del “ser”: confunde el doble significado del “es” como cópula y designación existencial, y pasa por alto que este último no es un predicado real. *Cfr.* al respecto Rudolf Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, en *Erkenntnis* (Dordrecht), n° 2 (1931), pp. 219-241. Obsérvese también Rudolf Carnap, “Empiricism, Semantic and Ontology”, en *Revue Internationale de philosophie* (Bruxelles), volumen XI (1950), pp. 20-40.

13. De acuerdo con Tugendhat, Heidegger parte de un sentido unitario de “ser”, que ingenuamente pasa por alto los diferentes significados de éste como cópula, verdad e identidad, en pro de su sentido existencial. La concepción heideggeriana del “ser”, que va más allá de la pregunta por un término singular, es catalogada por este filósofo analítico como lo más oscuro que ha sido dicho en la filosofía. *Cfr.* Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976; Ernst Tugendhat, “Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage”, en *Philosophische Rundschau* (Tübingen), n° 24 (1977), pp. 161-176.

14. Muy acertadamente Kettering afirma: “De acuerdo con Heidegger el gran error de los filósofos del análisis del lenguaje y de los lingüistas reside en el hecho de que ellos, junto con la mayor parte de la tradición filosófica, abordan el problema del ser de manera unilateral y estrecha a partir del enunciado y de esta manera conciben el ser dependiente del *εἶναι*”. *Op. cit.*, p. 278.

15. Salvar significa para Heidegger dejar que algo acontezca en su propia esencia. Esta es la función del lenguaje y del ser en su mutua pertenencia. El dejar acontecer mutuo de ser y lenguaje es lo que denomino mutua salvación. *Cfr.* Martin Heidegger, “Wozu Dichter”, en *Holzwege*, GA 5, p. 308; “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 152; “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 29; *Gelassenheit*, Tübingen, Neske, 1959, p. 27; “Sprache und Heimat”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 157.

16. Martin Heidegger, “Einblick in das was ist”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 3; y “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 167.

17. Martin Heidegger, “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 167; y *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 3.

18. *Idem.*

19. El “ser” es, ontológicamente hablando, lo más próximo al hombre. Es también lo más lejano a éste, al caer en el olvido tras la preeminencia de lo ente. *Cfr.* “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 331 ff.

20. Contrariamente al sentido común, que antepone el bienestar y la seguridad a la tierra natal, el pensar poético esencial surge de la nostalgia por ésta. En este punto se

encuentra la poesía de Hölderlin con la de Johann Peter Hebel. El sentido de esta relación no será tratado aquí. Confróntese, sin embargo, Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, GA 52, pp. 172-182, principalmente pp. 175-176; 'Andenken', en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 79-151, principalmente pp. 139, 144-151; "Die Sprache Johann Peter Hebels" y "Hebel –Der Hausfreund", en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, pp. 123-125 y 133-150.

21. En contraposición al carácter constitutivo del *Dasein* como ser para la muerte, el hombre inmerso en la cotidianidad se protege de la finitud a través de una metafísica del cuerpo, que cuenta con el apoyo de un dispositivo técnico, social y económico, que pretende prolongar la vida y la belleza de la juventud y que, subrepticamente, desprecia todo aquello que signifique vejez y ocaso.

22. Cfr. Martin Heidegger, "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 209.

23. *Idem.*

24. Cfr. Martin Heidegger, "Das Ge-Stell", en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, pp. 24-45, principalmente p. 45. Partes de esta conferencia sirven de base a "Die Frage nach der Technik" (GA 7, pp. 5-36), que ampliada y estructurada de manera totalmente diferente fue sostenida en 1953 en la serie de conferencias *Die Künste im technischen Zeitalter*.

25. Heidegger considera que la ciencia permanece aún en la concepción objetiva del tiempo y del espacio, a los que toma como parámetros para la medición de las distancias que separan a los entes. Pone como ejemplos la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear. Otra concepción del tiempo y del espacio acabaría completamente con la estructura de la ciencia natural contemporánea. Bajo esta óptica es posible confundir la "cercanía" con la mínima distancia espacio-temporal —la millonésima parte de un segundo y de un milímetro— (Cfr. "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 209-210). La mejor expresión de esta perspectiva es la nanociencia, en cierto modo iniciada por Richard Feynmann en 1959. Paradójicamente esta ciencia estudia materiales de una dimensión igual a la millonésima parte de un milímetro.

26. Martin Heidegger, "Das Ge-Stell", en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 45.

27. Cfr. *Ibid.*, pp. 32 ss., y "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 20 ss.

28. Cfr. *Ibid.*, p. 27 ss. También "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 15 ss.

29. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 17-18.

30. En "Das Wesen der Sprache" (*Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 159) una experiencia es algo que nos alcanza, nos acaece y nos transforma. La aparente pasividad es

disuelta más adelante al concebirse el “experienciar” como alcanzar algo en el ir de camino (*Ibid.*, p. 169) e incluso simplemente como caminar en un camino (*Ibid.*, p. 170).

31. En el ámbito de los entes es el hombre quien interpela por excelencia. Este carácter esencial está determinado por su configuración estructural como ser en el mundo y como lugar del ser [*Da-Sein*]. Solamente bajo la mirada exclusivamente calculadora se pasa por alto tal carácter y se convierte al hombre en algo que nos interesa y, de tal manera, en algo que puede ser tratado como medio e instrumento. Emmanuel Lévinas (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg [u.a.], Alber Verlag, 2002) nos ofrece el más claro ejemplo del significado del hombre como interpelación en su caracterización del rostro del otro en el sentido de exigencia ética.

32. Lo que llama la atención puede ser entendido también como algo que nos concierne, en el sentido de un asunto que nos interesa, que tiene que ver con nosotros [*betreffen*]. Heidegger utiliza este término también en otro sentido [*angehen*], que hace referencia a un ámbito más originario que el de la simple relación del hombre con los objetos circundantes. Este ámbito remite fundamentalmente a la relación del hombre con el ser y el lenguaje. Respecto a este segundo sentido del concernir *cfr.* por ejemplo “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op.cit.*, pp. 22 y 201, respectivamente; “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 82.

33. *Cfr.* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 143.

34. *Cfr.* Emil Ketterig, *op. cit.*, pp. 108-113.

35. De esta manera Heidegger se distancia de la concepción trascendental kantiana del espacio como intuición pura a priori y de la determinación cartesiana del mundo como *res extensa* presente en el espacio. Al respecto *cfr.* *Sein und Zeit*, GA 2, pp. 119-135, 149.

36. *Cfr. Ibid.*, pp. 140-147.

37. *Ibid.*, p. 141.

38. *Cfr.* Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, 210. Adicionalmente Emil Kettering, *op. cit.*, pp. 336-338.

39. *Cfr.* Emil Kettering, *op. cit.*, p. 337.

40. *Idem.*

41. En la base de esta afirmación está la concepción del habitar como un estar en casa, que es el “lugar” en el cual se puede ser lo que se es. En este sentido “casa” es sinónimo de salvación en la acepción heideggeriana. *Cfr.* nota 15.

42. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 210.

43. El tratamiento indiferenciado de los diversos significados de la “cercanía” presentes en la reflexión heideggeriana se refleja en la literatura secundaria en torno al tema. *Cfr.* por ejemplo Emil Kettering, *op. cit.*, quien no establece diferencias explícitas entre los diversos niveles de “cercanía” que constituyen la base de mi aproximación a dicho concepto.

44. Cfr. Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 211.

45. El concepto de *Geviert* no será tratado en este artículo, pues excede la temática específica de éste.

46. Cfr. p. e. Martin Heidegger, “Die Sprache”, “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 11-12, 160-161 y 250, respectivamente.

47. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 208.

48. Cfr. “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 267.

49. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 211.

50. Cfr. “Das Ding”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 12 ss; *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 175 ss.

51. Cfr. “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 151 ss.

52. Heidegger resalta constantemente el significado del campo y de la región como tierra natal. Cfr. al respecto, por ejemplo, *Gelassenheit*, *op. cit.*; “Sprache und Heimat”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, pp. 155-180.

53. En torno al concepto de salto cfr. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, p. 79 ss., especialmente 140. También Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 76 ss.

54. Cfr. Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 70.

55. Respecto a la relación ser-hombre véase Martin Heidegger, “Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik”, en “*Identität und Differenz*”, *op. cit.*, pp. 98-157. En torno a la explicación metafísica del vínculo del hombre con el lenguaje confróntese *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, especialmente “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”. También Martin Heidegger, “Das Wort. Die Bedeutung der Wörter”, en Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (T. 3), Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, pp. 13-16.

56. Emil Kettering, *op. cit.*, pp. 70-71. Cfr. Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 74 ss.

57. Lo “mismo” [*Das Selbe*] está caracterizado como: a) lo no “idéntico” [*Das Gleiche*] (Cfr. Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 363); b) aquello que se funda en la “diferencia”; c) lo sostenido por un “entre”, que diferencia y, sin embargo, une (Cfr. Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 242). “Lo mismo” es lo diferente en mutua inclinación. Así lo afirma Heidegger en su escrito de 1954 “Aletheia” (Cfr. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 278-279) —sostenido con anterioridad en el curso del semestre de verano de 1943 “Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit” (Cfr. *Heraklit*, GA 55, pp. 1-181)—: “De este modo, pues, ὄυτόεὸν y ἐνῆδὸὰὸὲαίε no están separados uno del otro, sino que se inclinan el uno hacia el otro. Son lo mismo. Sólo en esta inclinación uno regala al otro su propia esencia”.

58. Carencia de tierra natal [*Heimatlosigkeit*] es sinónimo de distanciamiento del ser [*Seinsferne*], de olvido del mismo [*Seinsvergessenheit*]. Esto es producido por la identificación del ser con el ente. La carencia de tierra natal se expresa en la época contemporánea de la mano con la carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*] propiciada por el predominio de la técnica sobre el mundo de la vida. Cfr. Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, 338, 339; *Gelassenheit*, *op. cit.*, p. 17 ss. También Emil, Kettering, *op. cit.*, pp. 17, 58-65.

59. Esto es evidente en el círculo de la analítica del *Dasein* y en la pregunta por el sentido del ser. Cfr. del periodo anterior a la *Kehre*: Martin Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, 121 ss; *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 148 ss., 214.

60. Cfr. “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, pp. 336-337. Cfr. también *Ibid.*, p. 342.

61. Cfr. *op. cit.*, p. 29. Tal afirmación caracteriza la experiencia de la “cercanía” como un “Ethos” —residencia, lugar del habitar— (Martin, Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 354). En este lugar el hombre es el vecino del ser y éste lo más cercano a aquél. Tras la *Kehre* es el lenguaje el lugar en el que uno y otro hallan su hogar. La vecindad del ser y del hombre acontece indiscutiblemente en el lenguaje.

62. Cfr. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 188.

63. Cfr. “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 74-76. Ute Guzzoni (“Anspruch und ‘Entsprechung’ und die Frage der Intersubjektivität”, en Ute Guzzoni (Editora), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1980, pp. 117-135) considera que en esta mutua pertenencia no hay una verdadera reciprocidad y equivalencia del ser y del hombre —como, según ella, si sucede en el ámbito humano—, pues la interpelación parte del ser mientras al hombre le pertenece el corresponder. Estimo que esto sería totalmente cierto si el corresponder humano fuera una respuesta pasiva y posterior a una interpelación que proviene de algo externo e independiente a su propia esencia. No es así evidentemente. El corresponder no espera pasivamente al llamado del ser para responder a éste. Son simultáneos y se presuponen conjuntamente, ya que cada uno de ellos es la posibilidad del otro; se anteceden mutuamente en la mutua necesidad. La interpelación, que proviene de un ámbito ontológico-“lingüístico” al que ya pertenecemos, depende también del corresponder para poder acontecer como tal. En este sentido son recíprocas y equivalentes en su mutua necesidad. En “Der Satz der Identität” podemos ver esto con toda claridad: “El ser no se presenta al hombre de modo ocasional ni excepcional. Acontece y perdura solamente al llegar al hombre con su interpelación. Pues solamente el hombre abierto al ser deja que éste llegue a la presencia. Este llegar-a-presencia [*An-wesen*] necesita lo abierto de un claro [*Lichtung*]. De esta manera, a través de tal necesitar, permanece como propio del hombre”. *Op. cit.*, p. 76.

64. *Cfr.* Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1969, p. 28.

65. Richard Wisser (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1970, pp. 69-70. *Cfr.* también del mismo autor “Das Fernseh-Interview”, en Günther Neske, (editor), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 267, donde Heidegger responde en la misma dirección a la crítica de Dolf Sternberger que lo acusa de renunciar al hombre concreto, a la persona y a la historia.

66. *Cfr.* Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 72.

67. *Cfr.* Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 30 ss y 267.

68. *Cfr.* por ejemplo, Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 204 ss., 244 ss.

69. Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 261-262. *Cfr. Ibid.*, p. 250 ss.

70. Hay un malentendido que ha hecho carrera en algunas lecturas que acusan a Heidegger de hipostasiar e idealizar el lenguaje. Entre ellas están Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 118-136, principalmente; y Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache”, en *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 69-93. Lo común de estas aproximaciones a la perspectiva heideggeriana del lenguaje es la poca atención que prestan a la mutua dependencia del lenguaje y el hablar humano (*Cfr.* “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 159-160; 256; 265-266, respectivamente). Esta mutua pertenencia remite directamente a los usos comunicativos del lenguaje en contextos específicos (*Cfr. Ibid.*, pp. 205, 264; “Hebel –Der Hausfreund”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 148; “Sprache und Heimat”, *Ibid.*, pp. 155-180).

71. “Nombrar”, “mostrar” y “dejar aparecer” son la expresión originaria del acontecer del lenguaje como apertura de mundo. En este sentido el lenguaje habla dejando aparecer a los entes en lo que ellos son. Heidegger menciona la co-originariedad “Decir”, “nombrar”, “mostrar” y “dejar aparecer” múltiples veces. *Cfr.* Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, p. 145; “Das Wesen der Sprache”, p. 200, 214; y “Der Weg zur Sprache”, 245, 252, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.* También Jochen Hennigfeld, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundpositionen und -probleme*, Berlin, Gruyter, 1982, p. 245; Nobuyuki Kobayashi, *Heidegger und die Kunst im Zusammenhang mit dem Ästhetikverständnis in der japanischen Kultur*, Köln, Chôra, 2003, p. 224.

72. Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, p. 262. *Cfr.* también: *Ibid.*, pp. 254-256 ss.

73. En este mismo sentido Zhouxing afirma: “En el fondo el ‘Decir’ y el hablar humano pertenecen mutuamente uno al otro, porque el ‘en-caminar’[*Be-wägung*] del *Ereignis* en-camina el ‘Decir’ hacia el hablar humano” (“Sage und Weg. Heideggers Sprachdenken in seinem Spätwerk”, en Heinrich Hüni y Peter Trawny, *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker und Humblot, 2002, p. 507).

74. *Cfr.* Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 199-200.

75. “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 21.

76. *Ibid.*, pp. 22, 24.

77. En *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 79-151.

78. “Lejanía” y “cercanía” señalan el olvido y el retorno al ser. Por esta razón la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser [*Seinsvergessenheit*], de su alejamiento [*Seinsferne*] y, con ello, de la instrumentalización del acontecer originario del lenguaje. *Cfr.* Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt Verlag, 1973, p. 132.

79. Martin Heidegger, “Andenken”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 147.

80. En *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 182-192.

81. *Cfr.* “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, pp. 21 y 163-64, respectivamente.

82. En *Holzwege*, GA 5, pp. 1-74 y *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*, GA 4, pp. 33-48.

83. *Cfr.* Martin Heidegger, “Das Gedicht”, en *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*, GA 4, p. 188.

84. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 199-200.

85. *Cfr.* en relación con esta forma de desplegarse el poetizar Martin Heidegger, “Die Sprache Johann Peter Hebel”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 123: “La verdadera y sublime poesía lleva siempre a cabo solamente una cosa: trae lo inapreciable a la presencia [*Scheinen*]”.

86. *Cfr. op. cit.*, pp. 133-134.

87. *Cfr.* “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 214.

88. En “Der Satz der Identität”, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 88, encontramos un uso semejante del oscilar, aplicado en este contexto a la mutua apropiación de ser y hombre. Heidegger sostiene allí que el *Er-eignis* es el ámbito en sí oscilante a través del cual hombre y ser se alcanzan uno al otro en su esencia. El oscilar permite la mutua apropiación de la esencia de cada uno de ellos, permite la mismidad [*Selbigkeit*].

89. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 215.

90. *Op. cit.*, p. 138.

DESESPERAR DE LO SOCIAL: EL “ANTIMODERNISMO” DE KIERKEGAARD

Carlos A. Bustamante
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

De Sören Kierkegaard (1813-1855) suele decirse —en los manuales de historia de la filosofía— que es el gran predecesor de los existencialismos del siglo XX, del “pensamiento trágico” de alguien como Unamuno o de algunos de los desarrollos más relevantes de la obra de Heidegger. Sin pretender —ni mucho menos— prescindir de estas interpretaciones, en el presente artículo se intentará releer algunos pasajes de la extraña obra del famoso “danés solitario” a la luz de una clave distinta: la que brindan varias de las discusiones recientes en torno a la modernidad y sus contradicciones. Kierkegaard puede aparecer así como un testigo de primera mano de algunas de las paradojas que acompañan a esa situación social y cultural que suele caracterizarse bajo la etiqueta de lo “moderno”. Un testigo que, además, manifiesta su peculiar posicionamiento crítico ante el fenómeno a cuya implantación en una de las “periferias” de la Europa central asiste: la Dinamarca de las primeras décadas del siglo XIX.

Tendrá que prescindirse, por razones de espacio, de algunos de los cuestionamientos que se han dirigido al pensamiento de Kierkegaard desde varios frentes; de manera especial, lo cual no deja de ser una lástima, habrá que dejar para otra ocasión una revisión de la línea que identifica a este “caballero de la fe” con un concepto de subjetividad excesivamente masculinizado, es decir, el grupo de críticas que provienen de las teorías feministas.¹ Por el contrario, las críticas que atacan la apuesta excesivamente “individualista” de Kierkegaard frente a los problemas sociales y económicos de la modernidad europea —como es el caso de la de Herbert Marcuse—² podrá reconocerse como telón de fondo de lo que sigue, aunque desde una perspectiva bastante diferente. Por último, debe anunciarse que una re-

construcción teórica acerca de las maneras en que el pensamiento que aquí nos ocupa resulta claramente “eurocéntrico” —como cabe esperar— quedará pendiente.³ El escrito intentará mostrar que, si es que puede hablarse de una actitud “antimodernista” en la obra del autor danés, el adjetivo tendrá que adquirir un matiz peculiar: no nos encontraríamos tanto ante una especie de “huida” hacia las fuerzas presubjetivas del Yo (que es lo que ocurre, según Alain Touraine, con el “antimodernismo” de alguien como Nietzsche o incluso con el de alguien como Foucault)⁴ como ante un fenómeno de “pérdida de esperanza”, de *desesperación* ante las posibilidades emancipatorias que podrían suponerse en la dimensión de lo social. Esta desesperación kierkegaardiana sin duda adquirirá la forma de un individualismo, pero uno que —por así decirlo— reproducirá en el ámbito del Yo las tensiones “modernas” que una obra algo más optimista, como la de Kant, colocaría en el terreno de las relaciones entre personas y entre comunidades humanas. Evidentemente, para lograr este cometido debe intentarse una lectura “postmetafísica” de algunos segmentos de la obra que nos ocupa, concebida por su autor ante todo como una “defensa de la fe”.

Ha de procederse por pasos. En primer lugar, es necesaria una reconstrucción de lo que podría llamarse la “tensión de la modernidad” que, a la luz de la obra de Max Weber y varios otros autores, opone las aspiraciones de los individuos a las necesidades de un sistema social que se ha vuelto autónomo respecto a ellas; en segundo término, se requiere la revisión de algunos pasajes (breves, pero significativos) que ponen en evidencia la desconfianza de Kierkegaard frente a la dimensión de lo social en cuanto al poder que ésta tendría para satisfacer las más hondas aspiraciones de un Yo humano; en tercer lugar, se rastreará la crítica que el “danés solitario” realiza del optimismo kantiano a través de una conceptualización de lo “infinito” y lo “finito” que traslada estos términos del ámbito de la “generalidad abstracta” —en el cual los coloca el sabio de Königsberg— al de una “antropología” que considera la identidad individual como cierto tipo de devenir permanente; por último, se buscará mostrar cómo todos los elementos anteriores pueden conjugarse en una suerte de “antimodernismo” que guardaría algún interés para las discusiones contemporáneas.

La tensión de la modernidad: los proyectos individuales contra las exigencias del sistema

Ulrich Beck ha escrito, en un diagnóstico breve pero contundente de nuestros tiempos, que “el modo en que uno vive se vuelve la solución biográfica a contradicciones sistémicas”.⁵ Kierkegaard coincidiría con esta perspectiva, aunque seguramente añadiría que no queda más remedio: no será de acuerdo con las exigencias de un sistema contradictorio que un individuo alcanzará la salvación personal. La “solución biográfica” por la que apostaría un “caballero de la fe” implica, entre otras cosas, abdicar de las posibilidades de una emancipación de las contradicciones sociales a partir de la sociabilidad misma. Esta tesis, como puede verse, avanza en sentido contrario al de un rescate de las “intenciones” de la modernidad como remedio a las “contradicciones” de los sistemas sociales concretos emanados de ella; en estos términos, Kierkegaard parece uno más de los “conservadores” de varios tipos con los que se enfrenta Jürgen Habermas.⁶ Pero habrá que dilucidar con cuidado el carácter de este tipo de “conservadurismo”.

Beck y Habermas, así como el ya mencionado Alain Touraine y algunos otros autores —de manera especial Zygmunt Bauman—⁷ comparten un marco de referencia que puede caracterizarse superficialmente de la siguiente manera: la aceptación de una crisis en la modernidad en cuanto fenómeno social y cultural, el diagnóstico de dicha crisis en términos que se aproximan (en mayor o menor medida) a los de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y, muy especialmente, una concepción de la dimensión de lo social que permite encontrar en ella una renovación crítica de la modernidad en los términos propios de la misma; en este último aspecto se distancian de pensadores más desencantados que buscarían solución a las contradicciones del presente por vías “conservadoras” o “postmodernistas”. Puede comenzarse entonces por el esbozo que de la “crisis de la modernidad” nos ofrecen las versiones teóricas aludidas.

Una de las raíces de esta perspectiva se encuentra en la metáfora de la “jaula de hierro” con la que Weber concluye *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “El espíritu se esfumó, la jaula permanece vacía, sin que pueda saberse si para siempre”.⁸ El “espíritu” que se ha esfumado de la jaula del sistema social moderno es el de los proyectos de vida individuales, guiados por “éticas de la

intención” que tal vez estén en el origen del capitalismo como forma de producción económica y social, pero que resultan insuficientes para la realidad sistémica que ellas mismas engendran.⁹ ¿Qué quiere decir esto? Entre otras cosas, que un determinado sistema social puede constituirse a partir de las actitudes de los individuos que lo conforman, pero que en un momento dado llegaría a “autonomizarse” respecto a dichas actitudes, y adquirir —en los términos de Weber, pero también en los de Habermas o de Touraine— una racionalidad propia capaz de funcionar, por así decirlo, al margen de las intenciones, necesidades y proyectos en general de sus integrantes.¹⁰ En pocas palabras, una definición de la modernidad podría tener que ver con la tensión entre las expectativas vitales de los individuos y un sistema autonomizado que parece correr por su propio cauce, al margen de aquéllas. Una lectura de otra célebre expresión weberiana —el “desencantamiento del mundo”— podría arrojar este resultado: las imágenes míticas y religiosas del mundo resultan insuficientes para darle cohesión a una realidad social guiada por un tipo de pensamiento (“moderno”, de hecho) que no puede evitar someter a una crítica “secularizada” aquellos modelos; los componentes éticos y axiológicos que solían guiar tanto la vida personal como la colectiva en épocas anteriores (por ejemplo, en la edad media) ahora sólo podrían encontrar acomodo en los proyectos biográficos, mientras que la sociedad tendrá que construir sus propios parámetros “desencantados” en los dominios del conocimiento y de la moral.¹¹ La teoría social del siglo XX puede entenderse en buena medida como deudora de esta tensión, si es que una visión algo simplificada —como la que opone teorías “sistémicas” contra teorías de la “acción subjetiva”— resulta útil.¹²

Por lo demás, tendría que añadirse que el “desencantamiento” no provoca, como única consecuencia posible, que los proyectos de vida de los individuos tengan que guiarse por sistemas morales y valorativos todavía “encantados” o de signo religioso. El drama de la secularización de la vida social puede reproducirse, por así decirlo, en “pequeña escala” y en el interior de un ser humano: éste optaría entre conservar como referente para su propia existencia algún código propiamente teológico o bien “secularizarse” a sí mismo y procurar orientar sus actos conforme a lo que él o ella considera propiamente “racional”. Ello no es el problema que interesa aquí: en todo caso, lo que importa es que esta capacidad de elección —decidir entre una ética de fundamento religioso

o una ética “laica”— puede explicarse en parte porque al sistema social la decisión no le afecta. La modernidad del “mundo desencantado” implica, entre otras cosas, que los credos religiosos pierdan buena parte de su poder coactivo al no constituir ya un elemento unificador que relacione directamente una existencia individual con los fines generales de la sociedad. La racionalidad propia del sistema tolera, por así decirlo, tanto a los creyentes como a los agnósticos.

Ahora bien: el reto de la tensión entre la dimensión individual (o de los proyectos de vida) y la del sistema social (y, para este nivel del análisis, también cultural) podría enfrentarse de diferentes maneras. El problema general puede caracterizarse como la imposibilidad de que un individuo reconozca, en los fines generales del sistema social, algo que pueda otorgar sentido a su propia existencia: definitivamente se trata de dos planos diversos, y la realización personal en uno puede convertirse en el fracaso del otro. Un buen profesionalista moderno podría aceptar la renuncia a sus convicciones personales (religiosas o “secularizadas”) con tal de ascender por la escala del éxito social; en el otro extremo, quien se aferre a sus valores más íntimos es un buen candidato para convertirse en el “anómico” de Durkheim, alguien que difícilmente encontrará la manera de escapar a los mecanismos coactivos que lo social ejercerá sobre él.¹³ Frente a este panorama, pueden reconocerse ya algunas de las perspectivas más célebres: un pesimismo respecto a la Ilustración y sus consecuencias “modernistas”, como el de la primera Escuela de Frankfurt,¹⁴ o bien una apuesta por la reconstitución del “mundo de la vida” (donde habitarían los proyectos biográficos) por medio de la racionalidad comunicativa, como en el caso de Habermas. Este par de ejemplos resultan bastante ilustrativos: puede renunciarse a cualquier apuesta teórica a causa de la que parece ser una dinámica inevitable de los sistemas sociales, o bien pueden explorarse dinámicas de sociabilidad que no conduzcan necesariamente a un ahondamiento en la separación entre las exigencias del sistema y los proyectos de vida de cada cual.

De manera que enfoques como los de Beck, Habermas, Touraine o Bauman —entre otros— pueden entenderse al menos parcialmente como “apuestas por lo social” que partirían del siguiente punto: la relación “moderna” entre sistema e individuos no necesariamente debe expresarse en términos de una radical separación; es posible encontrar vías para que la dinámica de lo social,

sin perder la racionalidad propia que necesita, no se vuelva totalmente autónoma frente a las necesidades, valores y proyectos en general de los individuos que constituyen el cuerpo colectivo. Es a esta luz que, por ejemplo, Habermas opone la racionalidad comunicativa a la temible pero inevitable "racionalidad instrumental" diagnosticada en la época posterior a la Ilustración por sus maestros Horkheimer y Adorno;¹⁵ es también desde esta perspectiva general —weberiana y crítica de Weber al mismo tiempo— que Alain Touraine apuesta por ese "movimiento societal" que es el Sujeto, punto de enlace entre un Yo individual y una sociedad racionalizada.¹⁶ En ambos casos, la dimensión de lo social se tiende como un dominio ambiguo, una suerte de campo de fuerzas en tensión que no se resuelve de manera determinista "a favor del sistema" o "a favor de lo individual": la acción humana, como fruto de la racionalidad comunicativa o bien como esfuerzo de un Sujeto, puede dar lugar a formas de sociabilidad no sistémicas, es decir, no atrapadas en el divorcio que la "jaula de hierro" parece imponer. Sociedades habitadas, individuos con capacidad de acción, mejor que sociedades cuya racionalidad permanezca ajena a la de los proyectos más íntimos de la individualidad.

Cuando alguien como Habermas apuesta por la racionalidad comunicativa, o cuando alguien como Touraine lo hace por una nueva concepción de la subjetividad, nos encontramos ante reformulaciones de la modernidad que buscan en ella misma los recursos para aliviar las contradicciones mencionadas: el espacio de tensión entre los proyectos de vida y la racionalidad sistémica se convierte bajo estas ópticas en la posibilidad de la solución, aunque sin dejar de constituir la fuente del problema. La modernidad no pierde su carácter ambiguo, mas autores como los mencionados hasta ahora intentan sacar buen partido de la ambigüedad. Pero habría otras formas no modernas —o mejor, "antimodernistas"— de entender el problema y sus posibles soluciones. De acuerdo con Habermas mismo, por ejemplo, algunas versiones del conservadurismo contemporáneo apostarían por una especie de "reencantamiento" del mundo, al afirmar que sólo por el camino de un retorno a formas de sociabilidad guiadas por creencias compartidas por la totalidad de un grupo (creencias que, casi inevitablemente, tendrían que ser de tipo religioso) sería posible vincular de nueva cuenta las aspiraciones de los individuos y las del sistema social.¹⁷ Otras vías de escape respecto a esta dicotomía se convierten en última instancia en vías de escape de la modernidad misma y, al

menos bajo la óptica habermasiana, caminarían en contra de las posibilidades de lo social en general. Tal es el caso del tipo de pensadores que el autor alemán agrupa bajo el término “jóvenes conservadores”:

Los jóvenes conservadores recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia se salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernas, justifican una antimodernidad irreconciliable. Recluyen en la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, de la autoexperiencia y la emotividad. Para la razón instrumental, yuxtaponen de un modo maniqueo un principio accesible sólo por evocación ya sea la voluntad de poder o la soberanía, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia esta línea lleva de Bataille a Derrida vía Foucault.¹⁸

Esta crítica a los “escapistas” —que no parecen confiar en algo que no sea “la voluntad de poder” o alguna otra expresión de “lo lejano y lo arcaico”— recuerda lo que Touraine afirma de la actitud de alguien como Nietzsche ante a la modernidad:

Frente a un pensamiento modernista que llegó a ser crítico se yergue, desde Nietzsche, un pensamiento antimoderno que concentra sus ataques contra la idea de sujeto. Éste es un pensamiento antropológico y filosófico opuesto a las ciencias sociales que nacieron casi naturalmente con la modernidad. Es un pensamiento que no representa nostalgia del pasado, pero que se niega a identificar al actor y sus obras. El pensamiento nietzscheano se sale del modernismo al volver a introducir al Ser ahistórico; pero éste ya no puede ser el mundo de las ideas platónicas o del logos divino; es la relación con el ello, con la conciencia del deseo. El hombre no supera su historia porque su alma sea a imagen de Dios [...] sino porque está animado por Dionisos, fuerza impersonal del deseo, sexualidad, naturaleza en el hombre. Contra el pensamiento de la Ilustración, que situaba lo universal en la razón y recurría al control de las pasiones por la voluntad puesta al servicio de la lucidez, lo universal surge con Nietzsche, y después de él con Freud, en el inconsciente y su lenguaje, en el deseo que derriba las barreras de la interioridad.¹⁹

Solucionar la tensión de la modernidad por medio de la restauración de creencias generales que resuelvan el problema de la identificación de los intereses del individuo y de la comunidad social, o saltar por encima de la tensión en busca de instancias que puedan ser propiamente “ajenas” a la sociabilidad (por

ejemplo, la afirmación del instinto o de la voluntad de poder): en ambos casos parece que es viable pensar en Kierkegaard. ¿No puede entenderse el proyecto general del “pensador religioso” de Copenhague como una exigencia de restauración de los valores cristianos en la sociedad modernizada que se gestaba en torno suyo? O bien, ¿no es este “individualista entre los individualistas” un representante de la búsqueda de algo “arcaico y lejano” que constituya y preceda a la subjetividad en lo más íntimo, la versión luterana del “pagano” Nietzsche? Resulta relativamente claro que Kierkegaard representa algún tipo de antimodernista en el sentido en que renuncia a las posibilidades emancipatorias de una sociedad moderna: para él —a diferencia de Habermas o de Touraine y a la luz de la frase de Beck de la que se ha partido— las “soluciones biográficas” poco tendría que hacer ante las “contradicciones sistémicas”, y de hecho ni siquiera podría tratarse de soluciones orientadas hacia el dominio de lo social tal y como se presenta de acuerdo con Weber y sus herederos. Una “solución biográfica”, a lo más, servirá para la vida de un individuo solitario. Pero este talante distanciará a Kierkegaard tanto de los “neoconservadores” como de los “jóvenes conservadores” esbozados por Habermas, así como del Nietzsche de Touraine.

El caballero contra la ciudad

Si Copenhague en las décadas de 1840 y 1850 puede emplearse un poco como símbolo de una ciudad en proceso de “modernización” y como un reflejo de las contradicciones que atravesaban a la sociedad danesa, dos imágenes —obsesivas para Kierkegaard— mostrarán la actitud crítica de nuestro autor frente a los nuevos vientos que corren: el ómnibus y la multitud. El transporte público inicia sus servicios en la capital del reino hacia 1840, y se convierte un poco en el equivalente —en pequeña escala— de los grandes bulevares que el barón de Haussmann trazará en París unos años más tarde, en la época del segundo Imperio.²⁰ La modernidad europea entronca durante esos años, precisamente, con la fase industrial del capitalismo; las consecuencias de este matrimonio serán de diversa índole. Para los habitantes de lo que hasta el momento era básicamente un pequeño *burgo* de comerciantes (Kierkegaard se referirá a sus paisanos como “los burgueses”), la vida moderna se convierte en

una experiencia donde dos vectores fundamentales se modifican: el tiempo se acelera, las distancias se comprimen. Marshall Berman podría hacer que los copenagueenses de la época encajaran en su definición de “modernidad”:

Hay una forma de experiencia vital —la experiencia del tiempo y del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida— que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos.²¹

El tiempo se acelera: tanto urge llegar a cualquier parte que la administración de la ciudad considera buena idea implementar el ómnibus (no todos gozan de transporte particular, y caminando siempre se pierden valiosos minutos para los negocios). El espacio se comprime: como pocas veces en su historia, Dinamarca se encuentra “demasiado cerca” de otros lugares (Londres y el auge industrial, París y el peligro revolucionario, Berlín y la academia hegelianizada). Pero al interior del reino las cosas también parecen ocupar todas un mismo sitio: la tradicional y clara división geográfica entre el burgo de los comerciantes del Báltico y las zonas campesinas del interior se ha vuelto inestable, los campesinos llegan a la ciudad en busca de otras condiciones de vida y los nobles terratenientes intentan mantener su influencia ante Christian VIII y Federico VII.²² Es casi inevitable pensar en el Hamlet de Shakespeare preguntando nuevamente si acaso algo huele a podrido en Dinamarca.

Kierkegaard respondería afirmativamente. Mientras que, al parecer, varios de sus coetáneos percibirían la promesa de “aventuras, poder, alegría, crecimiento” que corresponde a la primera mitad de la experiencia descrita por Berman, el “danés solitario” se muestra como un claro representante de la segunda (la contemplación de la vida moderna como “amenaza”). Es sabido que una buena parte de los irónicos ataques que Kierkegaard y sus famosos seudónimos esbozan en sus escritos van dirigidos al pensamiento de Hegel y, sobre todo, a sus representantes daneses. La imagen del ómnibus, en un primer nivel de lectura, debe comprenderse bajo esta luz. Es el caso del final del prólogo de *Temor y temblor*, donde Johannes de Silentio afirma que no quiere

discutir (porque no valdría la pena) con los representantes de lo que ya entonces era conocido como “el sistema” por antonomasia:

El presente autor de ningún modo es un filósofo; es [...] un escritor aficionado, que no escribe sistemas ni promesas de sistema; no ha caído en el exceso de sistema ni se ha consagrado al sistema. Para él, escribir es un lujo; y tanto más gana en evidencia y en placer cuanto menos compradores tiene de sus producciones. [...] El autor prevé su suerte: pasará completamente inadvertido; adivina con temor que la envidiosa crítica muchas veces le impulsará a dar un latigazo; más aún, tiembla al pensar que algún celoso escriba, algún censor de párrafos [...], tiembla al pensar que este censor [...] lo despedace en párrafos. Me inclino con la más profunda sumisión ante cualquier pleitista sistemático. “No es el sistema, eso no tiene que ver con el sistema. Le deseo toda la felicidad posible, así como a todos los daneses interesados en este ómnibus, porque no será nunca una torre lo que ellos erijan. A todos y a cada uno en particular les deseo éxito y buena suerte”.²³

¿Acaso existirían en Dinamarca demasiados lectores de Hegel? En todo caso parece haber demasiados “hegelianos”, capaces de escribir libros para el gran público. Johannes de Silentio no se engaña respecto a la suerte de *Temor y temblor* en una época en que “el autor que aspira a ser leído, debe tener la precaución de escribir un libro fácil de hojear durante la siesta”.²⁴ Tal vez sea ésta la única alternativa para el éxito editorial de un volumen, si al mismo tiempo se requiere del ómnibus para acelerar los desplazamientos en la ciudad. Ahora bien: el hegelianismo más o menos “simplificado” que seguramente se encontraría en esos textos dirigidos a lectores medios es, según Kierkegaard, ante todo una amenaza para el cristianismo; nuestro autor se habría percatado muy tempranamente de que el Absoluto de Hegel poco tendría que ver con el Dios de Jesucristo y de Martín Lutero.²⁵ Pero en un segundo nivel de lectura, es posible centrarse en algunos de los detalles de la “amenaza” hegeliana que son pertinentes para el tema aquí tratado. El proyecto de Hegel puede esbozarse, al menos en parte, como una tentativa de reconciliación entre la conciencia individual y la generalidad de lo real en devenir. Y precisamente, al considerar la dialéctica misma de lo real desde el principio, resultará más o menos claro que una conciencia individual solamente encontrará su propia plenitud en la plenitud de la totalidad, expresada en la vida del Estado. La conciencia del individuo hegeliano es “asumida-superada” (es decir, experimenta la *Aufhebung*) en el momento del “espíritu objetivo”, la dimensión de lo histórico y lo social.²⁶

Pero Kierkegaard desconfía profundamente de esta suerte de “solución moral” para la historia humana; el ómnibus del hegelianismo en realidad “ahorra” pasos necesarios para el individuo mientras lo sumerge en la dialéctica en la que todos encuentran lugar. La resolución moral para una conciencia no puede situarse nunca en el exterior de la misma; es la decisión individual, fatigosa y difícil, lo que vuelve plena la existencia de alguien. El más o menos “hegeliano” Vigilius Haufniensis, “autor” de *El concepto de la angustia*, compara también al “sistema” con el ómnibus:

Recuerdo haber oído cierta vez a uno de estos especulativos, que no se debe pensar tanto de antemano en las dificultades, so pena de no arribar nunca a la especulación. Entonces, bien. Si se trata meramente de arribar a la especulación y no de que la especulación sea realmente una especulación, ya está dicho resueltamente: “no hay que cuidarse más que de arribar a la especulación”. Esto es exactamente tan razonable como que alguien, a quien sus circunstancias no permitiesen ir al paseo en coche propio, se dijese: “no es cosa de incomodarse por ello; igualmente bien se puede ir en ómnibus”. En efecto, váyase así o de la otra manera, es de esperar que se llegará al paseo. Por el contrario, difícilmente arribará a la especulación aquél que no sea lo bastante resuelto para no preocuparse de la forma de avanzar, sólo con tal de poder arribar a la especulación lo más pronto posible.²⁷

Lo que importa en lo que Haufniensis/Kierkegaard llama “la especulación” (en realidad, mucho más la concreta vida de un individuo que la sumamente abstracta “vida del espíritu”) no es tanto el momento final que lo explica todo sino los estadios intermedios, los momentos que —despojados de la garantía final que otorga el Estado o la dimensión de lo social— se convierten no en los términos de una dialéctica sino en oposiciones irreconciliables, el “o lo uno o lo otro” que da título al primer volumen publicado por el pensador danés. En otras palabras: si el Estado o lo social lo arreglaran todo en lo que concierne a la existencia de un individuo y sus aspiraciones, bastaría con arribar a ello sin que importe demasiado la manera (en carruaje propio, en ómnibus o a pie). Si la dimensión de lo social otorga sentido a la vida de los individuos, nunca hay —en términos estrictos— alternativas “existenciales” de la forma expresada por el “o lo uno o lo otro” kierkegaardiano; simplemente se trataría de momentos dialécticos inevitablemente orientados a la resolución moral de la historia humana, al final feliz.

El hegelianismo puede ser entendido, bajo esta lente, como un discurso plenamente moderno pero aún optimista: Hegel reconoce una distinción entre el “espíritu subjetivo” y el “espíritu objetivo”, lo que ocurre en una conciencia y lo que ocurre en el nivel de los grupos sociales y las etapas históricas; la distinción, no obstante, está puesta ahí para ser asumida —superada, para ser conducida al Absoluto por vía dialéctica. La dimensión de lo colectivo —y en su momento culminante el Estado— dará sentido a las aspiraciones individuales. Para Kierkegaard esto último es imposible, y concederle algún crédito a tal posibilidad constituye el peligro mayor: la aceptación de la disolución de la existencia del individuo en la masa social. No hay dialéctica que supere la ruptura entre lo individual y lo colectivo: también aquí opera la forma paradójica de lo uno o lo otro.

La segunda imagen obsesiva que expresa la complicada relación entre Kierkegaard y Copenhague es la de la multitud. En *Mi punto de vista*, el autor —que ahora prescindir de seudónimos— equipara sin más a la multitud con la mentira:

Hay una visión de la vida que cree que donde se halla la multitud, allí está la verdad, y que la misma verdad necesita tener a la multitud a su lado. Hay otra visión de la vida que piensa que allí donde está la plebe, allí está la mentira, de forma que (considerando por un momento el caso extremo), aunque cada individuo, cada uno en privado, estuviera en posesión de la verdad, en caso de que se reunieran en una multitud —una multitud a la que se le atribuyera cualquier tipo de significado decisivo, una multitud ruidosa, audible—, la mentira estaría inmediatamente en evidencia.²⁸

Cuando Kierkegaard escribe esto hay agitación en Dinamarca: el rey Federico proclamará un año más tarde (1848) una reforma constitucional con el ánimo de desalentar a los posibles revolucionarios. Pero mientras tanto los demagogos y la prensa amarillista toman las calles, y nuestro autor tendrá que dar cuenta también de ellos.²⁹ ¿Elitismo intelectual, individualismo al estilo de Max Stirner o de Nietzsche? No solamente: la multitud “es la mentira” por razones algo más complejas. A pie de página, Kierkegaard añade un par de notas al párrafo antes citado:

* Tal vez sería conveniente hacer notar aquí, de una vez para siempre, que no hace falta decir que yo nunca he negado que, en relación a todas las materias temporales, terrenales y mundanales, la multitud puede tener competencia, e incluso competencia decisiva como un tribunal de apelación. Pero yo no hablo de estas materias, ni me he preocupado nunca de tales cosas. Yo hablo de lo ético, de lo ético —religioso, de “la verdad”, y afirmo la mentira de la multitud, considerada ético— religiosamente, cuando se la tiene como criterio de lo que es “la verdad”.

** Tal vez sea conveniente notar aquí, aunque me parece casi superfluo, que, naturalmente, no se me pudo ocurrir poner objeciones al hecho, por ejemplo, de una predicación en la que se proclama la verdad ante una asamblea de cientos de miles. Nada de eso: pero si hubiese una asamblea sólo de diez personas y éstas pusieran la verdad en votación, es decir, si hubiera que considerar a esta asamblea como la autoridad, entonces ahí está la mentira.³⁰

Una vez más, un primer nivel de lectura nos presenta al conocido “caballero de la fe” desafiando a la ciudad de los burgueses que viven despreocupadamente y se sienten con la capacidad de decidir por votación lo que conviene a todos: ¿cómo podría permanecer indiferente el guardián de la verdad ante esta suerte de banalización, seguramente no ajena al “ómnibus” hegeliano que ahorra angustias a los individuos? Hasta este punto, nuestro autor parece hablar de la “multitud” en el mismo sentido en que lo haría más tarde Nietzsche respecto al “rebaño” o incluso Ortega y Gasset respecto a las “masas”. Pero es preciso prestar alguna atención a los detalles. El problema con la multitud, y hasta aquí coincidirían seguramente también Nietzsche, Ortega y la Escuela de Frankfurt, es más cualitativo que cuantitativo. La “multitud” se define por su funcionamiento mucho más que por el número de integrantes, y eso queda claro en la segunda nota de Kierkegaard. Pero el detalle que tal vez sea distintivo en nuestro autor es el expresado en la primera nota: una multitud, en cuanto *multitud* precisamente, está incapacitada para arribar a “la verdad”. Y como puede notarse claramente, el pensador danés no considera que los asuntos “temporales, terrenales y mundanales” en los que una multitud sí tendría competencia (¿las decisiones políticas? ¿las transformaciones sociales?) tengan algo que ver con dicha “verdad”.

Por supuesto, cabe aquí pensar que Kierkegaard se refiere, simplemente, a la “verdad revelada” del Evangelio como opuesta a las “verdades profanas” de la política o la economía. Pero si todo se redujera a esto, algunas cosas quedarían sin explicación convincente: ¿por qué enfrentarse entonces, como en efec-

to hizo nuestro autor, a la iglesia institucional de Dinamarca? ¿Por qué no conformarse con el refugio en la comodidad y seguridad de lo dogmático?³¹ Es posible que el luteranismo danés estuviera suficientemente “hegelianizado” como para encender las luces de alarma, pero tal vez un segundo nivel de lectura pueda mostrar algunos otros aspectos de la cuestión. ¿No se adivina en las líneas de *Mi punto de vista* una línea de crítica algo más general, dirigida a lo que tal vez podría llamarse, de acuerdo con Kant, el “uso público de la razón”?³² Tal vez más que por los conocidos ataques a Hegel, el “antimodernismo” de Kierkegaard pueda explicarse con ayuda de otros aspectos de su obra, los que se dirigen propiamente contra el kantismo.

Kierkegaard frente a Kant: el lugar de lo infinito

A primera vista, el libro “antikantiano” por excelencia en la producción de Kierkegaard es *Temor y temblor*. En sus páginas, el desconcertado Johannes de Silentio expone cómo la decisión de Abraham (un paradigma de “caballero de la fe” que acepta el mandato de sacrificar a su hijo) rebasa ampliamente al estadio de la existencia ética: las normas de lo universal no alcanzan a dar cuenta de la responsabilidad del patriarca ante su propio destino, de su voluntad de seguir los dictados de Yahvé hasta el absurdo.³³ Si la discusión con Kant se limitara a estos pasajes, podría asumirse sencillamente que Kierkegaard se ha escogido a una especie de rival “a modo” para colocar al estadio de la existencia ética al lado de la existencia estética y en clara desventaja frente al estadio de la existencia religiosa.³⁴ Pero el mismo Kant es, en cierta manera, “responsable” de que la crítica del autor danés pueda extenderse más allá, hacia el ámbito de la filosofía de lo social y de la historia. Es preciso proceder por pasos para explicar esta afirmación.

En primer lugar, y como ya se ha insinuado, el ilustrado Kant sería partidario precisamente de aquello que las notas al pie de *Mi punto de vista* rechazarían: el uso público de la razón como medio para discutir en una sociedad los medios y procedimientos orientados hacia algún tipo de progreso o emancipación. Éste es uno de los grandes temas de “¿Qué es la Ilustración?”³⁵ Pero si la razón vuelta “pública” puede apuntar hacia este objetivo social se debe a su carácter mismo, a su funcionamiento como facultad de un sujeto humano

cualquiera. Si esta idea es correcta, debe ser posible rastrear algún tipo de continuidad entre la filosofía sociohistórica de Kant y la teoría propiamente moral, es decir, entre los textos de la *Filosofía de la Historia* y la *Crítica de la razón práctica*.

Una manera de establecer esta continuidad puede seguir el camino que va del artículo “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798) a la segunda *Crítica* (1788). Esta suerte de “vía retrospectiva” tendría la ventaja de presentar al texto más tardío como fundamentado en algún grado en el texto anterior. El objetivo del filósofo de Königsberg es indagar si algún signo en su presente empírico (preñado por la revolución francesa) indica que la especie en su conjunto, efectivamente, se encuentra en situación de progreso mejor que de “retroceso” o “estancamiento”. Conviene aquí una cita:

Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales [...] desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto. Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro [...] lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter del género humano en su conjunto y, además (en virtud de su desinterés) un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora [...] Esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores [...] una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación [...] no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano.³⁶

El entusiasmo que el espectáculo de la revolución suscita en espectadores distantes (como Kant mismo en Königsberg) es interpretado como el signo de la universal “disposición moral” de los seres humanos. Y esta disposición, a su vez, corre por una línea progresiva, que va de lo peor a lo mejor. Sin embargo, nada de lo anterior podría sustentarse adecuadamente si Kant no hubiera tenido el cuidado de distinguir entre este tipo de experiencia en particular —la del “entusiasmo” general y desinteresado— y el dominio de lo empírico en general. La razón es sencilla: vista empíricamente, la historia de la especie humana no parece ofrecer trazas de unidad de sentido o de propósito, y por lo tanto sería imposible decir que avanza en el cauce emancipatorio que el pensa-

dor prusiano señala. Es decir, si el observador se limitara a la perspectiva que le ofrece el tiempo "empírico" no encontraría signo emancipatorio alguno; tan sólo enfrentaría la confusión de acontecimientos que se suceden unos a otros:

Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado [...] y así se pudiera demostrar la tendencia del género humano en su totalidad, es decir, no considerado según los individuos (pues esto nos proporcionaría una enumeración y cálculo interminables), sino tal como se encuentra repartido en pueblos y Estados por toda la tierra.³⁷

Lo cual nos conduce a la conocida estrategia kantiana de la fundamentación de la experiencia en alguna condición *a priori*. Solamente un elemento de esta naturaleza podría explicar que todos los seres humanos se "entusiasmen" por un hecho como la revolución francesa (y esto a pesar de lo particularmente sanguinario del espectáculo). De manera que, en última instancia, habría que buscar en la constitución del sujeto kantiano el elemento que permitiría hacer abstracción de la particularidad de tal o cual acontecimiento en el tiempo para descubrir lo "general" en la especie, el signo del progreso emancipatorio. Entramos entonces en los terrenos de la segunda *Crítica*. En ella, Kant presenta la conocida enunciación del imperativo categórico; a la luz de lo antes dicho, la herencia que el texto de 1798 recibe del de 1788 parece más evidente: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal"³⁸ es una fórmula que también exige la correspondiente fundamentación *a priori*. Si la voluntad de un individuo cualquiera es susceptible de adecuarse a las exigencias de una legislación universal (aunque tal legislación no correspondiese a nada fundamentado en la experiencia) es porque tal voluntad tiende ya —si es conducida por la razón, desde luego— a la universalidad: "La razón pura es por sí sola práctica y da [al hombre] una ley universal que nosotros denominamos la ley moral".³⁹ Sería difícil encontrar alguna frase que resumiera mejor el optimismo ilustrado, la faz luminosa de la modernidad.

Y es que, de acuerdo con lo analizado en la primera sección de este artículo, estos pasajes kantianos denotarían una concepción que reúne todavía sin

fisuras la dimensión humana de lo individual y la de lo social. El tránsito de una a otra parece terso: no cabe esperar sino la expansión de la razón ilustrada de la esfera de lo subjetivo a la de lo colectivo para que “el progreso hacia mejor” se realice poco a poco. Y sin embargo, algunas décadas más tarde Kierkegaard “desesperará” de la posibilidad de este tránsito, y cerrará así la perspectiva de un “progreso hacia mejor” fundamentado en la racionalidad de la especie. ¿Por qué? En primera instancia, la respuesta que ofrece *Temor y temblor* parece sencilla: las exigencias de lo general (en este caso, las de una moral de corte kantiano) nunca bastan para satisfacer las aspiraciones más íntimas de un individuo concreto. Podrá reconocerse aquí la lectura que Unamuno realiza acerca de estos temas,⁴⁰ lectura que parece influir en la mayor parte de las interpretaciones acerca de la obra kierkegaardiana. Sin embargo, y en segunda instancia, el diálogo que Kierkegaard efectúa con Kant aparece como una discusión antropológica más profunda.

Una vez más habrá que avanzar poco a poco. Curiosamente, no será tanto en el texto titulado expresamente *Antropología*⁴¹ sino en la misma *Crítica de la razón práctica* donde podrán encontrarse los elementos que servirán como base para la toma de posición de Kierkegaard respecto al kantismo. El “alma inmortal” del ser humano es, en este contexto y para Kant, un ideal regulador de la acción moral. ¿Por qué?

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta es la adecuación completa de la disposición de ánimo con la ley moral, la condición más elevada del bien supremo. Ella, pues, tiene que ser tan posible como su objeto, porque está contenida en el mismo mandato de fomentar éste. Pero la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un progreso que va al infinito hacia aquella completa adecuación, y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.

Este progreso infinito es, empero, sólo posible, bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional [...] Así pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica.⁴²

Evidentemente, un buen "caballero de la fe" no podría conformarse con ver al alma inmortal, objeto de sus angustias existenciales, reducida al frío estado de mero "postulado de la razón pura práctica". Pero no es esto lo que interesa aquí. Por su propio mecanismo, la razón práctica señala a la voluntad guiada por ella algún fin para su acción, y dicho fin inevitablemente coincide con la "realización del bien supremo en el mundo". Pero como la santidad no es alcanzable para los mortales presos en el tiempo, la razón práctica requiere de la instauración de una dimensión reguladora que quede, por así decirlo, "por fuera del tiempo". Por encima de la finitud de las contingencias humanas, habrá que contar con el infinito de la obligación moral: de esta manera, será la progresión práctica hacia el ideal de "aquella completa adecuación" el objeto real de la voluntad del individuo. Y el progreso moral "hacia el infinito" será posible sólo bajo el supuesto de un componente que sea él mismo infinito en la naturaleza humana (una especie de "contrapeso" a la evanescencia de lo temporal). El tránsito desde la dimensión moral individual hasta la aplicación de la razón práctica a los fines universales de la especie hará el resto del trabajo "ilustrador" de la modernidad optimista.

En otras palabras, a la continuidad entre las teorías kantianas acerca del progreso sociohistórico de la especie y el progreso moral de un sujeto racional correspondería otra continuidad: la que se tiende entre la finitud de la acción concreta guiada por el imperativo categórico y la "infinitud" del progreso "hacia la santidad" como ideal regulador, expresión de la universalidad de la ley. Pero es exactamente esta continuidad la que Kierkegaard pone en duda. Anticlímacus, "autor" del *Tratado de la desesperación* (obra conocida también como *La enfermedad mortal*) piensa igualmente en un individuo humano compuesto por finitud e infinitud:

El hombre es espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación.

El hombre es una síntesis de finito e infinito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo todavía no existe.

En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en

su relación con la relación; así, por lo que se refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo.⁴³

El lenguaje vagamente hegeliano no debe engañar. Anticlímacus utiliza a la dialéctica en contra de ella misma (¿sería posible una relación de cuatro términos, tomando en cuenta al alma y al cuerpo, a la “relación en sí” y a la “relación referida a sí”?). Pero al parecer también dirige esta “dialéctica” en contra de la continuidad kantiana entre finitud de la acción concreta e infinitud del ideal regulador. De acuerdo con el párrafo referido, un ser humano puede entenderse desde el punto de vista de la mera “síntesis” de opuestos (lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, la necesidad y la libertad), pero “desde este punto de vista el yo todavía no existe”: es decir, concebir a la relación tan sólo de acuerdo con los términos que la constituyen despoja al individuo concreto de su identidad. Evidentemente, en esta operación radica la “ganancia” argumental kantiana que para Kierkegaard no constituye sino una pérdida: se puede hablar desde el punto de vista de la generalidad de la especie a condición de prescindir de la particularidad del Yo.

Es a la luz de esto que puede entenderse mejor la reconstrucción de la ética kantiana que Johannes de Silentio había realizado años antes:⁴⁴

Lo moral es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante. Descansa inmediatamente en sí mismo sin nada exterior que sea su *telos* siendo ello mismo *telos* de todo lo que es externo; y una vez que lo ha integrado no va más lejos. Tomado como ser inmediato, sensible y psíquico, el Individuo es el Individuo que tiene su *telos* en lo general; su tarea moral consiste en expresarse constantemente, en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad.⁴⁵

Es decir, un individuo “kantiano”, para ser fiel a la universalidad de lo moral, tendrá necesariamente que privilegiar el polo universal de la relación que lo constituye —tendrá que abismarse en el infinito— y dejar a un lado su “ser inmediato, sensible y psíquico”, el polo de lo finito. Pero Anticlímacus verá en esto no la realización del ideal moral de la humanidad, sino una de las posibilidades de la desesperación, de la pérdida de esperanza por parte del Yo.

Después de despachar a las muy reconocibles facultades kantianas de la sensibilidad y el entendimiento,⁴⁶ el “autor” del *Tratado* indica que

la misma aventura corre la voluntad cuando cae en lo imaginario: el yo se esfuma cada vez más. [...] Y cuando una de esas actividades, querer, conocer o sentir, ha pasado de este modo a lo imaginario, al fin todo el yo también corre el mismo riesgo, se arroje por sí mismo a lo imaginario o más bien se deje arrastrar a ello; en ambos casos sigue siendo responsable. Se lleva entonces una vida imaginaria, infinitándose en ella o aislándose en lo abstracto, siempre privado de su yo, del cuál sólo consigue alejarse cada vez más.⁴⁷

¿Cómo es posible que lo que Kant consideraba un carácter propio de la especie en su generalidad se convierta simplemente en algo “imaginario”? Mediante la concepción de la relación entre lo finito y lo infinito en el ser humano solamente en los términos “negativos” —según el lenguaje de Anticlímacus/Kierkegaard— que pierden de vista la posibilidad de que la relación se vuelva “sobre sí misma” y adquiera así conciencia de su inevitable singularidad, de la individualidad propia de un Yo irrepetible e irreductible a lo general. Quien opta por la “universalidad” de la moral como guía para su propia existencia no puede evitar que el polo de la relación desechado por la puerta regrese por la ventana: la dimensión de lo finito detonará, por así decirlo, la desesperación.

En toda vida humana que ya se cree infinita o que quiere serlo, cada instante mismo es desesperación. Pues el yo es una síntesis de finito que delimita y de infinito que limita. La desesperación que se pierde en lo infinito es por lo tanto algo imaginario, informe.⁴⁸

Si, por ejemplo, el problema del protagonista del célebre *Diario del seductor* es que ningún instante le basta y se ve así condenado a repetir la experiencia de la seducción de manera interminable,⁴⁹ el drama de un aspirante a filósofo como el Johannes de Silencio de *Temor y temblor* es el opuesto: no puede entender la acción individual de Abraham, quien en un instante infinitesimal parece jugarse el destino eterno de su alma. Es el lapso de la decisión, la fracción de segundo en que Abraham está a punto de descargar la mortal puñalada sobre su hijo, el que trae la desesperación a quien se ha confiado “imaginariamente” a la generalidad de lo moral: “Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca, y sólo puede reconciliarse con

lo general reconociéndolo”.⁵⁰ Pero esta perspectiva convertiría paradójicamente al “caballero de la fe” en el más grande de los pecadores, el que conscientemente se aleja de la universalidad de la ley moral. Kierkegaard, convertido años después en el “antifilósofo” llamado Anticlímacus, explicará más claramente su propia perspectiva: lo que resulta incorrecto es prescindir del “cuarto momento de la dialéctica”, el momento en que la relación entre lo finito y lo infinito vuelve sobre sí misma y surge por fin el Yo.

El yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir de ella misma, lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por lo tanto, la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en una “infinitación” del yo, y en retornar indefinidamente de sí mismo en la “finitación”. Por el contrario, el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado.⁵¹

El error de Kant habría consistido en lo siguiente: al convertir el polo infinito de la relación —la que constituye a cada individuo— en el sitio de un “ideal regulador” —la santidad que está negada a los seres racionales finitos en sus existencias concretas— lo ha colocado en realidad por “afuera” del individuo delimitado por su finitud. La continuidad entre lo infinito y lo finito en realidad no ocurre, o si lo hace será solamente en la abstracción de esa generalidad imaginaria llamada “la especie”. Un sujeto kantiano no se encuentra en el devenir que Anticlímacus describe: la universalidad de la ley lo contempla desde lo eterno, mientras el imperativo categórico intenta en vano otorgarle sentido a cada instante temporal. Al devolver la dimensión de lo infinito al interior del individuo, Kierkegaard reestablece la tensión en el lugar correcto si lo que verdaderamente importa es devenir “concreto”, la operación que sólo la muerte interrumpe y que consiste en “finitar” e “infinitar” alternativamente al Yo. Como podrá imaginarse, el precio a pagar ahora corre en sentido contrario a las intenciones ilustradas de Kant: dado que el individuo aislado sólo puede entenderse con Dios, la mediación de lo social se vuelve inútil para cualquier emancipación o progreso hacia mejor, versiones seculares de la salvación que el “danés solitario” nunca aceptaría.

En apretada síntesis: si la antropología de la *Crítica de la razón práctica* adolece de esta falla fundamental, si no da cuenta en realidad de la relación

“vuelta sobre sí misma” que constituye al Yo humano, difícilmente podrá fundamentar —como parece ser la intención del filósofo de Königsberg— una filosofía sociohistórica satisfactoria para los múltiples “yoes” que se agrupan en lo social. Si acaso hablará de una “generalidad” abstracta para un “yo” también abstracto. Y semejante paisaje no soluciona nada desde la perspectiva del individuo que se angustia o se desespera por su propio destino. ¿Habrá que culpar a Kierkegaard por abandonarse a la fe en su Dios, quien al menos sí que reconocería a su propia creación, al hombre llamado Sören?

¿Modernidad sin esperanza?

Kierkegaard sin duda preferiría que se le leyese, incluso en nuestros tiempos, ante todo como el pensador religioso que afirmaba ser.⁵² Pero al apostar por una lectura “postmetafísica” de la obra de este autor, es necesario no colocar en primer lugar los presupuestos que Kierkegaard no discutiría (la existencia de un alma inmortal en el hombre y la del Dios cristiano) sino la manera de analizar la relación entre lo infinito y lo finito en la constitución del individuo. Un poco como se ha hecho con frecuencia respecto a Kant, la tensión entre estos polos tendría que entenderse no tanto en los términos de la relación dualista “alma-cuerpo” sino en los de un campo complejo de determinaciones recíprocas entre la posibilidad y la necesidad, entre la creación libre de alternativas de vida y las condiciones de lo dado tanto por la naturaleza como por los entornos sociales y culturales. Si se procede de esta manera, será más sencillo esbozar las líneas que conducirían al diálogo entre el autor del *Tratado de la desesperación* y de *Temor y temblor* y los autores “postweberianos” del tipo de Habermas y de Touraine que han sido mencionados en la primera parte del artículo. Es decir, si se concibe la tensión entre lo infinito y lo finito “postmetafísicamente”, la obra de Kierkegaard puede ser conducida a los debates acerca del carácter de la modernidad.

De hecho, es en este terreno donde puede entenderse al diagnóstico de Weber expresado mediante la metáfora de la “jaula de hierro” como la cara desencantada —en más de un sentido— del kantismo. La separación entre proyectos de vida humana y sistema sería una manera de dar cuenta de la discontinuidad entre las exigencias de una moral universalista y la finitud de

los individuos particulares, que a su vez estaría en la base de la ruptura entre la dimensión sociohistórica y la de las decisiones éticas subjetivas. Si todo esto es más o menos correcto, Sören Kierkegaard podría ser considerado como un testigo bastante lúcido del surgimiento de la modernidad tardía, ésa cuyas consecuencias todavía estamos arrastrando de varias maneras. El pensador danés, alejado del proyecto de Kant tanto como del de Hegel —dos versiones “optimistas” respecto a las posibilidades de lo moderno— se contaría entre los primeros en encender las luces de alarma.

Siempre de acuerdo con estos supuestos, puede entenderse también que en el mismo *Tratado de la desesperación* Anticlímacus muestre las consecuencias sociales y culturales de la tensión de lo moderno desde el punto de vista de lo que ocurre en las antípodas de la intención universalista kantiana. La descripción del carácter de la desesperación que esta vez se abisma en el polo de lo finito tendría que llamar la atención de la teoría social:

Carecer de infinito disminuye y limita desesperadamente. Y no se trata aquí, naturalmente, más que de estrechez e indigencia morales. El mundo, por el contrario, no habla más que de indigencia intelectual o estética, o de cosas indiferentes, de las cuales siempre se ocupa más; pues precisamente su espíritu está en dar un valor infinito a las cosas indiferentes. La reflexión de las gentes se prende siempre a nuestras pequeñas diferencias, sin preocuparse como correspondería de nuestra única necesidad [...] y por tal razón no entienden nada de esa indigencia, de esa limitación que es la pérdida del yo, perdido no porque se evapore en lo infinito sino porque se encierra a fondo en lo finito, y porque en lugar de un yo no deviene más que una cifra, otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero.

Junto a la desesperación que se sumerge a ciegas en el infinito hasta la pérdida del yo, existe otra de una especie diferente, que se deja como frustrar de su yo por “otro”. Viendo tantas gentes a su alrededor, cargándose de tantos asuntos humanos, tratando de captar cómo anda el tren del mundo, ese desesperado se olvida de sí mismo, olvida su nombre divino, no se atreve a creer en sí mismo y halla demasiado atrevido el serlo y más simple y seguro asemejarse a los demás, ser una caricatura, un número, confundido en el ganado.

Esta forma de desesperación escapa, en resumidas cuentas, perfectamente a las gentes. Perdiendo de este modo su yo, un desesperado de esta especie adquiere de súbito una indefinida aptitud para hacerse recibir bien en todas partes, para triunfar en el mundo. Aquí no se da ningún desgarrón, aquí el yo y su infinitación han dejado de ser una molestia; pulido como un guijarro, nuestro hombre rueda

por todas partes como una moneda en circulación. Lejos de que se le tome por un desesperado, es precisamente un hombre como desean las gentes.⁵³

Estamos ante el individuo que tal vez los hegelianos y los marxistas llamarían con justicia "enajenado", ajeno de sí, el hombre de la multitud esbozada en *Mi punto de vista*. La contraparte de la intención kantiana —que de hecho parece interesar tan sólo al pequeño grupo de los filósofos— es lo que ocurre con el burgués, el habitante medio de Copenhague que encuentra en las condiciones de lo finito la manera de olvidar su propia desesperación, el ómnibus que lo conducirá como parte de la multitud a donde ésta lo lleve. Si el pensamiento de la modernidad optimista ha errado al suponer una continuidad más o menos diáfana entre la fundamentación de la moral individual y la de la convivencia social, una consecuencia tendrá que ser el hundimiento en el instante por parte de los individuos que no entienden gran cosa del "evangelio" kantiano-hegeliano. Pero al hundirse cada cual en sus pequeñas y banales actividades cotidianas, los "burgueses" de Kierkegaard estarán cada vez en peores condiciones para percatarse de la manera en que la multitud y sus exigencias operan en ellos. El divorcio entre la dimensión de los proyectos de vida y la del sistema social, económico o cultural se habrá consumado.

¿Implica todo lo anterior que Kierkegaard encaje en alguna de las categorías de pensadores esbozadas por Habermas o por Touraine y recordadas al principio? El talante general de la obra de nuestro autor sin duda es "antimodernista" en la medida en que desespera de lo social; no parece que la misma modernidad ofrezca los recursos necesarios para la emancipación, la salvación en este mundo. Ello explicaría en parte por qué este "caballero de la fe" prefiere cifrar todas sus esperanzas en el otro. ¿Pero se trata de un "neoconservador", por ejemplo? Parece ser que no: el neoconservadurismo denunciado por Habermas apostaría por una reconstitución de las posibilidades de lo social —y de un enlace entre los proyectos de vida y el sistema— sobre la base de un retorno a las viejas creencias compartidas por todos antes de que el mundo se "desencantara". Pero Kierkegaard desespera a tal grado de lo social en general que ni siquiera le interesa "reconstituirlo". No es su proyecto el del retorno a una especie de situación de cristiandad medieval combinado con los avances de la industrialización; más bien se trata de una radicalización del viejo tema luterano de la primacía de la relación individual

con Dios, sin mediaciones humanas. La multitud puede decidir, pero nunca en los temas que conciernen a la verdad que emancipa o que hace libres. Si de Kierkegaard resulta un conservadurismo será en todo caso por obra de su posición indiscutiblemente individualista e incompatible con proyectos de nuevas formas de sociabilidad.⁵⁴

Pero entonces, ¿es nuestro autor una especie de “Nietzsche cristiano”, un “joven conservador” que “recapitula la experiencia básica de la modernidad estética”, alguien que se hunde en las fuerzas presubjetivas para buscar por su medio una salida de la modernidad? A estas alturas quedará suficientemente claro que tal visión tampoco resulta justa. El desencanto de Kierkegaard respecto al kantismo se convierte en una apropiación de los términos universalistas de la *Crítica de la razón práctica* y en una articulación de los mismos en el interior de la individualidad; no se trata de esa especie de “desfondamiento del sujeto” que Habermas reprocha a algunos filósofos franceses (luego llamados, equívocamente, “postmodernistas”) y que Touraine achaca al paganismo dionisiaco de Nietzsche. De hecho, podría pensarse que autores como los llamados por Habermas “jóvenes conservadores” estarían prefigurados —en una forma que no deja de sorprender— en Juan el Seductor, protagonista del conocido *Diario* y representante por antonomasia de la “esfera de la existencia estética”. Si esto último es correcto, la lucidez de Kierkegaard respecto a las consecuencias del pensamiento de la modernidad se extendería hasta dominios no analizados en este ensayo. Pero ello daría cuenta de su genio.

No se puede ser un “neoconservador” cuando se cifra tan poco optimismo en cualquiera de las posibilidades de lo social, incluso aquéllas que apuntarían hacia un “reencantamiento del mundo”. Y no se puede ser un “joven conservador” —o un Nietzsche prefigurado— cuando se teme tanto a los peligros del instante finito como a los de la generalidad abstracta. La reterritorialización —como dirían Deleuze y Guattari— de lo infinito y lo finito en el devenir que da lugar al individuo concreto a partir de una desterritorialización del más bien estático esquema kantiano de la moral y de la filosofía sociohistórica presenta otro tipo de reto, singular como la obra de Kierkegaard. La teoría social posterior a Weber tendría que considerar este estilo de la crítica hacia la modernidad —crítica “desesperada” más que desencantada— en su apuesta por la reconfiguración de lo social como un tenso elemento de enlace entre los proyectos de vida y las exigencias de los sistemas colectivos.⁵⁵

Notas

1. Para un acercamiento a esta línea de críticas, *cfr.* Celia Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987. Para una línea más general que abarca las relaciones entre la perspectiva de género y la reflexión filosófica sobre la propia historia de la filosofía, que podría entroncar con el tema del presente artículo, *cfr.* Genevieve Lloyd, “El feminismo en la historia de la filosofía: la apropiación del pasado”, en Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (dirs.), *Feminismo y filosofía*, Barcelona. Idea Books, 2001, pp. 263y ss.

2. *Cfr.* Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Barcelona. Altaya, 1994, pp. 258 y ss.

3. Si la definición de “eurocentrismo” postulada hace ya tiempo por Samir Amin es más o menos correcta, la apuesta por la solución “individualista” a un problema social y económico que denuncia Marcuse en Kierkegaard puede interpretarse también como una apuesta por el “individuo” europeo occidental: “El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí [...] se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo”. Samir Amin, *El eurocentrismo*, México. Siglo XXI, 1989, p. 9.

4. *Cfr.* Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 109-119 y pp. 164-172.

5. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 137.

6. *Cfr.* al respecto el artículo “Modernidad *versus* postmodernidad” en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 87 y ss.

7. *Cfr.* Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

8. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, ed. Coyoacán, 2002, p. 114.

9. Para una reconstrucción del problema de las “éticas de la intención” en la obra de Weber, *cfr.* Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 285 y ss.

10. *Cfr.* Jürgen Habermas, *op. cit.* Véase también el prólogo a *Crítica de la modernidad*, según la cual la modernidad social tendría que reinterpretarse como un diálogo entre “la razón” (del sistema de la sociedad) y el sujeto (*cfr.* Alain Touraine, *op. cit.*, pp. 9).

11. *Cfr.* Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 282-283.

12. *Cfr.* al respecto Ramón Flecha, *et. al.*, *Teoría sociológica contemporánea*, Barcelona, Paidós, 2001.

13. Para una aproximación de primera mano a los conceptos de “anomia” y “coacción social” que aquí se manejan, *cfr.* Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Villatuerta (Navarra), Folio, 1999.

14. *Cfr.*, por supuesto, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

15. *Cfr.* al respecto el análisis de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa I*, *op. cit.*, pp. 351 y ss.

16. *Cfr.* la propuesta de Touraine en *Crítica de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 199 y ss.

17. *Cfr.* la descripción que Habermas ofrece de la propuesta de Daniel Bell: “Bell piensa que la única solución es un resurgimiento religioso. La fe religiosa ligada a una fe en la tradición proporcionará a los individuos identidades claramente definidas y seguridad existencial”. Véase de nueva cuenta el artículo “Modernidad *versus* postmodernidad” en Picó, *op. cit.*, p. 91.

18. Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 100-101.

19. Alain Touraine, *op. cit.*, pp. 116-117.

20. El dato acerca del ómnibus de Copenhague es recordado a pie de página en la traducción castellana de *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1990, p. 11. La relación entre la modernización de la vida en una ciudad como París y la construcción de los bulevares que se convertirán en el signo urbano por excelencia de la “ciudad luz” es analizada por Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, ed. Siglo XXI, pp. 141 y ss. Las relaciones entre urbanismo y modernidad (y, en su caso, “postmodernidad”) son abordadas, como se sabe, por varios autores. De manera destacada, además del mismo Berman, cabe mencionar a Fredric Jameson en el ya clásico *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona, Paidós, 1995) y a Martin Jay en *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (Barcelona, Paidós, 2003; ver especialmente el capítulo I). El mismo Habermas ha abordado en ocasiones el tema de la relación entre la ciudad y lo moderno; *cfr.* al respecto las secciones iniciales del ya citado artículo “Modernidad *versus* postmodernidad” en Picó (comp.), *op. cit.*

21. *Cfr.* Marshall Berman, *op. cit.*, p. 1. No debe perderse de vista que Berman publica su libro originalmente en 1981, lo cual explica por ejemplo que todavía afirme —un poco superficialmente— que la experiencia de la modernidad es compartida “por todo el mundo”. Varias de las discusiones posteriores en filosofía pondrán seriamente en cuestión este tipo de afirmaciones.

22. Para una descripción de algunos de los aspectos sociales y económicos de la Dinamarca de entonces, *cfr.* James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Ver especialmente el capítulo I.

23. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, pp. 10-11.

24. *Ibid.*, p. 10.

25. *Cfr.* al respecto a Collins, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

26. Para una aproximación esquemática a las ideas de Hegel respecto a la sociedad y la historia a la luz del método dialéctico, *cfr.* Jean-Michel Palmier, *Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Ver especialmente cap. 4.

27. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, México, Espasa-Calpe, 1988, pp. 83-83.

28. Sören Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 127.

29. *Ibid.*, en pasajes como los siguientes: "La multitud es mentira. De aquí que nadie tiene más desprecio por lo que es ser hombre que aquellos que del conducir a la multitud hacen su profesión..." (p. 130); "Y me aflijo al pensar en la miseria de nuestra época, comparada incluso con la mayor miseria de las épocas pasadas, debido al hecho de que la prensa diaria, con su anonimato, hace la situación aún más desesperada con la ayuda del público, esta abstracción que pretende ser juez en materia de 'verdad'" (p. 132).

30. *Ibid.*, notas de Kierkegaard al pie de la página 127.

31. Respecto al enfrentamiento entre Kierkegaard y la iglesia luterana de Dinamarca, *cfr.* Collins, *op. cit.*, cap. VII. Puede mencionarse un ejemplo de otra "actitud antimoderna" anclada en el cristianismo, pero de signo opuesto a la de Kierkegaard: algunos años más tarde, el papa Pío IX se recluía en el Vaticano, proclamaría en un Concilio Ecuménico el dogma de la infalibilidad y aprobaría el *Indice* en el que condenaba en su conjunto a la grande y difusa herejía del siglo XIX, el "modernismo" (*cfr.* Paul Johnson, *Historia del cristianismo*, Barcelona, ediciones B, 2004, pp. 526 – 530).

32. *Cfr.* el célebre artículo "¿Qué es la Ilustración?", en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 25 y ss.

33. *Cfr.* Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.* Ver especialmente el "Problema I", pp. 60 ss.

34. Se trata de la conocida triada kierkegaardiana de las "esferas de la existencia". *Cfr.* al respecto a Collins, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

35. *Cfr.* Kant, *op. cit.* Aunque, claro está, con limitantes que alejarían un poco al "hombre ilustrado" de Kant de los excesos de las multitudes denunciadas por Kierkegaard: "El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres [...]. Entiendo por uso público aquél que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores" (p. 28). Es decir, Kant piensa mucho más en debates teóricos que en la demagogía política —eclesiástica— que motiva la reacción del autor danés. Pero el problema no radica en este punto, sino en el mero hecho de que alguien, cualquiera, ponga a disposición de la multitud como asunto de debate temas que tienen que ver con la "verdad" más profunda, la que posibilitaría la salvación de los individuos. El texto intentará esclarecer las implicaciones de este aspecto.

36. Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 105-106.

37. *Ibíd.*, p. 104.
38. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Espasa-Calpe, 1990, p. 50.
39. *Ibíd.*, p. 52.
40. *Cfr.* Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993. Ver especialmente el capítulo I.
41. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.
42. Kant, *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 172.
43. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación, 1994, pp. 23-24.
44. *Temor y temblor* aparece en 1843; el *Tratado de la desesperación* lo hará en 1849.
45. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 60.
46. Sensibilidad y entendimiento también corren el riesgo de “infinitar” y volver completamente “imaginario” al yo, como se verá que ocurre con la razón práctica. *Cfr.* Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, pp. 43-44.
47. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, p. 44.
48. *Ibíd.*, p. 43.
49. *Cfr.* el final de la obra citada en la edición de Fontamara, México, 1992. Después de asistir a la historia de la sofisticada manera en que Juan el Seductor (representante de la “esfera de la existencia estética”) convence al fin a Cordelia de ceder a sus apremios, el lector puede desconcertarse por la sequedad del párrafo final: “Hubo un tiempo en que la amé; pero, de aquí en adelante, mi alma no puede pertenecerle. Si yo fuese un dios, haría con ella lo mismo que Neptuno hizo con una ninfa: la transformaría en hombre...” (*op. cit.*, p. 126).
50. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 60.
51. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, p. 42.
52. Demostrar este carácter en su obra en general, incluyendo los “escritos estéticos” del tipo del *Diario del seductor*, es lo que lleva a Kierkegaard a publicar *Mi punto de vista*. Ésta es en parte también la razón que lleva a nuestro autor a abandonar gradualmente el empleo de los seudónimos.
53. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, *op. cit.*, pp. 46-47.
54. Lo cual remite a la crítica de Marcuse, como podrá imaginarse. *Cfr.* Herbert Marcuse, *op. cit.*
55. Las ideas que se han esbozado en este ensayo han surgido en buena medida como fruto de las discusiones llevadas a cabo en el Seminario de Autores y Textos acerca de la obra de Kierkegaard correspondiente al semestre 2006-2006 en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. El autor agradece en el “infinito” (nunca mejor dicho) a los alumnos y alumnas que participaron brillantemente en dicho seminario y cuyos aportes han sido decisivos aquí.

¿QUÉ ES LA LITERATURA?
DEL COMPROMISO SARTREANO A LA FÁBULA
DELEUZIANA

Eduardo Pellejero
Universidad de Lisboa

En la “Historia del tango”, texto que corona el volumen que dedica a Evaristo Carriego —estoy hablando de 1930—, Borges retoma un dictamen de Andrew Fletcher para ilustrar el impacto que la poesía puede tener sobre la constitución de un pueblo: “Si me dejan escribir todas las baladas de una nación, no me importa quién escriba las leyes”.¹

Quince años después, en 1945, en uno de los ensayos incluidos en *La pesadilla del aire acondicionado*, Henry Miller atribuía a la literatura una posición similar; decía: “no somos mantenidos vivos por legisladores y militares, eso es relativamente obvio. Somos mantenidos vivos por hombres de fe, hombres de visión. Ellos son como gérmenes vitales en el proceso sin fin de tornarnos algo”.²

Apenas dos años después, durante 1947, en un libro que haría época, Sartre ponía la filosofía a tallar en el asunto y caracterizaba a la literatura como “la subjetividad de una sociedad en revolución permanente”; para una colectividad de ese tipo, en variación continua, afirmaba, la obra escrita podría llegar a ser una condición esencial para la acción.³

En fin, ya más cerca de nosotros, en 1980, Deleuze y Guattari apostaban a un dispositivo similar la posibilidad de una verdadera política de la expresión: “no se puede asegurar que las moléculas sonoras de la música pop no dispersen actualmente, aquí o allá, un nuevo tipo de pueblo, singularmente indiferente a las órdenes de la radio, a los controles de los computadores y las amenazas de la bomba atómica”.⁴

Entre unas y otras declaraciones hay algo más que la recurrencia a un mismo tono programático. Hay esta idea de que la expresión es o puede llegar a ser algo más que una sublimación de nuestros deseos fallidos; esta idea, digo, de que la literatura puede ser un arma, como dirá Sartre, o de que el escritor, como dirá Deleuze, “emite cuerpos reales”.⁵

Esta idea de que multiplicando los posibles sobre el plano de la expresión, en condiciones materiales que imposibilitan todo cambio y toda mudanza, escribir, hablar, pensar, son actos que pueden llegar a devenir acontecimientos políticos fundamentales, más allá de las teorías del estado y las doctrinas del consenso.

Empecemos, entonces, hablando un poco sobre Sartre.

Muchas veces el polvo levantado por las polémicas que suscita una obra acaba por enterrarla. Es lo que ha pasado, muy probablemente, con la formulación sartreana del compromiso literario. Las cosas acontecieron de tal manera que uno se pregunta hoy si sigue teniendo algún sentido seguir leyendo *¿Qué es la literatura?*

Lo tendrá, en todo caso (y esta es una hipótesis de trabajo), si conseguimos sobreponernos a la idea de que Sartre es el fin de un época, o el comienzo de otra. Lo tendrá si conseguimos dejar de ver en él un modelo, para recuperar la corriente de aire fresco que representó para muchos en su momento (comenzando muy especialmente por Deleuze, a quien se debe mucho de estas palabras). Lo tendrá, en fin, aunque no sea más que por esto: si las teorías del arte por el arte, al poner término a la necesidad de subordinar el arte a cualquier otro valor para fundamentar su existencia, abren el espacio necesario para que comience a cuestionarse sobre sí misma; la doctrina sartreana del compromiso literario, al rechazar de plano la idea de que la escritura no se tiene más que a sí misma como objeto, abre el espacio para una problematización del valor político de la literatura que va mucho más allá de las respuestas concretas que pueda aportarnos en su obra.

Quiero decir: después de Sartre, la evidencia del compromiso literario se torna de una urgencia antes desconocida; después de Sartre el del compromiso pasa a ser un problema literario ineludible. Independientemente de la idea que nos hagamos sobre la literatura, ya no nos es posible pensar que el escritor

escriba apenas para sí mismo. Y esto es Sartre quien lo plantea para nosotros casi de un modo fundacional.

Podemos estar en desacuerdo en muchas cosas con Sartre, pero tenemos que acordar en esto, que es esencial: “sólo hay arte por y para los demás”, “la operación de escribir supone la de leer como su correlato dialéctico y estos dos actos conexos necesitan de dos agentes distintos. Lo que hará surgir ese objeto concreto e imaginario que es la obra del espíritu será el esfuerzo conjugado del autor y del lector”.⁶

A partir de aquí, el problema de la literatura deja de ser el de la distancia que va del formalismo puro al realismo crítico, para pasar a ser el de la naturaleza del lector al que se dirige una obra y del agenciamiento de los lectores en un público asociado: ¿Para quién se escribe? ¿Para quién, si no para todos? ¿Y en tanto que sujetos constituidos o por constituir? ¿En tanto que forman parte de grupos ya agenciados en etnias, naciones y clases? ¿O en tanto que singularidades dispersas, a la búsqueda de una identidad, de una comunidad, de un pueblo?

La acción reveladora y el llamado, las dos funciones fundamentales que Sartre atribuye a la literatura, darán un sentido diferente a estas nociones de lector y de público de acuerdo al sentido con el que se propongan, y correlativamente verán transformada su naturaleza de acuerdo a la respuesta que se adelante de modo preliminar a la pregunta “¿para quién?” Co-determinación problemática, en todo caso, que no implica variaciones importantes en Sartre sin abrir una serie de caminos sobre el horizonte de la filosofía contemporánea que insiste en replantearse estas preguntas en la estela de Sartre (Blanchot, Foucault, Deleuze, Rancière, etc.).

La primera respuesta que nos ofrece Sartre a estas preguntas constituye determinación negativa, pero crítica, en la medida en que rompe con el preconcepto humanista y moderno de un sujeto neutro y universal: “A primera vista, no hay duda: se escribe para el lector universal y hemos visto, en efecto, que la exigencia del escritor se dirige en principio a todos los hombres. Pero las descripciones que preceden son ideales. En verdad, no hay libertad dada; hay que conquistarse sobre las pasiones, la raza, la clase y la nación y consigo a los demás hombres. Lo que importa es la figura singular del obstáculo que hay

que superar, de la resistencia que hay que vencer; es esto lo que, en cada circunstancia, da su figura a la libertad”.⁷

Esto es, la libertad, como llamado o como responsabilidad, no es un universal, sino que siempre debe ser pensada en situación, esto es, en vista de los obstáculos y de las resistencias que nos separan de la misma; y, en esa misma medida, la relación del escritor con el lector está asociada a esas resistencias y esos obstáculos comunes, a las situaciones singulares en los que se ven comprometidos como hombres libres.

La escritura aparece así asociada a una cierta necesidad. El escritor encuentra a su lector en una *ratonera*, rodeado de muros, sin salidas, y, penetrado por la urgencia de estos problemas, busca proponer soluciones *en la unidad creadora de su obra*, es decir, en la indistinción de un movimiento de libre creación. Ante un dilema, ante un callejón sin salida, ante una serie de imposibilidades, el escritor hace aparecer de pronto un tercer término, hasta entonces invisible.⁸

Lección de la que aprenderá Deleuze, quien en una entrevista de 1985 decía: “si un creador no es tomado en el cuello de botella de una serie de imposibilidades, no es un creador. Un creador es alguien que crea sus propias imposibilidades al mismo tiempo que crea lo posible. Como MacEnroe, es golpeándose la cabeza que se encontrará la salida. Hay que darse contra la pared porque, si no se tiene un conjunto de imposibilidades, no se tendrá línea de fuga, esa salida que constituye la creación”.⁹

Es en este sentido que la libertad, para Sartre, no es nunca un dato, sino *un acto de invención*: “Una salida se inventa. Y cada uno, inventando su propia salida, se inventa a sí mismo. El hombre está por inventar cada día. La acción histórica no se reduce jamás a una elección entre cosas dadas, sino que se caracteriza siempre por la invención de soluciones nuevas a partir de una solución definida”.¹⁰

Ahora bien, ¿no constatamos, con Sartre, que entre el escritor y la gente que sufre una situación de opresión cualquiera se abre constantemente un foso insalvable? ¿Acaso el escritor y este “público virtual” no habitan siempre dos mundos diferentes? ¿No pertenecen a otra clase? ¿No hablan otra lengua? ¿Acaso no está atrapado el propio escritor que quiere comprometerse en un callejón sin salida: o “público de masas, pero inculto; o público especializado,

pero burgués”¹¹? ¿De qué puede servir entonces el ejercicio comprometido de la literatura?

Aunque en orden a reformular este problema, Sartre nos ofrece en *¿Qué es la literatura?* una genealogía del público literario, que sería interesante retomar en sus diversas figuras, yo voy a quedarme apenas con una sugerencia que se encuentra al comienzo de la tercera parte.

Hablando del escritor afro-americano Richard Wright,¹² Sartre sugiere que la posición del escritor comprometido, respecto de la sociedad en la que escribe, es la de una cierta exterioridad; el escritor comprometido escribe desde afuera (*du dehors*): “si un negro de los Estados Unidos descubre una vocación de escritor, descubre al mismo tiempo su tema: es el hombre que ve a los blancos desde afuera, que se asimila a la cultura blanca desde afuera y cada uno de cuyos libros mostrará la enajenación de la raza negra en el seno de la sociedad norteamericana”.¹³

Esta referencia del escritor al afuera pasa por una toma de conciencia —por parte del escritor— de la contradicción existente entre él y su público; el secreto del escritor comprometido no es superar la distancia que lo separa de su público, sino explorar esa distancia de un modo crítico: el escritor viene “desde afuera a sus lectores”, los considera “con asombro”, o, mejor aún, siente el peso de “una mirada asombrada, de conciencias extrañas (minorías étnicas, clases oprimidas, etc.)”,¹⁴ que lo lleva a escribir lo que escribe. Esto es, el escritor alcanza una perspectiva impersonal, donde reencuentra la mirada de los excluidos de una sociedad, de los que ocupan sus márgenes, de los que, virtualmente, constituyen su afuera (Deleuze llamará a esto “devenir-menor”).

De alguna manera, podemos decir que así el escritor ve la sociedad desde su lado mayor (clase opresora, a la cual pertenece, en tanto elite intelectual) y desde su lado menor (oprimidos entre los cuales, incluso no encontrando lectores, tiene su público virtual), para luego hacer jugar esa distancia críticamente.¹⁵

Esta conexión con el afuera es vital para el escritor, que así gana una potencia expresiva que lo excede como sujeto, pero es también vital para la gente que habita esa exterioridad, en la medida en que “una clase no puede adquirir su conciencia de clase más que si se ve a la vez desde el interior y desde el afuera; dicho de otra manera, si beneficia de colaboraciones exteriores: es para esto que sirven los intelectuales, eternos desclasados”.¹⁶

Una vez más, encontramos aquí algo que Deleuze hará suyo, desenvolviendo esta necesidad apuntada por Sartre, para pensar la necesidad de una relación constitutiva entre el pueblo y el escritor (cito a Deleuze): “Kafka para Centroeuropa, Melville para América del Norte, presentan la literatura como la enunciación colectiva de un pueblo menor, o de todos los pueblos menores, que sólo encuentran su expresión en y a través del escritor”.¹⁷

Relación inactual por excelencia, en todo caso, que no pasaba por alto a Nietzsche. Caracterizando la inactualidad wagneriana, en efecto, Nietzsche consideraba que sus pensamientos iban *más allá de lo que es alemán*, y que la lengua de su arte no se dirigía a los pueblos, sino a los hombres, *pero a los hombres del porvenir*.¹⁸ La tarea artística por excelencia, en este sentido, no es la articulación formal de la obra, sino la convocatoria de ese “pueblo desvanecido”, que demora en reunirse: “La reflexión de Wagner se concentra alrededor de la cuestión: ¿Cómo nace el pueblo? ¿Y cómo renace?” A través de su obra, Wagner lanza un llamado: “¿Dónde están ustedes, que sufren del mismo modo y tienen las mismas necesidades que yo? ¿Dónde está esa colectividad en la cual yo aspiro a encontrar un pueblo? Yo los reconocería porque tienen en común conmigo la misma felicidad, y el mismo consuelo”.¹⁹

Cuando el escritor es capaz de situarse en su tiempo, pero contra su tiempo, en favor de un tiempo por venir, como decía Nietzsche, conectando sus capacidades actuales, las armas de su época, con las potencialidades virtuales de quienes habitan los márgenes de la sociedad en la que escribe, cuando es capaz de aliar su erudición a esos saberes menores, como decía Foucault, entonces escribir puede ser una fuerza efectiva más allá de la cultura y el mundo de las letras, y comenzar a operar sobre lo individual, lo político, lo social.

Habitando esta distancia constitutiva de toda sociedad, conectándose con lo que deja afuera, el escritor encuentra entonces la potencia, la perspectiva para hacer una literatura verdaderamente revolucionaria, para criticar una clase e incluso abrir el espacio para el surgimiento de otra. Se trata quizá de la potencia más grande de la literatura: abrir nuevos espacios de posibles para la constitución de nuevas formas de subjetividad (individuales y colectivas).

Entonces, volviendo a Sartre, si Richard Wright no se dirige al hombre universal, en tanto que constituye una abstracción desmovilizante, en la medida en que no está comprometido en ninguna época determinada, ¿a quién es que

podrá dirigirse? No a los racistas blancos de Virginia o Carolina, ciertamente, que ya han tomado partido y no abrirán libros así. Tampoco a los campesinos negros del sur de Louisiana, gente que no sabe leer. En fin, al menos por principio, no a una cierta elite europea, que está lejos y poco se preocupa por la condición de su gente.

Sartre dice: “Richard Wright se dirige a los negros cultos del norte y a los norteamericanos blancos de buena voluntad (intelectuales, demócratas de izquierda, radicales, obreros, etc.)”.²⁰ En este sentido, Wright encuentra lectores, pero no un público. Hay gente que lo lee, pero falta esto que da a una obra un sujeto propio, un sujeto de la opresión y de la indignación, del sufrimiento y la revuelta que anima su obra (el pueblo es lo que falta, dirá Deleuze). Existe una rotura muy pronunciada en el seno de ese público de hecho.²¹ La gente está ahí, pero falta algo que la una, que los agencie como comunidad, como colectividad o como clase.

Sartre pareciera entrever lo que la filosofía posterior abrazará como un imperativo para el pensamiento: buscar un modo de agenciar la multitud sin traicionar las diferencias que la constituyen como tal. Así, de Wright podrá decir que, “al escribir para un público fragmentado, supo mantener y superar la fragmentación, haciendo de ella el pretexto para una obra de arte”.²²

Es sobre este espacio fragmentado (el situacionismo es un pluralismo), que no presupone como dadas las alternativas posibles a una situación crítica (es una ratonera) ni el sujeto de la libertad creadora capaz de abrir una brecha (el hombre está por inventar), donde, estrictamente, el compromiso debe comenzar.²³

El llamado de la literatura no es a los partidos, las naciones o las clases, ni siquiera a los hombres en tanto sujetos constituidos, sino a la potencial libertad de sus lectores. Sartre ve esto perfectamente cuando busca situarse sobre el horizonte de la guerra (de la guerra futura que se perfila sobre las ruinas de la guerra terminada): por un lado, negándose a elegir entre perspectivas que no conducen más que a esta (ratonera), y, por otro, buscando trazar una línea de fuga en conexión con el afuera (desierto),²⁴ en la esperanza de que en la fuga de la primera surjan nuevas formas de agenciamiento de las libertades individuales para habitar el segundo (público).

¿Sigue teniendo algún sentido volver a leer *¿Qué es la literatura?*, hoy, aquí, para nosotros? La respuesta, ahora, me parece evidente. Porque incluso si Sartre no tiene la inteligencia, la fuerza o la sensibilidad para sacar todas las consecuencias de su caracterización del compromiso literario, no es menos cierto que los principios de su problematización están ahí. Y no es absurdo especular que, justamente ahí, van a ir a retomarlos los autores que, en las décadas siguientes, harán del compromiso literario un problema que debe ser relanzado continuamente por el pensamiento.

¿Qué principios? Cito a Sartre, por dos:

Primero: “No se puede escribir sin público y sin mito —sin un *cierto* público que las circunstancias históricas han producido, sin un *cierto* mito de la literatura que depende, en gran medida, de las demandas de este público. En una palabra, el autor es en situación, como todos los otros hombres. Pero sus escritos, como todo proyecto humano, encierran a la vez, precisan y superan esta situación”.²⁵

Segundo: “es falso que el autor *actúe* sobre sus lectores, [pero] él hace el llamado a sus libertades y, para que sus obras tengan algún efecto, es necesario que el público las retome por su cuenta, por una decisión incondicionada”.²⁶

Oscilando entre la versión estratégica²⁷ y la utópica²⁸ de este llamado, entre su carácter procesual y sustancialista, de acción efectiva²⁹ y de conciencia reflexiva,³⁰ Sartre arranca, en todo caso, a la literatura de su torre de marfil, imponiéndole la tarea de forjar su público más allá de la clase opresora, esto es, en conexión con lo que es puesto del lado de afuera de una sociedad, asumiendo su desclasamiento esencial, en tanto “libertad total que se dirige a libertades plenas, manifestando así la totalidad de la condición humana como libre producto de una actividad creadora”.³¹

De la política de la literatura, o de la literatura como política.

En todo caso, lo esencial del problema vuelve a plantearse para nosotros con Deleuze. Con este Deleuze que, sin ninguna duda me atrevo a decir, retoma lo esencial de la problematización sartreana de la literatura a la hora de levantar las principales cuestiones de su propia perspectiva³² (y, en este sentido, reencontraremos al mismo Kafka de las situaciones sin salida y las soluciones creativas que encontrábamos en Sartre, como reencontraremos el problema de la conexión de la literatura con el Afuera, o incluso la posición anomal —o de

radical desclasamiento— del escritor). Pero también a este Deleuze que retoma todas esas cosas para llevarlas más allá del círculo dialéctico en que parecían encontrarse encerradas en Sartre.

Lo que encontramos entonces es que, retomando la noción bergsoniana de fabulación para darle un sentido político, Deleuze no sólo restituye toda su potencia al arte comprometido, sino que al mismo tiempo lo libera de los compromisos asumidos con las filosofías de la historia (compromisos que asombraban todavía la filosofía de Sartre), haciendo del mismo un problema de salud (de la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura, como diría Nietzsche).

Problema político del alma individual y colectiva, donde el escritor clama por un pueblo del que tiene necesidad, y en cuya expresión una gente dispersa en las más diversas condiciones de opresión puede llegar a encontrar un vínculo aglutinante o una línea de fuga.

Sea el caso de Lawrence y los árabes, que Deleuze retoma en uno de los ensayos del volumen de 1993 que dedica a la literatura.³³ Lawrence ha sentido toda su vida el deseo de poder expresarse de forma imaginativa, pero nunca ha conseguido dominar la técnica. Un accidente lo arroja entonces en medio de una rebelión que, en principio, le es por completo ajena. Pedantemente, Lawrence dirá que ese tema épico le ha ahorrado el dominio de la técnica y le ha permitido completar la obra que anhelaba,³⁴ pero la verdad es que los árabes representan bastante más en su vida que un motivo literario, y que si de pronto desenvuelve esta capacidad para expresarse es porque su expresión se ha tornado vital para la revuelta.

Lawrence, que en el fondo no lo ignora, escribe: “semejantes gentes necesitaban de un grito de guerra y una bandera venidos *de afuera* que los uniera, y a un extraño para conducirlos, alguien cuya supremacía estuviera basada en una idea: ilógica, innegable, discriminante: que el instinto pudiera aceptar y la razón no pudiese encontrar base racional para su rechazo o aprobación”.³⁵

Cosa que Deleuze leerá: “no es una mezquina mitomanía individual lo que impulsa a Lawrence a proyectar a lo largo de su senda imágenes grandiosas, más allá de empresas con frecuencia modestas. La máquina de proyectar no es separable del movimiento de la propia Revuelta: subjetiva, remite a la subjetividad del grupo revolucionario. Pero todavía hace falta que la escritura de

Lawrence, su estilo, la recupere por cuenta propia o la revele: la disposición subjetiva, es decir, la fuerza de proyección de imágenes, es inseparablemente política, erótica y artística”.³⁶

El pueblo y el escritor, por muy extraños que aparezcan entre sí, o, mejor, justamente en virtud de su diferencia, se buscan y necesitan mutuamente. Lawrence no abdica de su diferencia, que siente como una traición, pero inevitablemente se aleja de su país y de los suyos, habla árabe y vive como árabe, hasta conquistar una disposición especial, donde encuentra la potencia de una expresión que lo desborda como sujeto y que, en esa misma medida, no puede evitar que se proyecte en las cosas y en los demás, fabricando gigantes, como decía Bergson, y propiciando el movimiento. Cito a Lawrence: “nos sentíamos cómodos juntos, recorriendo los anchos espacios [...]. Estábamos embargados de ideas poderosas e inexpresables, pero que nos movían a luchar”.³⁷

Lawrence ve en esto, en la potencia expresiva que se ha apoderado de él, una fuerza incontrolable de la naturaleza: pensamientos como “rayos luminosos”, ideas como “partículas danzantes”.³⁸ De la expresión como máquina de guerra: “¿Cómo podrían los turcos defenderse de aquello? Sin lugar a dudas, mediante una línea de trincheras de lado a lado si avanzábamos sobre ellos a bandera desplegada; pero supongamos que fuéramos [...] una influencia, una idea, algo intangible, invulnerable, sin frente ni retaguardia, que se extiende por todas partes, como un gas”.³⁹

Es esta potencia de la expresión la que convierte a Lawrence en un “hombre peligroso”, como dice Deleuze, y que no se define por relación a lo real ni a la acción, ni a lo imaginario ni a lo fantástico, sino “por la fuerza con la que proyecta en lo real las imágenes que ha sabido arrancarse a sí mismo y a sus amigos árabes”.⁴⁰

Lawrence decía que de la conjunción de estos grupos semitas, de una idea y de un profeta se desprendía un ilimitado cúmulo de posibilidades.⁴¹ Y la verdad es que el resultado es inmediato y no tiene solamente el nombre de la revuelta. Apenas lanzado el movimiento, sobre el valle de Abu Zureibat, en la noche, junto a los camellos, contemplando los fuegos de los grupos dispersos a sus pies, Abd el Kerin confiesa a Lawrence: “Ya no somos árabes, sino un pueblo”.⁴²

El intercambio —el devenir— es doble. En tanto que los árabes sirven de expiación a Lawrence, Lawrence ayuda a los árabes a transformar sus empresas

dispersas en un movimiento de liberación, incluso si el movimiento —como Lawrence— está condenado debido a la traición.⁴³

Los árabes, decía Lawrence, son incorregibles hijos de las ideas, un pueblo para el que lo abstracto constituye la más fuerte motivación,⁴⁴ pero las ideas abstractas de las que habla no son fantasmas, no son cosas muertas, sino entidades que inspiran el movimiento, la lucha, la resistencia. Lawrence puede ser un fabulador, un “soñador diurno”, como dice Deleuze, pero su expresión no es un puro efecto de la causalidad material, sino una fuerza, entre otras, capaz de producir lo real y no simplemente de corresponderle.⁴⁵

Deleuze no es un idealista (como Sartre tampoco lo era). Digamos que, sencillamente, se niega a hacer de la expresión un efecto imposible y estéril de las condiciones materiales, un resultado de la historia (en el caso de Lawrence, al fin y al cabo, ni siquiera hay una historia común, sino apenas dos historias divergentes).

Como escribe Slavoj Žižek: “el flujo de sentido es un teatro de sombras, pero esto no significa que podamos negligenciarlo y concentrarnos en la ‘lucha real’ [...] en última instancia todo es decidido aquí [...]. La afirmación de la ‘autonomía’ del nivel del sentido es, no un compromiso con el idealismo, sino la tesis *necesaria* de un verdadero materialismo [...]. Si substraemos este exceso inmaterial no obtenemos un materialismo reduccionista sino un idealismo encubierto”.⁴⁶

La expresión guarda una autonomía y una eficacia propias. La expresión representa en el contexto de una serie de imposibilidades materiales (ratonera, decía Sartre), un exceso de posibles. De ahí la forma en que Deleuze presenta invariablemente el problema político de la expresión. En el caso de Lawrence: imposibilidad de confundirse con la causa árabe, imposibilidad de vivir con esa traición, imposibilidad de abandonar el desierto.⁴⁷ En el caso de Kafka: imposibilidad de no escribir, imposibilidad de escribir en alemán, imposibilidad de escribir de cualquier otra manera.⁴⁸

En relación a estas imposibilidades, la escritura, la fabulación, difiere estratégicamente de la historia material de las causas y los efectos para relanzar el movimiento o trazar una línea de fuga. Máquina de expresión que rebasa o se adelanta respecto del momento histórico de lo que está en juego, para hacer que la gente entre en una línea de transformación o se consolide en vista de

una tierra por venir. Movimiento proyectivo que, a partir del movimiento propio de la expresión, propicia la reconfiguración de los territorios que atraviesa o habita intempestivamente. Deleuze decía: “la máquina literaria releva una futura máquina revolucionaria, no por razones ideológicas, sino porque sólo ella está determinada para llenar las condiciones de una enunciación colectiva; condiciones de las que carece el medio ambiente en todos los demás aspectos [...]. No hay sujeto, sólo hay *agenciamientos colectivos de enunciación*; y la literatura expresa estos agenciamientos en las condiciones en que no existen en el exterior, donde existen apenas en tanto potencias diabólicas del futuro o como fuerzas revolucionarias por construirse”.⁴⁹

Gregg Lambert sostiene, en este sentido, que para Deleuze nunca fue cuestión de escapar del mundo que existe (ni por la destrucción de la verdad de la que se reclama ni por la postulación de una verdad superior), sino de crear las condiciones para la expresión de otros mundos posibles, a su vez capaces de desencadenar la transformación del mundo existente.⁵⁰ La escritura es producción de nuevos campos de posibles en la misma medida que dispositivo de enunciación colectiva para una congregación de la multitud según nuevas líneas y nuevos objetivos.

En 1987, Mario Vargas Llosa publicaba *El hablador*, una novela difícil de clasificar, que abordaba el problema político de la expresión, y del cambio, y de la salida de la historia, de una forma semejante.

Lo esencial de la historia es simple y de fácil explicación. Hay unos indígenas —los machiguengas—, que son nómades. Andan por Amazonia, y ya no quedan muchos (pero existen de verdad, si es que esto tiene en este caso alguna importancia). La historia de estos indígenas es de lo más dura. Los tipos aparecen como los últimos vestigios de una civilización que tuvo mejores tiempos (como los últimos de los mohicanos). Vienen de perderlas todas. El progreso, como decía Marx, viene chorreando sangre y la historia no se les presenta más que como una serie de imposibilidades: imposibilidad de seguir donde se encuentran, imposibilidad de integrarse al nuevo mundo, imposibilidad de abrazar una conversión cualquiera.⁵¹

Después está un peruano, Saúl Zuratas, que es amigo del narrador. De padre judío, pero de madre *gozi*, no es ni carne ni pescado. Para colmo nació con una mancha que le tapa la mitad de la cara, como una máscara; es decir, es

un monstruo. Su historia tampoco es fácil y se define, como la de los machiguengas, por una serie de imposibilidades: imposibilidad de integrar la comunidad judía de Lima (que no acepta a su madre), imposibilidad de hacer la *aliá* (por empatía para con las minorías palestinas), imposibilidad de ser un peruano como los demás (por la marca que lleva en el rostro).⁵²

Si esto fuera todo, la novela no nos llevaba a ninguna parte. Pero he aquí que Vargas Llosa nos dice que los machiguengas, además de conocer las instituciones que conocen el resto de las tribus amazónicas (jefes, brujos, curanderos, etc.), tienen también unos personajes a los que llaman *habladores*. Y estos habladores son de lo más interesante, porque no hacen otra cosa que hablar y caminar, pero sin ellos toda esta gente dada a la dispersión de la selva no sería nada, quiero decir, no constituiría una comunidad, una tribu: el hablador es la savia circulante que hace de los machiguengas una sociedad, un pueblo.⁵³

Y acá es donde van a mezclarse todas las historias. Porque Zuratas va a empezar a andar por la selva, de grupo en grupo, de familia en familia, llevando las últimas noticias y recuperando mitos, consignas y hechos inquietantes, como los habladores, pero a su manera, si esto es posible.

Entonces todo adopta un tono diferente. Para empezar, el hablador habla raro, un poco como los indios cinematográficos, que yerran los tiempos verbales y se comen las palabras (pero lindo, habla muy lindo). También cambia la forma de la narración. La historia no parece una historia. Lo que se cuenta puede o no ser verdadero, puede o no representar la realidad, pero ya no es eso lo que cuenta ni para el hablador ni para los indios que lo escuchan (ni seguramente para nosotros, como van a ver). En fin, si desde la perspectiva histórica parecía que estaban todos fritos, como paralizados por todo lo que pasaba, acá las cosas parecen estar cambiando. No que estén mejorando, no. Las cosas parecen estar cambiando, pero cambiando todo el tiempo, en variación continua. Y en ese movimiento absoluto el tipo de la mancha en la cara y los indios parecen haber encontrado finalmente una salida, conquistado una nueva salud; el hablador dice: “siempre hemos estado yendo porque alguien venía. ¿En cuántos lugares viví? Quién sabe, pero han sido muchos [...]. Es cosa sabida. No hay engaño. Vendrán y me iré. ¿Es malo eso? Bueno, más bien. Será nuestro destino. ¿No somos los que andan? [...]. A la mosca se la traga el moscardón; al moscardón el pajarito; al pajarito la víbora. ¿Queremos que nos

traguen? No. ¿Queremos desaparecer sin dejar rastro? Tampoco. Si nos acabamos, se acabará el mundo también. Mejor seguir andando, parece”.⁵⁴

Históricamente no se entiende cómo la tribu pueda haber ganado un nuevo movimiento gracias a un tipo con el que en principio no tenía nada en común, no se entiende cómo la conversión de Zuratas puede haber tenido lugar, ni mucho menos que se haya tornado un verdadero hablador, pero Vargas Llosa apuesta la efectividad de la literatura a esa conjunción paradójica: “el hablador es una prueba palpable de que contar historias puede ser algo más que una mera diversión [...] algo primordial, algo de lo que depende la existencia misma de un pueblo”.⁵⁵

Esta es la misma apuesta de Deleuze. Sólo que, desde la perspectiva deleuziana, el problema de la extrañeza no se plantea, porque es justamente en virtud de esa extrañeza que alguien puede convertirse en un hablador. El sujeto de la enunciación es siempre un elemento anómalo respecto de la comunidad que es sujeto paradójica del enunciado. El secreto de la efectividad de la expresión es el de esa heterotopía, de ese desclasamiento (¿otra vez la influencia de Sartre?). Tanto los machiguengas como Zuratas entran en un bloque de devenir (devenir-indígena de Zuratas, devenir-nómada de los machiguengas), del que ninguno de los términos ha de salir indemne: Zuratas no gana vida, no deviene-hablador, sin que el pueblo de los machiguengas sea relanzado, reinventado por el trabajo de la expresión, sin que entre en un devenir-nómada, inconmensurable con su historia pasada de nómades.⁵⁶

En Latinoamérica existe una larga tradición literaria asociada a las ratoneras de la historia. Por innumerables motivos, las imposibilidades se han sucedido y perpetuado a lo largo de las últimas décadas, y la literatura, desde su modesto lugar, tal vez haya sido la única con la fuerza, o con la inteligencia, o simplemente con la astucia para esbozar un mapa de la situación, y todavía para reaccionar y, por qué no, cuando resultó posible, para encontrar una salida, trazar una línea de fuga, un plano de evasión.

El realismo mágico se constituyó en torno a una situación de este tipo, y levantó, reelaborando los preceptos del realismo contemporáneo, la cuestión de las imposibilidades que nos acechan en la Historia. Verdadera ficción materialista, que no confundió nunca los problemas sobre los que volvemos siem-

pre con una especie cualquiera de conflicto interior (culpa, resentimiento o mala conciencia).

Pero el realismo mágico, que abordaba con tanta sagacidad la realidad, incluso en sus aristas más duras y en sus contradicciones más agudas, fallaba a la hora de proponer una alternativa. Porque si la magia no era la dialéctica, tampoco era una afirmación del reino de este mundo, resolviéndose la mayoría de las veces, lo mismo que el realismo socialista del que se distanciaba, en una negación de la vida. Así, en los grandes autores del género, como Gabriel García Márquez, o en sus no siempre bien sucedidos epígonos, como Laura Esquivel, la salida implica una transformación que nos pone fuera del mundo y que en el grueso de los casos pasa por la muerte. Es el caso de *El amor en los tiempos del cólera* y *Como agua para chocolate*. Lo que en la historia (individual, cultural o política) aparece como imposible, el realismo mágico lo busca en otro mundo: lo resigna en este, y va a buscarlo en el más allá.

¿No puede la literatura latinoamericana ser otra cosa? Vargas Llosa nos propone una continuación, pero a la vez un exceso respecto de la tradición del realismo. Traza con rigor el mapa de nuestros deseos y de nuestras imposibilidades, pero no nos llama a la resignación religiosa ni la esperanza militante. Nos propone, en este sentido, un modelo singularmente diferente de la función fabuladora. La expresión pasa a definirse, no ya por la sublimación de nuestros deseos históricamente irrealizables, sino por el impacto que la propia expresión es capaz de producir sobre la realidad. De lo que se trata entonces es de enredar todas las historias individuales, haciendo que sus elementos entren en una zona de indeterminación, dentro de la cual los condicionamientos históricos, los preceptos morales o sociales, y, en general, la suma de todas las imposibilidades tiendan a desdibujarse. Como acontece en *El hablador*, la línea de fuga es proyectada entonces por un cierto ejercicio de la expresión, que abre nuevos campos de posibles, en la espera de que la gente sepa hacerlos suyos.

Entonces, la realidad menor, irremediamente tercermundista en que escribimos, deja de adecuarse a su representación en una historia bien centrada (en todo caso, centrada siempre en otra parte), para pasar a ser entendida como un plano de evasión que debe ser constantemente relanzado por el escritor y prolongado por el movimiento de la gente.

Porque si es cierto que toda salida posible pasa por romper con la historia y los discursos que se reclaman de la historia, no es menos cierto que estas transformaciones no se hacen en el espejo del cielo, sino en el suelo siempre disputado, siempre en juego, de los territorios establecidos y de la tierra expropiada o desierta.

Devenir-menor, en la escritura, como (junto a) una tribu que deviene-nómada en el desierto, como (junto a) un campesino que deviene-guerrillero en la selva. Es así que Deleuze ve el trabajo de la literatura respecto de una situación de opresión cualquiera: “Artaud decía: escribir *para* los analfabetos, hablar *para* los afásicos, pensar *para* los acéfalos. ¿Pero qué significa ‘para’? No es ‘dirigido a...’, ni siquiera ‘en lugar de...’. Es ‘ante’. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez ‘para que’ el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía”.⁵⁷

Involución creativa que puede abrirnos a líneas de fuga más o menos creativas en situaciones de asfixia política donde, antes de progresar o inscribirse en un proyecto mayor, es necesario agenciar un nuevo espacio o una nueva sensibilidad para la acción y para el pensamiento. En la convicción de que es necesario agenciar una potencia o una fuerza específica antes de reclamar una representación apropiada. En la convicción, quiero decir, de que es políticamente más importante agenciar *de hecho* aquello a lo que reclamamos tener *el derecho*, incluso cuando no sea más que en espacios reducidos o en condiciones inaceptables para el padrón mayoritario. Entrar en Damasco antes que los ingleses, como quería Lawrence.

Porque no hay política para el fin del mundo. Fabular no es una utopía, sino la posibilidad de alcanzar una línea de transformación, a través de la expresión, en situaciones históricas que hacen aparecer todo cambio como imposible. No se fabula una verdad política universal, sino apenas una estrategia singular no totalizable. Fabular no responde a la necesidad de integrar todas las culturas, todas las formas de subjetividad y todas las lenguas en un devenir común, sino apenas a la necesidad estratégica de salvar de la alienación *una* cultura, para permitir el florecimiento de *una* subjetividad, para arrancar del silencio *una* lengua. No es una solución para todo ni para todos (y he aquí

su debilidad), pero puede ser lo único para algunos (y he aquí su potencia). No el arte (*técnica*) de lo posible, sino el arte (*transformación*) de lo imposible.

Como Lawrence, el pensador deleuziano está condenado a ver traicionada su expresión y tener que recomenzar siempre de nuevo. Pero a Deleuze no lo asustan las recaídas. O, mejor, le asustan menos que la paralización. Lo mismo en el pensamiento que en la acción es necesario siempre prolongar un poco más el movimiento, para relanzar la expresión más allá de sus determinaciones históricas o institucionales e impedir que en nosotros y en la gente degeneren la labor que da forma a la impaciencia de la libertad.

El intelectual deleuziano, en este sentido, habla un poco como el indio de Vargas Llosa: “el pueblo que anda es ahora el mío. Antes, yo andaba con otro pueblo y creía que era el mío. No había nacido aún. Nací de verdad desde que ando como machiguenga [...]. El sol no se ha caído, no se termina de caer. Se va y vuelve, como las almas con suerte. Calienta el mundo. La gente de la tierra no se ha caído, tampoco. Aquí estamos. Yo en el medio, ustedes rodeándome. Yo hablando, ustedes escuchando. Vivimos, andamos. Eso es la felicidad, parece”.⁵⁸

¿Existe el público revolucionario con el que sueña Sartre antes de que el llamado del escritor le de conciencia de clase? ¿Existía un pueblo árabe antes de Lawrence? ¿Qué sería de los machiguengas sin un hablador? ¿Es que había un pueblo palestino? Cito a Deleuze: “Israel dice que no. Sin duda había uno, pero eso no es lo esencial”.⁵⁹ Lo que se hace al fabular no es afirmar algo que no es real (no es un error ni una confusión), lo que se hace es afirmar algo que torna las ficciones hegemónicas inoperantes o indecibles.⁶⁰

No se trata, ciertamente, de admitir que cada uno tiene su verdad. Al ver la causa palestina a través del filtro del concepto de fabulación, por ejemplo, no se trata para Deleuze de decidir quién tiene razón, quién está en posesión de la verdad, detenta el derecho o merece la justicia. Porque el debilitamiento de las ficciones hegemónicas no tiene por objeto establecer una verdad diferente, sino operar, a través de estos enunciados colectivos o de estas ficciones nacionalistas, un efecto de cohesión sobre todas estas gentes que no dejan de dispersarse bajo la presión de las fuerzas militares movilizadas y las necesidades más básicas: “Lo que se opone a la ficción no es lo real, no es la verdad, que

siempre es la de los amos o los colonizadores, sino la función fabuladora de los pobres, que da a lo falso la potencia que lo convierte en una memoria, una leyenda, un monstruo [...]. No el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo que vendrá [...]. Contra la historia apocalíptica, hay un sentido de la historia que no hace más que uno con lo posible, la multiplicidad de lo posible, la abundancia de los posibles en cada momento”.⁶¹

Al monumento sucede la fabulación; al modelo de lo verdadero la potencia de lo falso; a la historia, en fin, el devenir. Y no se trata, como señala Deleuze, de una fantasía edípica, sino de un verdadero programa político.⁶²

Se piensa, se crea, se escribe, menos para asumir la expresión de un cierto grupo o de una determinada clase, que en la esperanza de que el agenciamiento de nuevas formas de expresión pueda convocar a la gente a una acción conjunta, a una resistencia común, a un pueblo por venir. Porque es propio, exclusivo del arte y de la filosofía, dar una expresión, la posibilidad de una expresión, a esos que no la tienen. La gente está ahí, pero el pueblo falta todavía; falta esto que los convoca, o que los une, o que los torna una fuerza digna de cuidado. Falta una expresión en torno a la cual, a pesar de todas sus diferencias, a pesar de la heterogeneidad que le es intrínseca, la gente se reconozca, o se congregue, o simplemente salga a la calle.

Y colmar esa ausencia es la tarea propia del escritor. Fragar enunciados colectivos “como gérmenes de un pueblo que vendrá, y cuyo alcance político es inmediato e inevitable”.⁶³ El escritor deja de ser un individuo privilegiado para pasar a ser un agente colectivo (fermento o catalizador), en relación a una comunidad, disgregada o sometida, cuya expresión práctica en la esperanza de su liberación.

Deleuze sabe que la acción política no depende simplemente de la buena voluntad, y que un pueblo no puede surgir más que a través de sufrimientos abominables.⁶⁴ No ignora que la gente, por las más diversas circunstancias o motivaciones, puede no responder al llamado, puede no acudir a la convocatoria, puede no salir a la calle, y que contra eso no hay nada que hacer, ni nadie a quien culpar. La fabulación desconoce todo tipo de voluntarismo en la misma medida en que la expresión nada tiene que ver con el idealismo. La perspectiva deleuziana conoce, y bien, sus manifiestas limitaciones.

En este sentido, en una entrevista de 1990, donde el tono sartreano me parece inconfundible, Deleuze comentaba: “el artista no puede más que hacer un llamado a un pueblo, tiene esta necesidad en lo más profundo de su empresa, [pero] no tiene que crearlo, no puede”.⁶⁵ Retomaba así una afirmación de Paul Klee, que en su *Teoría del arte moderno* escribía: “hemos hallado las partes, pero no todavía el conjunto. Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo que nos proteja. Buscamos ese sostén popular: en la Bauhaus, comenzamos con una comunidad a la que damos todo lo que tenemos. No podemos hacer más”.⁶⁶

Más comprometido, más desesperado, más optimista, por eso mismo, también, Lawrence escribía: “eran inestables como el agua, y como el agua quizá prevalecerían finalmente. Desde el alba de la vida, y en oleadas sucesivas, habían venido estrellándose contra los farallones de la carne [...]. Fue una de tales olas (y no la menor) la que yo alcé y removí con el soplo de una idea, hasta que alcanzó su cresta y se desmoronó sobre Damasco. Lo que aquella ola lavó, una vez rechazada por la resistencia de las cosas inertes, dará la materia para la siguiente ola, cuando llegue el momento de que el mar se hinche de nuevo”.⁶⁷

Notas

1. Borges, *Obras Completas*, Barcelona, Emecé Editores, 1989, vol. I, p. 164.
2. Henry Miller, *The Air-Conditioned Nightmare*, New York, New Directions Paperbooks, 1970.
3. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Folio, 2001; p. 163 (modificado).
4. Deleuze- Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980; p. 427.
5. PP, 183.
6. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*, pp. 50 y 49.
7. *Op. cit.*, p. 75 (modificado).
8. *Cfr. Ibid.*, pp. 290, 293 y 292.
9. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 183.
10. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*, pp. 290-291 (modificado).
11. Sartre, “El artista y su conciencia”, en *Situation IV*, versión castellana de María Scuderi, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 29.
12. Richard Wright (1908-1960): Escritor afro-americano, autor de *Native Son* y *Black Boy*, fue miembro del partido comunista (con el que rompió en 1944) y amigo de

Sartre durante su estancia en París (1946-1947). Fue uno de los primeros autores negros que conquistó cierta fama (y dinero) con una obra literaria.

13. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*, p. 85.

14. *Ibid.*, p. 98.

15. Esta referencia al afuera ya conocía alguna historia en la propia historia de la literatura. Así, ya en 1932, preguntándose por la tradición de los argentinos, Borges exploraba las potencialidades de habitar en esta distancia que separa a una sociedad de sí misma: “Recuerdo aquí un ensayo de Thorstein Veblen, sociólogo norteamericano, sobre la preeminencia de los judíos en la cultura occidental. Se pregunta si esta preeminencia permite conjeturar una superioridad innata de los judíos, y contesta que no; dice que sobresalen en la cultura occidental porque actúan dentro de esta cultura y al mismo tiempo no se sienten atados a ella por una devoción especial; “por eso —dice— a un judío le será más fácil que a un occidental no judío innovar en la cultura occidental”; y lo mismo podemos decir de los irlandeses en la cultura de Inglaterra. Tratándose de los irlandeses, no tenemos por qué suponer que la profusión de nombres irlandeses en la literatura y la filosofía británicas se deba a una preeminencia racial, porque muchos de esos irlandeses ilustres (Shaw, Berkeley, Swift) fueron descendientes de ingleses, fueron personas que no tenían sangre celta; sin embargo, les bastó el hecho de sentirse irlandeses, distintos, para innovar en la cultura inglesa. Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas” (Jorge Luis Borges, “El escritor argentino y la tradición”, *Discusión*, 1932).

16. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*, p. 108.

17. Deleuze, *Critique et clinique*, París, Editions de Minuit, 1993, p. 14 y Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Éditions de Minuit, 1991, pp. 103-104. *Cfr.* Deleuze-Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, París, Éditions de Minuit, 1975, p. 150: “La colectividad no es un sujeto, ni de la enunciación ni del enunciado, de la misma manera que el célibe tampoco lo es. Pero el célibe actual y la comunidad virtual —ambos reales— son las piezas de un agenciamiento colectivo”. *Cfr.* CC 114: “incluso en el fracaso, [el escritor] sigue siendo el portador de una enunciación colectiva que ya no resulta de la historia literaria, y preserva los derechos de un pueblo futuro o de un devenir humano”.

18. Nietzsche, “Considérations Inactuelles IV”, en *Considérations Inactuelles*, III y IV, versión francesa de Baatsch-David-Heim-LacoueLabarthe-Nancy, París, Gallimard, 1990, § 10.

19. Nietzsche, “Considérations Inactuelles IV”, §8 (modificado).

20. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*, p. 86 (modificado).

21. *Cfr. Ibid.*, p. 87.

22. *Ibíd.*, p. 88 (modificado); *cfr.* ss.: “Para los blancos, las palabras que Wright traza sobre el papel no tienen el mismo significado que para los negros; hay que elegir las al azar, pues Wright ignora las resonancias que tendrán en esas conciencias extranjeras. Y, cuando habla a los blancos, el escritor tiene que cambiar hasta de objetivo; se trata de comprometerlos y de hacerles comprender sus responsabilidades; hace falta indignarlos y avergonzarlos. Así, cada obra de Wright contiene lo que Baudelaire hubiera llamado “una doble postulación simultánea”; cada palabra remite a dos contextos; se aplican a la vez a cada frase dos fuerzas y esto es lo que determina la tensión incomparable del relato”.

23. *Cfr. ibíd.*, p. 98.

24. *Cfr. ibíd.*, p. 264: “Como nuestra perspectiva histórica es la guerra, como se nos obliga a elegir entre el bloque anglo-sajón y el bloque soviético, y nosotros nos negamos a prepararla tanto con uno como con el otro, hemos caído fuera de la Historia y hablamos en el desierto”.

25. *Ibíd.*, p. 154.

26. *Ibíd.*, p. 163.

27. *Ibíd.*, pp. 194-195: “la única relación que puede tener un escritor burgués con la clase obrera es escribir por ella y sobre ella. Lo que ha permitido soñar, aunque sea por un instante, en concluir un pacto provisorio entre una aristocracia intelectual y las clases oprimidas es la aparición de un factor nuevo: el Partido como mediación entre las clases medias y el proletariado”.

28. *Ibíd.*, pp. 163-164 y 274: “en una sociedad sin clases, sin dictadura y sin estabilidad, la literatura [...] comprendería que forma y fondo, que público y sujeto son idénticos, que la libertad formal de decir y la libertad material de hacer se completan y que se debe utilizar una para reclamar la otra [...] Bien entendida, se trata de la utopía: es posible concebir esta sociedad, pero no disponemos de ningún medio práctico de realizarla. [...] Hay que enseñar simultáneamente a unos que el reino de los fines no se puede realizar sin Revolución y a los otros que la Revolución no es concebible más que si prepara el reino de los fines. Es esta perpetua tensión, si podemos mantenerla, que realizará la unidad de nuestro público. En una palabra, debemos, en nuestros escritos, militar en favor de la libertad de la persona y de la revolución socialista. Se ha pretendido a menudo que no eran conciliables: es nuestra tarea mostrar incansablemente que se implican entre sí”.

29. *Ibíd.*, p. 192: “La fuerza de un escritor reside en su acción directa sobre el público, en las cóleras, los entusiasmos, las mediaciones que provoca por sus escritos”.

30. *Ibíd.*, p. 230: “desde el seno de la opresión representábamos a la colectividad oprimida de la que hacíamos parte, sus cóleras y sus esperanzas. Con más oportunidad, más virtud, más talento, más cohesión y más práctica, hubiésemos podido escribir el monólogo interior de la Francia ocupada”.

31. *Ibid.*, p. 275. Para la elaboración de estos problemas en Sartre, debo agradecer la colaboración de Ignacio Quepons, que discutió conmigo los principales problemas levantados por mi lectura de Sartre y me permitió consultar los borradores de su artículo: “Biografía y personaje conceptual: la relación verdad-subjetividad en el último Sartre”, de próxima aparición.

32. Deleuze, que hace cuestión de señalar la deuda que siente para con Sartre. Y, así, conocemos este artículo que Deleuze le dedica a su muerte (“El ha sido mi maestro”), o incluso las referencias ocasionales como las de los *Dialogues*. Deleuze decía: “Felizmente estaba Sartre. Sartre era nuestro Afuera [*Dehors*] [...] un poco de aire puro [...] un intelectual que cambiaba singularmente la situación del intelectual” (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977; p. 18).

33. Ref. Lawrence

34. Cfr. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990, p. 728.

35. *Ibid.*, p. 313.

36. Deleuze, *Critique et Clinique*, *op. cit.*, p. 148.

37. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, *op. cit.*, p. 27.

38. *Ibid.*, p. 729.

39. *Ibid.*, p. 256.

40. Deleuze, *Critique et Clinique*, *op. cit.*, p. 147.

41. Cfr. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, *op. cit.*, p. 191.

42. *Ibid.*, p. 200.

43. Cfr. Deleuze, *Critique et Clinique*, *op. cit.*, 174.

44. Cfr. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, *op. cit.*, p. 51.

45. Cfr. Deleuze, *Critique et Clinique*, *op. cit.*, pp. 147, 144 y 148.

46. Cfr. Zizek, *Organs without bodies. On Deleuze and Consequences*, New York–London, Routledge, 2004; pp. 31-32 y 113-114.

47. Cfr. Deleuze, *Critique et Clinique*, *op. cit.*, p. 156.

48. Deleuze-Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, p. 29.

49. Deleuze-Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, p. 31-32.

50. Deleuze, *Pourparlers*, p. 239.

51. Cfr. Vargas Llosa, *El hablador*, Barcelona, Planeta, 1987; p. 24.

52. Cfr. Vargas Llosa, *El hablador*, *op. cit.*, pp. 11-17, 97-105, 230-234.

53. *Ibid.*, pp. 91-92.

54. *Ibid.*, pp. 133 y 212.

55. *Ibid.*, p. 97.

56. Me dirán, que Zuratas devenga indio, vaya y pase, pero que los indios, que eran nómades, devengan nómades, con qué se come. Bueno, la verdad es que la tentación de detenerse, de volverse sedentarios, amenaza a los machiguengas continuamente, y necesitan de este tipo que les habla, y les dice continuamente que anden, que sigan andan-

do, no menos de lo que “mascarita” necesita de los indios para no sentirse un inútil y un paria.

57. Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 105.

58. Vargas Llosa, *El hablador*, *op. cit.*, pp. 207 y 40.

59. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, pp. 171-172.

60. Deleuze, *Pourparlers*, p. 93 *Cfr.* Deleuze, *Cinéma-2: L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 283.

61. Deleuze, *Cinéma-2: L'Image-temps*, *op. cit.*, pp. 189, 196 y 291 y Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Edición de David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003 ; pp. 183-184.

62. *Cfr.* Deleuze, *Critique et Clinique*, *op. cit.*, p. 109.

63. Deleuze, *Cinéma-2: L'Image-temps*, *op. cit.*, pp. 288-289.

64. *Cfr.* Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 105: “El pueblo es interior al pensador porque es un ‘devenir-pueblo’ de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”.

65. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 235.

66. Klee, *Théorie de l'art moderne*, p. 33 (citado en Deleuze, *Cinéma-2: L'Image-temps*, *op. cit.*, p. 283).

67. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, *op. cit.*, pp. 51-52.

JUDITH BUTLER: ¿FEMINISMO FOUCAULTIANO?

Neri Aidee Escorcía Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

En 1976 Michel Foucault publica uno de sus escritos más reconocidos: *La voluntad de saber*. En dicho escrito, el filósofo lanza la tesis de que la sexualidad es un producto del poder; algo inventado o fabricado por las *modernas* relaciones de poder.¹ Ahora bien, la tesis que Foucault había arrojado (en contra de algunas posiciones teóricas famosas) es retomada años más tarde por una de las feministas estadounidenses más controversiales: Judith Butler.² Esto hace que la autora inmediatamente sea identificada como una feminista foucaultiana. Pero ¿realmente podemos decir que el feminismo de Butler es foucaultiano?

En *El género en disputa* (1989) Butler utiliza los argumentos foucaultianos para cuestionar cualquier intento de naturalización (hacer *aparecer* como natural o sustancial) del género. Sin embargo, en *Los mecanismos psíquicos del poder* (1997) la teórica postestructuralista retoma un tipo de discurso que la aleja cada vez más de Foucault: el psicoanálisis.

En *La voluntad de saber* Foucault denunciaba al psicoanálisis por ser uno de los mecanismos que más contribuyó a fijar lo que él denomina el *dispositivo de sexualidad*. El psicoanálisis, según Foucault, sería una de las tantas estrategias empleadas para extraer la “verdad del sexo”. Por esta razón, habría que verlo no como un discurso liberador, sino como una maniobra de aquello que modernamente nos constriñe: la sexualidad.

En *Los mecanismos psíquicos del poder* Butler afirma —en oposición a Foucault— que el psicoanálisis nos proporciona el instrumental teórico necesario para explicar la producción de los sujetos de deseo heterosexuales.³ Más aún, la feminista insiste en que en la psique o en el inconsciente es justamente

donde se ubica la posibilidad de las resistencias. ¿Hasta qué punto Butler tiene razón? Esto es algo que no analizaremos en el presente trabajo. Lo que sí revisaremos son los puntos de contacto —y sobre todo de distanciamiento— entre los autores mencionados. ¿Qué tan cercana se encuentra Butler del marco teórico foucaultiano? Tal es la pregunta que se intentará responder.

I

En una de sus obras más influyentes —*La voluntad de saber*— Michel Foucault sostiene que la “sexualidad” lejos de ser reprimida ha sido *producida* por la moderna sociedad burguesa. En efecto, una mirada histórica a los siglos XVII, XVIII y XIX nos revelaría una intensificación y proliferación de los discursos sobre el sexo. Se busca hacer hablar al sexo, ponerlo en discurso, confesarlo, exponer su “verdad”. Las teorías de corte neomarxista —como la de Herbert Marcuse,⁴ entre otras más— han equivocado el enfoque. La sociedad burguesa *nunca* reprimió la sexualidad, al contrario, montó todo un dispositivo en torno a ella para hacerla hablar. Ahora bien, que los discursos sobre el sexo se hayan multiplicado en los últimos años no impide —reconoce Foucault— la presencia de ciertos mecanismos de prohibición, control o contención de la sexualidad. Redefinición entonces de los espacios propicios para la sexualidad.⁵

Que la sexualidad haya sido producida —y no reprimida como pensaba Marcuse— nos conduce necesariamente a una reconceptualización del poder. Por lo general, concebimos al poder como una relación binaria entre el amo y el súbdito, entre el gobernante y los gobernados. La forma de dicho poder sería la de la dominación/ subordinación y se expresaría en el enunciado de la Ley.⁶ A esta concepción *jurídica* del poder —que además nos presenta la sexualidad como externa a él—⁷ debemos oponer otra.

Según Foucault, el poder más que poseerse, expropiarse o conquistarse, se *ejerce* sobre una multiplicidad de puntos singulares. El poder no se localiza en una instancia centralizadora (el Estado, los aparatos gubernamentales): pasa por cada uno de los puntos que componen el cuerpo social; es *transversal* y no vertical; es estratégico, funcional, operativo. El poder más que represivo, es productivo, produce realidades, estados de cosas. Ello es así debido a la doble

implicación que entre poder y saber existe. Porque no hay poder, indica Foucault, sin un saber y no hay saber que no presuponga al mismo tiempo un poder.⁸ El poder, por otra parte, implica *necesariamente* un contra-poder, una resistencia, una posibilidad de ser invertido, reacomodado o reestratificado. En síntesis, el poder para Foucault es una relación de fuerzas con capacidad de afectar y ser afectado: “el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una ‘relación de poder’”.⁹

Vista de cerca, la concepción del poder presentada por Foucault resulta muy cercana a la *Voluntad de poder* nietzscheana. Las funciones del poder —o de las relaciones de fuerza— son del tipo *inducción, producción, incitación*. El poder produce positivities, razón por la cual no puede reducirse a un simple enunciado de la ley. Y si el poder es productivo ya podemos entender la *apuesta* de las investigaciones foucaultianas. “Reconozco gustosamente —escribe Foucault— que el proyecto de esta historia de la sexualidad [...] es circular, en el sentido de que se trata de dos tentativas, cada una de las cuales remite a la otra. Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía: ¿cómo analizar entonces lo que ocurrió en la historia reciente, a propósito del sexo, aparentemente uno de los aspectos más prohibidos de nuestra vida y nuestro cuerpo?”¹⁰ Se trata, como dirá Foucault, de pensar el sexo sin la ley y el poder sin el rey.¹¹

Las sociedades burguesas nunca reprimieron la sexualidad. Más bien la incitaron, la fomentaron a través de una serie de mecanismos. Entre poder y sexualidad, por lo tanto, no existe una relación externa, ajena. Esa es la razón por la cual resulta un contrasentido apelar a algún elemento de lo “sexual” para liberarnos.¹² Pensemos en el “sexo”, ese elemento que para algunos de nosotros —indica Foucault— representa lo más real y natural. El “sexo”, de acuerdo con nuestro autor, sería el punto de anclaje del dispositivo de sexualidad. Gracias a él hemos llegado a suponer que entre poder y sexualidad no existía ninguna relación.¹³ También hemos creído que designaba una unidad (entre procesos biológicos, anatómicos, psicológicos, etc.) inventada por él mismo.¹⁴ Finalmente, hemos llegado a pensar que sólo a través de él podemos acceder a nuestra propia inteligibilidad. “En efecto —continúa Foucault—, es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo

que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad [...] a la totalidad de su cuerpo [...] a su identidad [...]”.¹⁵

He aquí los grandes logros de la sociedad moderna: no sólo se inventó una “sexualidad”, sino que también inventó (o produjo) a los sujetos deseantes. Desde el momento en que al “sexo” se le asignó una función tan básica —la de revelar nuestra verdad— estamos condenados a perseguirlo constantemente, a *desearlo*. Es justo el deseo por el “sexo” lo que nos orilla a creer que en él reside nuestra liberación. Gran error, porque el “sexo” más que liberarnos nos sujeta al dispositivo de sexualidad. “No hay que creer que diciendo que sí al sexo —advierde Foucault— se diga que no al poder; se sigue por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad”.¹⁶ Pero si todo está preñado de relaciones de poder ¿dónde encontrar la posibilidad de la emancipación? En contra de teóricos como Marcuse o el mismo Freud, Foucault apelará no a alguna economía libidinal *originaria* (fuera de las redes del poder), sino a los cuerpos y los placeres, que en este contexto habría que entender estrictamente como relaciones de fuerza.¹⁷

II

La sexualidad como producto del poder es una afirmación que Butler está dispuesta a admitir. Sin embargo, habría que señalar una diferencia importante entre Butler y Foucault. Mientras que para Foucault la sexualidad aparece fuera del marco categorial del género,¹⁸ para Butler —igual que para otras feministas— es precisamente el “género” o más propiamente el *régimen de heterosexualidad obligatoria* lo que explica la formación de un dispositivo de sexualidad en la época moderna.

Siguiendo la línea trazada por las feministas de la Segunda Ola¹⁹ Butler afirma que el género es el conjunto de significados (psíquicos, sociales y *corporales*) que se le confieren al sexo. No obstante, más allá de sus antecesoras, la teórica feminista insiste en que también el “sexo” sería una categoría construida, discursiva. La desconfianza respecto a la noción de un sexo “natural” o biológico²⁰ coloca a Butler en una tradición que se remonta a Foucault y continúa en algunas vertientes feministas como la de Monique Wittig e incluso Julia Kristeva.

Que el sexo no sea natural o sustancial indica que no existe —y no tiene por qué existir— algún punto de contacto entre sexo y género. Wittig había demostrado que para el sistema de dominación heterosexual sólo había dos sexos (masculino/femenino) cada uno de los cuales correspondía a un género;²¹ la distinción entre sexo y género, por lo tanto, era ficticia. El sexo, continuando con Wittig, siempre era ya un género.

Ahora bien, lo que Wittig llama sistema de dominación heterosexual coincide con lo que Butler denomina *matriz de normas heterosexuales*. Para esta última autora la *matriz heterosexual* designa un régimen epistémico-discursivo que produce los sujetos con género estableciendo una relación de causalidad o continuidad entre los elementos (discursivos) del sexo, género, deseo y práctica sexual. De acuerdo con esto, sólo los sujetos que “muestran” una contigüidad entre los elementos anotados aparecen como sujetos coherentes, estables e inteligibles. Los sujetos en los cuales no se respeta dicha continuidad —añade Butler— se nos ofrecen como imposibilidades lógicas o simples fallas al interior del sistema de normas heterosexuales: “La matriz cultural [...] requiere que algunos tipos de ‘identidades’ no puedan ‘existir’: aquellas en que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son ‘consecuencia’ ni del sexo ni del género”.²²

Resulta llamativa la cercanía de Butler con Foucault. Al sostener que el sexo —al igual que el género— tampoco es natural o biológico, la feminista postestructuralista hace eco de las últimas páginas de *La voluntad de saber*. Por otra parte, resulta claro que al filósofo francés no le interesó *detenerse* a analizar los procesos por los cuales se producen los sujetos de deseo heterosexuales (o con género). Foucault ya había señalado que el deseo (por el sexo) era una construcción del dispositivo de sexualidad; sin embargo, el estudio foucaultiano era insuficiente para explicarnos los mecanismos por los cuales el deseo se dirige —*por necesidad*— hacia el otro género y no hacia él mismo. Es justo aquí, donde la brecha entre Butler y Foucault se hace muy evidente.

Para presentar la forma en que la *matriz heterosexual*²³ instituye o produce los sujetos de deseo *heterosexualizados*, Butler va a insertarse en los discursos que Foucault denunciara como “normalizadores” (estabilizadores) del dispositivo de sexualidad: los de Sigmund Freud y Jacques Lacan.²⁴ Siguiendo los desarrollos teóricos del psicoanálisis²⁵ Butler sugiere que en la formación del sujeto interviene una represión primaria o fundamental. Recurriendo a la dis-

tinción elaborada por Freud y Lacan entre la psiqué y el sujeto, Butler arguye que la psique (o las pulsiones libidinales) es aquella dimensión que *debe* anularse o reprimirse para dar lugar a los sujetos coherentes, estables e inteligibles: “El sujeto, ese ser viable e inteligible, se produce siempre con un coste, y todo aquello que se resiste a las exigencias normativas por las cuales se instituyen los sujetos permanece inconsciente”.²⁶

En otro lugar, Butler sostenía que lo que subyace en el plano del inconsciente es precisamente el deseo por el objeto de amor prohibido.²⁷ Continuando la lectura que Gayle Rubin había hecho del psicoanálisis estructuralista,²⁸ Butler insiste en que el tabú del incesto —esa norma cultural que te “prohíbe” amar a tu propia madre— requiere, para funcionar, de un tabú previo contra la homosexualidad. En palabras más claras, para que los sujetos masculinos puedan desear a la madre se necesita anular todo tipo de deseo homosexual. De este modo, concluye Butler, el tabú del incesto cumple su función social al instaurar la heterosexualidad obligatoria. Retomando lo que decíamos anteriormente, podemos afirmar que lo que el sujeto niega o reprime para poder constituirse es justamente el objeto de un amor que *no* es heterosexual. Sólo así nos explicamos la formación de sujetos con género coherentes: “de modo que ‘nunca perdí a esa persona y nunca amé a esa persona y, de hecho, nunca sentí para nada ese tipo de amor’”.²⁹

Es digna de resaltar la paradoja que atraviesa los discursos psicoanalíticos, incluido el de Butler. El hecho de que los sujetos (heterosexuales) repriman su primer objeto de deseo (homosexual) no implica que dicho deseo desaparezca. Una vez que la psiqué es reprimida —advierte Butler— ésta reaparece en forma de *inconsciente* impugnando la supuesta estabilidad del sujeto generado. Curiosamente, en esta dimensión Butler ubica la posibilidad de la resistencia. Que el deseo por un amor prohibido permanezca en forma de inconsciente nos brinda la oportunidad de desestabilizar continuamente la “coherencia” del sujeto heterosexual. Dicha desestabilización tendría la forma de una espiral cuyo cúlmén sería el colapso de los significados de género, la desestabilización del régimen epistémico-discursivo que ha producido a los sujetos de deseo heterosexuales. Cabe añadir que en otros escritos Butler ha propuesto la *parodia* como acción política. Pues bien, la finalidad de la espiral —o la *repetición* de las normas de género—³⁰ es la *parodia*: la revelación de que nunca ha

habido un original o un “ser” del género; todo ha sido una copia o, como diría Baudrillard, un *simulacro* de género.³¹

Ahora podemos percibir con mayor nitidez el desplazamiento que Butler ha realizado respecto a Foucault. Al colocar la *represión* como fundamento de los sujetos heterosexuales, Butler ha redefinido el poder en términos tanto positivos (productivos) como negativos (represivos). De acuerdo con la teórica, Foucault habría cometido el error de quedarse únicamente con una dimensión del poder. Butler por su parte, amplía dicha dimensión hasta englobar en ella la función represiva o prohibitiva. ¿Qué tan lejos habrá quedado Butler de la concepción jurídica del poder, ésa que Foucault tanto cuestionara?

Conclusión

Como hemos apreciado a lo largo de la exposición existen puntos de contacto entre Butler y Foucault. Ambos autores —críticos de la sexualidad normativa— coinciden en que la sexualidad es producida; en que el “sexo” es una categoría ficticia, inventada. Sin embargo, los distanciamientos empiezan a aparecer justo en aquello que a Foucault jamás le interesó: la constitución de un dispositivo de sexualidad en el marco de las relaciones heterosexuales. Para Butler es el *régimen de normas heterosexuales* (*matrix heterosexual*) lo que produce la sexualidad moderna y, junto con ella, a los sujetos de deseo heterosexualizados.

Según Butler en la constitución de los sujetos deseantes ha operado una represión originaria, fundamental. Dicha represión es lo que ha dado lugar a los sujetos de deseo. Observando con cuidado esta afirmación nos daremos cuenta de aquí que se encuentra uno de los puntos de distanciamiento más grande entre Butler y Foucault. Para Foucault el poder *produce* sujetos, para Butler antes de producirlos los *reprime*, los *constrñe*. Siguiendo a la teórica del feminismo tenemos que en Foucault la concepción del poder es bastante recortada. El poder —continúa Butler— es bidimensional; es tanto productivo como represivo. Al sostener dicha tesis, Butler se acerca peligrosamente al tipo de discursos que Foucault cuestionaba precisamente por ser uno más de los mecanismos del dispositivo de sexualidad: el psicoanálisis.³² Y si el psicoanálisis es uno de los mecanismos que ha reforzado el dispositivo de sexualidad,

¿no es un tanto contradictorio acudir a la psiqué para postular la posibilidad de las resistencias? Recordemos que mientras Foucault apela a los cuerpos y los placeres para “salir” del dispositivo de sexualidad, Butler recurre al inconsciente, a la repetición de normas de género interiorizadas para colapsar el *régimen heterosexual*.

Por último, me gustaría señalar un aspecto más: mientras Foucault insiste en que debemos pasar de una concepción tradicional del poder (la jurídica) a una más acorde con las sociedades modernas (el poder como algo positivo), Butler se empeña en rescatar una dimensión del psicoanálisis que ella considera importante: la dimensión represiva, el poder de la ley, del mandato o la norma. En opinión de Butler, Foucault jamás podría dar cuenta de la constitución de los sujetos generados porque se olvidó de la función represiva del poder. La pregunta que surge inmediatamente es: ¿realmente podemos decir que al historiador de la sexualidad le hizo falta dicha dimensión o, más bien, es Butler la que no ha logrado salir del viejo esquema del poder?

Bibliografía

- Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, 2001.
- , *Los mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid, 2001.
- , “Contingent Foundations”, en Linda Nicholson, et. al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.
- Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Michel Foucault, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2002.
- , *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Donna Haraway, “‘Género’ para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Gayle Rubin, “El tráfico de las mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Marta Lamas, (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG–Porrua, 1996.
- Rosa María Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Tamsin Spargo, *Foucault y la teoría queer*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Notas

1. En el cuerpo del trabajo ahondaremos sobre este punto. Por el momento adelantemos que para Foucault el poder se entiende como *relaciones de fuerza* —en el sentido nietzscheano.

2. Evidentemente Butler no es la única feminista que retoma a Foucault. Desde sus primeras publicaciones Foucault aparece como uno de los filósofos más atractivos para las feministas tanto académicas como no académicas.

3. Cabe notar que este argumento ya se encontraba presente —en algún sentido— desde *El género en disputa*.

4. Es muy sabida la crítica que en *La voluntad de saber* Foucault lanza al *eros* liberador de Marcuse. Si la sexualidad ha sido producida —y no reprimida— resulta un contrasentido decir que en la liberación de la misma —o de alguna pulsión libidinal— encontraremos la liberación humana. Sobre esta paradoja véanse las últimas páginas de Foucault, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2002.

5. La redefinición de los espacios lleva emparejada, de acuerdo con Foucault, una saturación sexual. Los espacios públicos y privados se sexualizan, se convierten en mecanismos por los cuales se busca hacer proliferar los discursos sobre el sexo. *Cfr.* Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*

6. Básicamente la ley se reduce a un NO hacer esto o aquello. *Cfr.* Foucault, *La voluntad de saber*, p. 104.

7. La idea de que la sexualidad ha sido reprimida lleva emparejada una concepción jurídica del poder: el poder reprime a la sexualidad, la sujeta a un esquema de restricciones y prohibiciones.

8. *Cfr.* Foucault, *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

9. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 99.

10. Foucault, *La Voluntad de poder*, *op. cit.*, p. 110.

11. *Cfr. Idem.*

12. Ver nota 1.

13. “La noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreductible que el poder intenta dominar como puede; así la idea del “sexo” permite esquivar lo que hace el “poder” del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición”. Foucault, *La voluntad de poder*, *op. cit.*, p. 188.

14. “La noción de ‘sexo’ permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia”. *Ibid.*, p. 187.

15. *Ibid.*, p. 189.

16. *Ibid.*, p. 191.

17. *Supra*.

18. Las críticas a Foucault por parte de las feministas no se han hecho esperar. Androcentrismo, masculinismo, etc, sólo son algunos de los adjetivos que la obra foucaultiana ha recibido. Para una revisión esquemática de distintas críticas, veáse Rosa María Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía del sexo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

19. Los inicios del feminismo de la Segunda Ola los podemos situar con la famosa obra de Simone de Beauvoir (1949) donde la autora sugiere una distinción entre sexo y género. No obstante, habrá que esperar hasta Gayle Rubin (1975) para que dicha distinción se haga explícita. Ver D. Haraway, “‘Género’ para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra” en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

20. La crítica de Butler a las feministas que creen que el sexo es lo natural o biológico, es devastadora. Gayle Rubin constituye una de sus principales puntos de ataque. Para esta autora el sexo sería lo natural, mientras que el género sería lo cultural. Butler apoyándose en Foucault sostiene que no habría algo fuera de los mecanismos restrictivos de la sexualidad, por lo que el sexo también sería un producto del poder. *Cfr.* Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós-PUEG, 2001.

21. En sentido estricto, sólo habría un sexo: el femenino. Tanto para Wittig como para Beauvoir las mujeres designan lo sexuado, lo particular o lo específico, mientras que los hombres representan el punto de vista universal. Ellos no son sexuados porque son sujetos trascendentales. *Cfr.* Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, *op. cit.*, pp. 58- 67, 142-159.

22. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós- PUEG, 2001, p. 50.

23. No perdamos de vista que para Butler el dispositivo de sexualidad se inserta en un régimen epistémico más amplio; en este caso, la *matriz de normas heterosexuales*. *Supra*.

24. El psicoanálisis es para Foucault uno de los discursos que más aportan al dispositivo de sexualidad. Ello debido a su insistencia en hacer hablar al sexo, en descubrir su verdad. *Cfr.* Foucault, *La voluntad de poder*, *op. cit.*

25. Con “psicoanálisis” designamos —como Butler lo hace— los discursos teóricos de Freud y Lacan.

26. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 98.

27. *Cfr.* Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, *op. cit.*

28. *Cfr.* Gayle Rubin, “El tráfico de las mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG- Porrúa, 1996.

29. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, *op.cit.*, p. 102.

30. La *repetición* conlleva una desestabilización de los significados o normas de género. En el acto de re-petir desestabilizas o muestras el carácter artificial del género mismo. *Cfr.* Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, *op. cit.*, p. 113. La noción de *repetición*, vale decir, tiene claras resonancias lacanianas y baudrillardianas.

31. Menciono a Baudrillard porque la similitud entre él y Butler es muy evidente. Sobre todo en *Los mecanismos psíquicos del poder*. Para la noción de *simulacro* en Baudrillard ver “La precesión de los simulacros” en *Cultura y simulacro*, Barcelona, Paidós, 1978.

32. Ver nota 21.

DOS CRÍTICAS DE LAS “GEOGRAFÍAS IMAGINADAS”: GUILLERMO BONFIL BATALLA Y ROGER BARTRA*

Oliver Kozlarek
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

En las últimas décadas se ha podido observar la irrupción de nuevas ideas que estremecen al pensamiento político y social. Algunas de éstas se deben a modificaciones tectónicas de los cimientos epistemológicos. Dichas modificaciones provocan un cambio importante: de un pensamiento orientado en lo que podemos llamar una “lógica temporal” llegamos a un pensamiento en el que se manifiesta cada vez más evidentemente una “conciencia geográfica”. O dicho de otra manera: en contra de una epistemología que ha producido un conocimiento orientado sobre todo en el tiempo se rebela una epistemología que produce conocimiento orientado en el espacio o, más concreto aún, en los lugares específicos.

Esta reorientación a nivel epistemológico tiene dos consecuencias que indican su pertinencia para los debates actuales: 1. Un pensamiento orientado en la dimensión del espacio tiene una sensibilidad más aguda para la coexistencia simultánea de diferencias. Como explicó Ernst Cassirer, en la forma del tiempo el principio de la relación entre las partes es la sucesión, de tal manera que se puede pensar cualquier momento histórico como la culminación de *el* tiempo (el fin de la historia) y la superación (*Aufhebung*) de cualquier diferencia. La forma del espacio no puede pensarse de otra manera que en la modalidad de la “yuxtaposición” de lugares (Cassirer 1998: 36ss), esto es, como si-

multaneidad de diferencias. Esto *no* condena al pensamiento epistemológicamente orientado en el espacio o en la geografía al relativismo. Cassirer define al “mundo del espacio” como “un mundo de percepciones sistemáticamente interconectadas y recíprocamente referidas” (p. 44).

2. Otra consecuencia de este cambio epistemológico concierne directamente a las unidades del conocimiento: mientras el pensamiento orientado en una lógica temporal se preocupaba por la construcción de *conceptos*, esto es, unidades altamente abstractas de conocimiento, cargadas de una pretensión de validez universal máxima, el pensamiento orientado en los lugares o en la geografía produce *imaginarios*. Como explicó el antropólogo Gilbert Durand: “[E]l espacio bien parece ser la forma *a priori* donde se dibuja todo trayecto imaginario” (Durand 2004: 421). Entre la forma del espacio y la imaginación parece existir un vínculo intrínseco (p. 416 ss). Aquí me tendría que limitar a esta simple referencia. Pero a ésta se debe añadir la importancia que según Durand tiene (o por lo menos debería tener) la imaginación también para los conceptos, ya que ella “viene a iluminar con su luz a todas las excitaciones sensoriales y los conceptos” (p. 416).

Esta distinción entre un pensamiento orientado en el tiempo y otro orientado en lugares concretos o en la geografía solamente quiere establecer “tipos ideales”. De ninguna manera sugiere que el conocimiento humano se construye *exclusivamente* en una sola de estas dimensiones. Todo conocimiento humano se constituye, más bien, siempre a través de las dos formas del espacio y del tiempo. Sin embargo, el pensamiento sociológico tendía a suprimir el conocimiento espacial o geográfico. Como podemos leer en Immanuel Wallerstein, *et al.*: “[E]n las ciencias sociales hubo un relativo descuido del tratamiento del espacio y del lugar. El acento en el progreso y la política de organización del cambio social dio una importancia básica a la dimensión temporal de la existencia social, pero dejó la dimensión espacial en un limbo incierto” (Wallerstein, *et al.* 1998: 29).

No obstante, podemos observar no solamente una resistencia a esta costumbre epistemológica, sino también la construcción más o menos explícita de alternativas. En cierta manera es posible considerar algunos de los debates actuales más sobresalientes como indicio de esta reorientación que algunos entienden como “giro espacial” (véase Bachmann-Medick, 2006): 1. sobre todo las contribuciones estadounidenses a lo que se llama “posmodernismo”

expresan no solamente una crítica a la lógica temporal, sino también una atención más aguda a las diferencias geográficas y territoriales (véase sobre todo Jameson 1984; Harvey, 1990). 2. El debate genuinamente sociológico sobre las “modernidades múltiples” puede leerse también como un resultado de una crítica a la lógica temporal que impregnaba sobre todo a las “teorías de la modernización” que, a su vez, dominaban el discurso sociológico en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial. En vez de asumir que la modernidad representa un *telos* único para cualquier proceso civilizatorio que ya haya sido alcanzado por algunas sociedades, pero que era todavía un “proyecto inconcluso” para las sociedades “tradicionales”, el teorema que alienta al debate sobre las modernidades múltiples presupone que en la actualidad vivimos en un mundo compuesto por sociedades modernas. Sin embargo, las diferencias que existen y persisten en estas sociedades actuales se deben a que los procesos de modernización han conducido a resultados diferentes que solamente se pueden apreciar a través de estudios comparativos (véase sobre todo Eisenstadt, 2000). 3. El debate sobre la “globalización” es otro ejemplo que revela una breve reflexión semántica: mientras “modernización” expresa un referente temporal, “globalización” remite más bien a un referente geográfico: el globo terráqueo.¹ Más que un concepto —esto es, una unidad de conocimiento altamente abstracto con una pretensión de validez universal máxima— “globalización” parece referirse a un imaginario: el de nuestro planeta como lugar que todos compartimos. En sus reflexiones sobre la dimensión cultural de la globalización Arjun Appadurai piensa: “la imaginación es ahora central para todas las formas de *agency*, ella es un hecho social y el componente clave del nuevo orden global [...]” (Appadurai 1996: 31). 4. Finalmente cabe mencionar el debate sobre el poscolonialismo. Es sobre todo en este ámbito en el que en las últimas décadas se ha concretizado una conciencia de que los procesos de construcción de conocimiento dependen de los “lugares” en los cuales este conocimiento sea producido. De acuerdo a muchos (Ghandi 1998, Mar Castro Varela y Dhawan 2005) la historia de lo que hoy se conoce como el debate sobre el poscolonialismo empieza con el famoso libro de Edward Said, *Orientalismo* (primera edición en inglés: 1978). La intención del libro es justamente demostrar cómo a través de la producción de conocimiento sobre lo que llamamos “Oriente” se proporcionan no solamente las herramientas ideológicas para justificar los intereses coloniales de los países europeos en esta

región, sino que esta construcción de conocimiento se impone de manera tan eficiente a nuestra imaginación geográfica que la división entre “occidente” y “oriente” es entendida todavía hasta nuestros días como una manera “natural” de imaginarnos el mundo.

Ahora bien, todos estos discursos se originaron fuera de América Latina y si se discuten hoy los temas que estos discursos presentan en esta parte del mundo es porque son parte del *mainstream*, esto es, de un canon de discursos obligatorios. Sin embargo, creo que la idea que subyace a todos estos discursos y que incluso representa algo así como una convergencia a nivel epistemológico, esto es, el giro epistemológico de una “lógica temporal” hacia una epistemología que se orienta en el espacio, la geografía y los lugares y territorios, es algo que informa al pensamiento latinoamericano desde hace mucho tiempo, e incluso independientemente de los debates que acabo de mencionar. Dicho de otra manera, parece que el pensamiento latinoamericano siempre ha dudado en la “lógica temporal” que impregnaba al pensamiento occidental. Al mismo tiempo siempre existía algo así como una “conciencia del mundo”, es decir, una conciencia de que si bien el mundo es uno sólo, la manera de comprenderlo varía de lugar en lugar. Y algo más quedaba fuera de cualquier duda: que el pensamiento latinoamericano siempre sospechaba que la imaginación geográfica forma una parte esencial en el proyecto de dominación del mundo y que una suerte de liberación epistemológica requiere de una revisión de las “geografías imaginadas” (Said).

En lo que sigue quisiera intentar una relectura de las obras de dos autores mexicanos, orientada en la categoría de las “geografías imaginadas”. Los autores son Guillermo Bonfil Batalla y Roger Bartra. Mi tesis es que ambos desafían, cada uno a su manera, las “geografías imaginadas” que dominan a la “cultura política” de México. Y es justamente al indicar que los problemas políticos y sociales de un país como México tienen que ver con cuestiones territoriales y geográficas, en un sentido material e imaginario, que este texto quiere demostrar que la categoría de la identidad cultural probablemente no logra captar los retos ante los que se encuentran las sociedades latinoamericanas.

Antes de discutir cada una de las aportaciones (2, 3) quisiera brevemente definir la categoría que me sirve al propósito de mi discusión, a saber: el concepto de las “geografías imaginadas” (1).

1. Alcances y límites de las “geografías imaginadas”

“Geografía imaginada” es, en terminología de Edward Said, una estrategia epistemológica con la que “occidente” construye a “oriente” como objeto de sus fantasías coloniales, proporcionando, al mismo tiempo, una justificación para la apropiación de los territorios de esta parte del mundo. Aunque Said dedicó su libro *Orientalismo* al trabajo de los eruditos que a partir del siglo XIX pretendieron el estudio sistemático y académico de las culturas, civilizaciones y pueblos al este de Europa, Said deja claro que los resultados de los discursos no sólo satisficieron necesidades meramente académicas. Al contrario, la construcción de “oriente” trascendió claramente los límites de este ámbito y se convirtió en el patrón según el cual todos empezamos a imaginarnos el mundo, incluso los “orientales”.

Sin embargo, como cualquier otra construcción dicotómica también la de occidente-oriente proporciona una visión del mundo demasiado reduccionista. A pesar de todas las actividades académicas que legitimaron el orientalismo, la imagen que se construyó es muy rudimentaria. Más importante que conocer realmente a “oriente” era nutrir el prejuicio de que “oriente” era lo absolutamente otro de Europa y además inferior. La simplicidad de esta operación radica en una función geográfica: separar lo que existe “aquí”— esto es, en mi lugar— de lo que no pertenece aquí, lo “otro”, parece una forma “natural” de separar lo bueno de lo malo. Lo que interesaba sobre todo era salvar esta “plusvalía” del conocimiento, esto es, aquello en lo que radicaban los prejuicios, a pesar de cualquier evidencia empírica. De acuerdo a Said, los juicios que se independizan de cualquier evidencia empírica justifican el término “geografía *imaginada*”, ya que lo imaginado siempre rebasa a lo positivamente dado. “Digamos por el momento que hay algo *más* que aquello que aparece como conocimiento meramente positivo” (55). Este “más” es lo que a Said le interesa en primer lugar, porque, por increíble que parezca, a pesar de toda la información acumulada por generaciones de “orientalistas” el juicio sobre esta parte del mundo parece inmutable. Ninguna información positiva reta este juicio, legitimado por la autoridad académica más alta (véase 67).

Dicho de otra manera, mientras las “geografías imaginadas”, por una parte, remiten a una realidad material (geográfica), implican al mismo tiempo una dimensión “imaginaria” con una “plusvalía” espiritual o ideal, en todo

caso, no material. Lo que el poscolonialismo discute es precisamente esta “plusvalía” cargada de prejuicios que producen y reproducen la justificación del colonialismo europeo. De ahí surgen potencialmente por lo menos dos estrategias diferentes: la primera consiste en un trabajo revisionista, que confronta a la realidad con los prejuicios con el objetivo de corregirlos. Esta estrategia la podríamos denominar hermenéutica, porque se trata de una reinterpretación de la realidad “oriental”. Una segunda estrategia, sin embargo, persigue un objetivo diferente: procura enfatizar los aspectos geográficos y territoriales “materiales” del colonialismo. Esto requiere de una conciencia diferente a la que prevalece en muchos estudios poscoloniales. Sería importante reconocer que el colonialismo no es solamente una lucha entre diferentes definiciones, discursos, interpretaciones y/o imaginarios, sino que implica una violencia territorial que les quita a los afectados literalmente la tierra sobre la que se erige su cultura. Esta conciencia se encuentra en el centro de las reflexiones de Guillermo Bonfil Batalla, el primer autor que quisiera discutir a continuación.² En cambio, el segundo autor, Roger Bartra, representaría un ejemplo para la primera estrategia: una crítica cultural hermenéutica, como veremos más adelante.

2. La dimensión físico-geográfica del “México profundo”

También en el pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla el colonialismo es el punto de partida. El antropólogo mexicano quiere saber lo que el colonialismo significa para el México de hoy, un país con una historia colonial que, sin embargo, cuenta ya con casi 200 años de experiencia “poscolonial”. No obstante, de acuerdo a Bonfil Batalla la escisión colonial sigue definiendo la realidad en este país, lo que se expresa sobre todo en la existencia de dos proyectos que se oponen mutuamente: por una parte, el proyecto de la “civilización occidental” y, por la otra, el proyecto de la “civilización mesoamericana”. El antagonismo permanente entre estos dos proyectos indica que “la descolonización de México fue incompleta” (2005: 11).

La “civilización occidental” se ve ahora representada por lo que Bonfil Batalla llama el “México imaginario” y se opone a lo que queda de las civilizaciones mesoamericanas o el “México profundo”. También para Bonfil Batalla el

atributo de lo “imaginario” remite a la capacidad de ir más allá de la realidad. Y también para él esta trascendencia representa un problema. El “México imaginario” es “imaginario” porque niega la realidad del “México profundo”.

El “México imaginario” es una abstracción creada a través del mito de la “modernización” que sigue operando en una lógica dual: lo moderno *versus* lo tradicional, lo avanzado *versus* lo retrasado, lo urbano *versus* lo rural, etc. (94). La imaginación del “México imaginario” sigue, pues, una “lógica temporal” e introduce, de esta manera, una “ficción esquizofrénica” (107) que divide al país. El “México imaginario” es un “país que se quiere rico y moderno” (156) pero que trata de conseguir estos dos bienes preciados importando modelos “extranjeros” a costa del otro México, el “México profundo”. Pero el “México imaginario” no solamente refleja una situación dada, sino que representa un agente activo en la producción material de los dos Méxicos que empezó hace ya más de 400 años con la conquista y sobre todo con el largo proceso de colonización.

Ahora bien, el *proceso* de la imposición del “México imaginario”, sobre el “profundo”, tiene muchos nombres en el trabajo de Bonfil Batalla: “occidentalización”, “desindianización”, “colonización” o “modernización”. Pero lo que une a todos estos nombres son dos aspectos claramente materiales. El primero es la *violencia* que no solamente inicia y determina la colonización de México, sino que continúa como el fundamento en el que toda “razón de estado” está anclada. “La fuerza militar, la mayor capacidad de matar, fue el pilar [...] es el argumento último y contundente de la dominación” (126). El segundo aspecto físico-material es el *territorial*. Bonfil Batalla argumenta incansablemente que la estructura del México dividido se basa en una modificación de la economía territorial. En lo que sigue quisiera demostrar que es precisamente a través del énfasis que Bonfil Batalla pone en este aspecto lo que le permite fusionar las diferentes dimensiones de su trabajo: la empírica y la teórico-epistemológica.

La pregunta inicial que el libro de Bonfil Batalla sigue es “¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?” (9). Obviamente, esta pregunta contiene una problemática que está a la orden del día en muchos debates actuales como los debates sobre la *identidad cultural*, el del *multiculturalismo* o de la *comunicación intercultural*. Pero frente a muchos de

estos debates, que colocan al tema de la “cultura” en el centro, Bonfil Batalla piensa que el problema no es que dos “culturas” o “civilizaciones” ocupen el mismo territorio y que deban encontrar una forma de *con*-vivencia pacífica y de mutuo “reconocimiento”, sino que desde hace más que 400 años existe una guerra permanente en la que dos proyectos civilizatorios muy distintos luchan por el derecho sobre el mismo territorio. Dicho de otra manera, en el fondo no se trata de comparar ciertos contenidos culturales, sino de la necesidad de espacio en el que seres humanos con algo así como “cultura” pueden existir.

Esto requiere de alguna explicación, ya que hoy en día parece más bien extraño —si no reaccionario— cuando alguien trata de vincular “cultura” y “lugar” de manera enfática. Rápidamente viene a la mente la política de “sangre y tierra” de los nazis. Por otro lado, en “ciencias culturales” se prefiere una concepción de cultura en movimiento. Experiencias como el exilio, la migración, etc. fomentan estas ideas. Sin embargo, el argumento de Bonfil Batalla se inspira en la experiencia del “México profundo” para el que el despojo de sus tierras ha sido la experiencia clave. Es más, desde la perspectiva del “México profundo” los contenidos culturales parecen estar directamente vinculados con los aspectos territoriales. Todo proyecto civilizatorio de esta civilización³ se revolvía alrededor de la producción del maíz y esta actividad agrícola no solamente provocó una estimación especial de la “tierra”, sino que conducía a una organización política, social y *cultural* que se reflejaba en estructuras territoriales y geográficas muy específicas. “Todo el espacio, desde las grandes líneas que determinaron la ocupación del territorio en las formas que siguen caracterizando a las diversas regiones del país, hasta los detalles interiores de las casas habitación, tiene, en última instancia, una relación determinante con el maíz que se ha forjado durante siglos y milenios” (34). La intervención en este complejo sistema territorial solamente puede tener consecuencias devastadoras no para la cultura, en última instancia, sino para las habilidades culturales de los afectados. Es justamente esto lo que representa el “México imaginario”: el despojo de los pueblos mesoamericanos de sus tierras, lo que equivale a la destrucción de las posibilidades de la reproducción cultural de la civilización mesoamericana.

Respecto a las implicaciones teórico-epistemológicas que la decisión de acentuar los aspectos geográficos y territoriales tienen, el libro de Bonfil Batalla, escrito entre 1985 y 1987, responde a la necesidad que se siente en Amé-

rica Latina de retomar el debate sobre la modernidad y expresa de manera contundente un rechazo a las “teorías de la modernización” y de su “lógica temporal” de acuerdo a la cual las diferencias entre sociedades, pueblos, culturas, civilizaciones, etc. se traducen en diferencias temporales (véase Fabian: 2002). En todo caso, a Bonfil Batalla le parece equivocado presuponer que las culturas indígenas, en lo que quedó del “México profundo” y lo que ha sobrevivido los siglos de apropiación y expansión del “México imaginario”, quede atado al pasado “superado” por los procesos históricos y por ende tristemente “atrasado”. Lo que ha quedado de la civilización mesoamericana no “existe solamente por causa —o como causa— del atraso” (36). Se trata más bien de una civilización todavía viva que sigue luchando por la sobrevivencia lo que significa que sigue librando una lucha territorial.

Una de las críticas frente a la idea del “México profundo” de Bonfil Batalla ha sido articulada por el antropólogo Claudio Lomnitz. Según Lomnitz las ideas de Bonfil Batalla son muy poco críticas a la teoría de la modernización. En ellas Lomnitz cree poder observar incluso una reafirmación de los postulados de estas teorías. “En cierto sentido, el enfoque de Bonfil, basado en el enfrentamiento de las civilizaciones, no es más que una inversión velada del discurso modernista de tradición *versus* modernidad, y comparte premisas con fórmulas como “el camino chino hacia el socialismo” o “la ruta japonesa hacia el progreso” (Lomnitz 1999: 122). Entiendo que en esta frase se expresan dos críticas: por una parte, Lomnitz quiere llamar la atención sobre el hecho que Bonfil Batalla asume principalmente la idea del progreso histórico y —relacionado con él a un nivel epistemológico— la “lógica temporal”. Por otra parte, Lomnitz parece criticar que la argumentación de Bonfil se limita a una estructura dualista. Estos dos problemas conducen a un resultado que a Lomnitz le parece teóricamente insuficiente. Además de estas insuficiencias teóricas Lomnitz sospecha que el verdadero tema del texto radica en sus planteamientos políticos, “ideológicos”. Pero también en este terreno existen problemas severos ya que “profundo y artificial son imágenes que reproducen una forma de nacionalismo obsoleta y poco prometedora” (123). Un poco más adelante Lomnitz es aún más específico: el nacionalismo que según él se expresa en la obra de Bonfil es una “nacionalismo fundamentalista”.

Por estas razones Lomnitz prefiere discutir los alcances políticos del texto de Bonfil. Pero también en esta dimensión encuentra problemas. Según

Lomnitz, la categoría del “México profundo” debe sustituirse por otra categoría que logre conducir a las repuestas sobre la pregunta de cómo los pueblos indígenas se insertan en la “esfera pública”. La conclusión a la que Lomnitz llega, apoyándose en estudios empíricos, es que los problemas del México indígena radican más bien en la falta de voz: “quisiera concluir sugiriendo el término del México “inaudible” o “silencioso” por ser más idóneo que el de una México “profundo”. El México silencioso no es la raíz histórica de la esfera pública; tampoco se trata de una de las raíces de la nacionalidad: simplemente abarca las distintas poblaciones que viven más allá de la fractura que limita a la esfera pública, es decir, más allá del ideal liberal de la ciudadanía. Esto no significa que sean poblaciones marginadas de toda participación en las instituciones del estado; simplemente no tienen voz pública” (149).

No creo que Lomnitz esté equivocado en su diagnóstico del problema “político” de los pueblos indígenas de México. El movimiento Zapatista que se manifestó por primera vez en enero del año 1994 muestra claramente que una de las prioridades en la lucha de los pueblos indígenas de México es, en efecto, el acceso al “espacio público”. Pero, al mismo tiempo, creo que todo esto no le quita validez a la propuesta teórica que Bonfil Batalla trata de adelantar. Y creo además que la traducción del “México profundo” por “México silencioso” desconoce no solamente la originalidad de la propuesta *teórica* que a través de este concepto se expresa, sino también el debate en el que Bonfil Batalla está participando. Es más, para poder estimar los alcances *teóricos* del libro de Bonfil Batalla sería indispensable ubicarlo en el contexto de este debate. Este contexto se conforma, sin lugar a dudas, por los debates sobre la modernidad y la crítica que en América Latina se articula en los años 80s a las teorías de la modernización y desarrollo, y a sus presuposiciones epistemológicas que se caracterizan por una decidida orientación en lo que hemos llamado “lógica temporal”. En contra de estas teorías, Bonfil Batalla presenta una teoría de la modernidad informada por las experiencias del “México profundo”. Para los pueblos indígenas “modernidad” no se refiere a una experiencia de un proceso temporal, mucho menos de alguna suerte de progreso hacia un tipo de sociedad ideal, sino más bien a la interminable historia de despojos violentos, de pérdida de la tierra y, simultáneamente, de la cultura.

Obviamente, esta experiencia no puede inspirar a los discursos “occidentales” de la modernidad. Aunque no deja de ser interesante que dos de los

observadores europeos de la modernidad más sensibles han tenido por lo menos intuiciones parecidas. Me refiero a Martin Heidegger y su alumna más famosa: Hannah Arendt. Lo que ambos comparten es la intuición de que la modernidad no solamente se debe y puede entender como un proceso histórico dirigido hacia el *telos* único de la civilización humana. Creo que en ambos casos podemos encontrar rasgos de una crítica a la modernidad que se apoya en última instancia en una experiencia de la enajenación que ambos autores ven provocada por las experiencias de la “desterritorialización” de los individuos modernos. Mientras en el caso de Heidegger esta convicción conduce a estipulaciones ontológico-metafísicas, en el caso de Hannah Arendt podemos observar una reacción diferente: ella busca, a través de la filosofía política una revinculación de los individuos “desterrados” con el “mundo” (véase Arendt 1993).⁴

La diferencia entre Heidegger, Arendt y muchos otros pensadores “occidentales”, por una parte, y Bonfil Batalla y la experiencia indígena por la otra, se conectan con experiencias culturales muy distintas. En el caso de los europeos, la desterritorialización ha sido acompañada por un proceso de expansión territorial sin precedente, a saber: el colonialismo, el ingrediente sin el cual la modernidad no se puede entender. Pero lo que desde la perspectiva europea se convierte en un proceso de expansión, de nuevas oportunidades, desde la perspectiva de los pueblos indígenas de México y de otras partes del mundo, se registra de manera muy diferente. Esta es la perspectiva que Bonfil Batalla trata de hacer evidente.

Una lectura del libro de Bonfil Batalla tras estas consideraciones resulta muy diferente a la de Lomnitz. No se trata de una reproducción ingenua de presuposiciones teóricas y epistemológicas que han dominado en las teorías de la modernización. Más bien, lo que a través de ella encontramos es una modernidad cruel y violenta que las teorías “occidentales” han tratado de ocultar atrás de sus discursos. Y algo más aparece de repente en una escalofriante luz ilustradora, a saber, el hecho de que las luchas coloniales por la tierra no han terminado aún para los pueblos indígenas. Dicho de otra manera, la colonialización no es algo que pertenece al pasado, más bien se trata de un conjunto de prácticas que siguen imponiendo sus fuerzas asfixiantes sobre muchas culturas de este mundo, provocando una muerte lenta pero segura. El libro de Bonfil Batalla pone el dedo en esta realidad moderna. Su argumenta-

ción es dualista no porque sus esfuerzos teóricos no alcancen un nivel de sofisticación más elevado, sino porque la modernidad desde la perspectiva de los pueblos indígenas es todavía experimentada en estos términos. En este sentido el texto es ilustrador. Pero lo es también en otro sentido: en él se manifiesta una epistemología diferente a aquella informada por la lógica temporal. Se trata de una epistemología geográfica, espacial o territorial que llama la atención sobre la violencia territorial que la “lógica temporal” más bien encubría.

Finalmente, podemos decir que Bonfil Batalla reta a la geografía imaginada del estado nacional. La inclusión de los pueblos indígenas en un territorio nacional no garantiza el fin de las atrocidades coloniales que siempre se relacionan con luchas territoriales. El mapa que dibuja Bonfil Batalla es un mapa fragmentado que obliga a repensar a la realidad “nacional”, en este caso de México. También la crítica de Roger Barta se condensa en una crítica del imaginario nacional. Sin embargo, la estrategia es distinta a la de Bonfil Batalla.

3. Crítica cultural como “geografía imaginada” contestativa. Más allá de la crítica al eurocentrismo

El poscolonialismo es una actitud contestativa. En cuanto “emancipación epistemológica” (Mignolo) lo podemos entender como un esfuerzo discursivo que reta a los discursos hegemónicos. También el trabajo de Bonfil Batalla representa un discurso contestativo ya que desafía la “geografía imaginada” que se disemina a través de un discurso nacionalista, pues explica que la unidad territorial no corresponde a una unidad nacional. Pero a esta revisión de la geografía nacional que logra marcar las fracturas internas del territorio nacional le sigue la pregunta por las delimitaciones externas. Cabe preguntar por la solidez de las fronteras imaginadas y reales que separan al territorio nacional del exterior.

Siguiendo con nuestro próximo autor veremos que también estas requieren de una revisión. Después de la implosión del espacio nacional en la obra de Bonfil Batalla quiero ahora describir una explosión que provoca la crítica cultural de Roger Bartra. Quiero adelantar que se trata de una explosión cuyas ondas expansivas llegan a reconfigurar incluso las constelaciones tectónicas

del imaginario del “viejo mundo”. Podemos observar algunas líneas de pensamientos que inspiraron la obra de Bartra desde muy temprano, cuando se insertaba muy decididamente en la tradición de la teoría marxista (por ejemplo Bartra 1974; 1975; 1978).

En 1974 Bartra publicó un libro cuya pretensión era la de interpretar “la realidad agraria mexicana” (1974: 9). El libro con el título *Estructura agraria y clases sociales en México* no solamente se contentaba con presentar un análisis académico, sino que quería intervenir políticamente en la situación desolada de la situación agraria de este país. Y algo más es notorio: el libro también se entendía como una “crítica de la realidad agraria, en la que se incluyen las manifestaciones ideológicas de explicarla” (1974: 9). Cabe subrayar que el análisis de los discursos o “ideologías” no está separado o subordinado al análisis de las condiciones materiales de la vida en el campo mexicano. Bartra rechaza la implicación marxista de establecer una suerte de jerarquía entre discursos, cultura, “superestructura”, por una parte, y aspectos materiales, institucionales, de “base”, por la otra. Precisamente esta decisión prepara el camino para la crítica cultural que Bartra ejerce en años posteriores.

Algo más me parece digno de mención: el eje argumentativo de la obra temprana lleva a la problemática de la “realidad agraria” hacia una teoría de las clases sociales. Esto quiere decir que en contra de lo que Bartra llama “estudios de corte populista” la realidad agraria —y esto significa en el caso de México también la realidad indígena— es vista no como algo exterior a lo moderno. Al contrario, la función de la transformación del problema agrario a un problema de clases consiste justamente en incluir esta problemática en una crítica a las sociedades modernas (esto es “capitalistas”), retando, de esta manera, la distinción categorial con base en la cual operan las teorías de la modernización y que presupone la existencia de dos mundos socio-culturales radicalmente opuestos, el “moderno” y el “tradicional”.

En el libro colectivo *Caciquismo y poder político en el México rural* (1975) Bartra busca otro enfoque sobre la realidad agraria mexicana. Esta vez lo político y no lo social se encuentra en el centro de su interés. Como ya indica claramente el título, se trata de una colección de trabajos que intentan arrojar luz sobre la figura del cacique. Nuevamente, la idea de Bartra consiste en contradecir los prejuicios que las teorías de la modernización pueden motivar y según las cuales el caciquismo puede entenderse como una forma de poder

político más bien “tradicional”. “El ejercicio del poder directo [...] rompe las formas políticas y económicas tradicionales, provoca serios desequilibrios en un sistema que no es capaz de absorber ni política ni económicamente las fuerzas que libera el proceso de la modernización” (1975: 30). Ciertamente, aquí se anuncia una idea a la que Bartra regresa unos diez años después en su *La jaula de la melancolía* (1987) y que se puede resumir de la siguiente manera: el proceso de la modernización mexicana es un proceso evolutivo interrumpido. En los años 1970 el cacique le sirve a Bartra como referencia a esta evolución detenida. El cacique no es premoderno; es más bien el resultado de un acontecimiento muy moderno, de la Revolución Mexicana, la primera revolución del siglo XX.

En el libro *Poder despótico burgués* (1978), Bartra discute el problema de la “legitimidad política”. La intención del autor consistía declaradamente en establecer un vínculo (una “conexión dialéctica”) entre tres dimensiones: la teoría de los “países subcapitalistas”, la teoría marxista de la legitimidad y la pregunta por la relevancia política de las “masas campesinas” (1978: 10). La conclusión a la que Bartra en un plano diagnóstico parece llegar es parecida a la de su obra antes citada: parece haber “una persistencia de estructuras políticas de mediación no democráticas” en países como México, que, sin embargo, no representan simplemente atavismos de una realidad premoderna, sino que han surgido “en el proceso de la transición al capitalismo moderno y alimentadas posteriormente por una situación de abigarramiento económico (en la que el campesinado juega un papel de importancia), que *si* llegan a constituir la base principal de legitimidad del poder político burgués, configuran una forma de dominación relativamente estable que no evoluciona obligatoriamente hacia la democracia” (13-14).

Ya en los años 70s Bartra veía muy claramente que la modernidad mexicana es el resultado de un proceso modernizador diferente a los descritos por las teorías de la modernización pero también por las teorías marxistas. En la codificación temporal que domina a ambas teorías solamente podemos entender a la modernidad mexicana como un proceso de evolución detenido. Posteriormente, en su libro *La jaula de la melancolía*, Bartra se distancia aún más de esta “lógica temporal”. En este texto encontramos un tributo a esta “lógica temporal” sobre todo de manera irónica: entre los diferentes capítulos del libro, Bartra coloca 22 viñetas en las cuales expresa algunas reflexiones sobre el axolote, un

animal mexicano que los biólogos han catalogado como una especie entre anfibio y salamander, una especie, pues, que se quedó atrapada entre dos estadios evolutivos. El axolote se convierte en la metáfora para el “progreso truncao” de la modernidad mexicana (1996a [1987]: 143). Pero cabe destacar que a esta forma irónica de referirse a la teorías del progreso y desarrollo pertenece, en realidad, una reorientación epistemológica y formal radical: de una teoría que da preferencia a las realidades institucionales y estructurales Bartra transita a la crítica cultural; abandona la teoría que se orienta a una epistemología temporal por una comprensión geográfica-espacial, y la forma cientificista-objetiva de sus escritos la cambia por la forma del ensayo. Veremos brevemente lo que todo esto significa.

La crítica cultural —o como diría Bartra, la crítica de la “cultura política”— no se debe confundir con una crítica de la ideología. La última implica que la dimensión simbólica, los discursos, los significados, etc. se encuentran subordinados a los intereses de los actores políticos. Dicho de otra manera, la crítica de la ideología presupone siempre que los actores políticos tengan una cierta distancia “objetiva” frente a los contenidos y los significados. Además se piensa que la misma distancia la pueden y deben tener los críticos. Bartra entiende la relación entre los discursos, símbolos, o, como él prefiere, las “redes imaginarias”, por una parte, y los actores políticos y sociales, por la otra, de otra manera: según él la “cultura política” representa una “jaula” que encierra a todos los actores que comparten una cultura. Por esta razón la crítica de la cultura política solamente puede ser concebida como una crítica inmanente; no se trata de una crítica *de la* cultura, sino de una *crítica cultural* (véase 1999: 130). Esto influye también en la forma en que el crítico organiza sus ideas: ya que siempre está involucrado en la cultura que critica no puede escribir en un estilo analítico y objetivo. Todo lenguaje al que tiene acceso es también parte de la cultura a criticar. De ahí resulta la necesidad de llevar este lenguaje a sus extremos. Sólo así se manifiestan las debilidades pero también las posibilidades que la cultura en cuestión contiene. La forma literaria que permite el análisis crítico de las situaciones culturales es el ensayo. El ensayo proporciona al crítico un vehículo para explorar el paisaje de la cultura a criticar. Solamente el ensayo —“la forma sin forma” (Adorno)— tiene la elasticidad que permite registrar las protuberancias más pequeñas en la compleja topografía cultural.

Las metáforas geográfico-espaciales no son ingenuas. En ellas se anuncia más bien una orientación epistemológica muy diferente a la de las teorías marxistas y de la modernización; una orientación espacial. En su libro *Las redes imaginarias del poder político* (1996b [1981]) Bartra reinterpreta en este sentido incluso el tema del conflicto de clases: “las clases sociales son un buen ejemplo de estos espacios topológicos reflejantes: desde mi punto de vista, la llamada ‘lucha de clases’ no puede ser entendida como un proceso dialéctico que tarde o temprano, en una serie de mediaciones y trascendencias hegelianas, ha de alcanzar una síntesis que borre las contradicciones y las diferencias. Por el contrario, nos encontramos ante una situación en la que ambos polos permanecen esencialmente diferentes e irreductibles y, aun cuando evolucionan, no llegan nunca a disolverse, el uno en el otro, en una espiral de superaciones; la extinción de la polaridad llega antes que la mediación dialéctica” (1996b [1981]: 22).

Bartra admite: “[l]o mismo puede decirse de otros planos y espacios”; un plano de espacios son ciertamente los espacios geográficos como naciones, pero también el primer y el tercer mundo, o, incluso, Europa y América Latina. Todas estas “geografías imaginadas” experimentan a través de la crítica cultural de Bartra fisionomías muy diferentes.

La “geografía imaginada”, que es el objeto de la crítica de Bartra una y otra vez, es la del nacionalismo en términos generales y el nacionalismo mexicano en particular. Inconfundiblemente, Bartra declara en la primera frase de *La jaula de la melancolía* este tema como el principal, no sin dejar claro que la “geografía imaginada” de la nación tiene en efecto una dimensión claramente cultural: “[l]a nación es el más hollado y a la vez el más impenetrable de los territorios de la sociedad moderna. Todos sabemos que esas líneas negras en los mapas políticos son como cicatrices de innumerables guerras, saqueos y conquistas; pero también sospechamos que, además de la violencia estatal fundadora de las naciones hay antiguas y extrañas fuerzas de índole cultural y psíquica que dibujan las fronteras que nos separan de los extraños” (1996a [1987]: 15).

Como anuncia el título, Bartra emprende sus exploraciones en las “redes imaginarias” del nacionalismo mexicano en búsqueda de rasgos de melancolía que considera como uno de sus ingredientes principales. Como dijo recientemente Esra Akcan: “melancolía [es] la pérdida o la carencia del derecho de ser

sujeto de la modernización como proceso histórico y el ser parte de la ‘universalidad’ constituida” (Akcan, 2005: 2). En México, donde Bartra diagnostica claramente una modernización truncada, existirían pues muchas razones para un sentimiento melancólico profundo. Y según Bartra, este se produce y reproduce en el México posrevolucionario a través de algunas figuras imaginativas muy fuertes.

Una de estas imágenes tiene como objetivo precisamente la apropiación de la realidad rural del país, como hemos visto, el tema principal también de Bonfil Batalla. Para Bartra está claro que la referencia a ésta realidad juega un papel central en la construcción de diversas imágenes nacionalistas: “en México, como en muchos países, la recreación de la historia agraria es un ingrediente esencial en la configuración de la cultura nacional; es creo su piedra clave sin la cual la coherencia del edificio cultural se vendría abajo” (1996a [1987]: 31). Bartra se interesa sobre todo por la *construcción* de este imaginario y observa: “una primera aproximación a este amplio sistema de legitimación [...] nos revela su carácter dual y dialéctico, es decir, que logra traducir la codificación general a una polaridad esencial que tiende a trascender las contradicciones al crear toda suerte de procesos mediadores” (33). Bartra subraya que lo que realmente se presenta de manera dialéctica y dual es, en realidad, un conjunto de *alusiones* a dos tiempos distintos. La melancólica radica en la experiencia mítica de un “tiempo perdido” y de un “edén subvertido”. “El mito del edén subvertido es una fuente inagotable en la que abreva la cultura mexicana. La definición actual de la nacionalidad le debe su estructura íntima a este mito. Por ello, es un lugar común pensar que los mexicanos resultantes del advenimiento de la historia son almas arcaicas cuya relación trágica con la modernidad las obliga a reproducir permanentemente su primitivismo” (34). El protagonista de este mito es, incluso para la sociología y la antropología, el campesino (43-44).

Pero no solamente el campo, sino también la ciudad produjo sus héroes: “el *pelado* y el *pachuco* son otras tantas formas que adquiere el tráfuga del edén subvertido que logra insertarse en el universo industrial urbano dominado por el capitalismo moderno” (108). Sin embargo, el “pelado” todavía remite de alguna manera al campo, aquel espacio del tiempo perdido, ya que es el campesino que vive en un entorno urbano privado de sus tradiciones (véase: 109). “El pelado es la

metáfora perfecta que hacía falta: es el campesino de la ciudad, que ha perdido su inocencia original pero no es todavía un ser fáustico” (112).

Pero Bartra no se limita a criticar algunas curiosidades del nacionalismo mexicano. Cabe mencionar que el interés por la melancolía se convierte en una verdadera *Leitidee* de muchas otras investigaciones que Bartra emprende. Y es precisamente este interés en la melancolía lo que motiva a Bartra a explorar en su libro más reciente, *El duelo de los ángeles* (2004), algunos de los pilares del pensamiento europeo, a saber, Immanuel Kant, Max Weber y Walter Benjamín. Bartra explica cual ha sido un reto muy especial en este trabajo: “yo quise viajar hacia el corazón del mundo moderno para buscar un estado luminoso de racionalidad llevado a su extremo más puro [...]. Fui a buscarlo en los más brillantes pensadores inmersos en complicadas sociedades y en intrincadas agresividades bélicas. Ellos mismos se ocultaron más allá de los límites de la extrema complejidad, y cuando llegué a ellos los encontré al borde de un vacío” (2004: 13). Dicho de otra manera, la melancolía parece ser una condición moderna muy común y de ninguna manera exclusiva de la modernidad mexicana.

Ahora bien, lo que me interesa destacar aquí es lo siguiente: mientras que durante siglos los eruditos, escritores, académicos e intelectuales utilizaron categorías de análisis tomados de las realidades y experiencias europeas y recientemente estadounidenses, para explicar las realidades en América Latina, Bartra utiliza una categoría, encontrada en el estudio de la realidad mexicana para analizar el entramado de las “redes imaginarias” europeas. La crítica cultural de Bartra no se detiene en las fronteras políticas nacionales, ni en la que representa el océano atlántico.

La crítica cultural de Bartra es internacional, transatlántica, cosmopolita. Y, en realidad, así debe ser porque la cultura en la que Bartra se inmiscuye críticamente es una cultura que no está limitada por fronteras nacionales. Se trata más bien de “redes imaginarias” que cubren un territorio por lo menos transatlántico; tal vez global. Al igual que en el caso de Bonfil Batalla el pensamiento de Bartra actualiza una teoría de la modernidad que se posiciona críticamente frente a las teorías de la modernización o del desarrollo. Tanto el pensamiento de Bonfil Batalla como el de Roger Bartra son productos del mismo *Zeitgeist* latinoamericano, que se puede entender como un proyecto importante de refutación del paradigma temporal de la modernidad, postula-

do sobre todo en las teorías de la modernización. El resultado de esta crítica es entender la modernidad como una construcción geográfica. En comparación con Bonfil Batalla, a Bartra le interesan mucho más los aspectos discursivos, imaginarios o culturales de esta realidad geográfica. Pero también en este ámbito Bartra descubre algo importante y válido: la “red imaginaria” de la modernidad es de hecho un todo conectado y las vibraciones producidas en cualquier lugar pueden provocar que las construcciones en otros lados se empiezan a tambalear. La modernidad mexicana es parte de la modernidad global. Pero ella es, al mismo tiempo, diferente a las modernidades europeas o a la estadounidense. Una crítica de nuestra modernidad global debe tomar estas otras modernidades en cuenta. En una reflexión de 1959 sobre crítica cultural, Max Horkheimer escribió: “en el siglo XVIII cuando Europa tenía un futuro, la filosofía y su crítica inherente eran actuales, y todavía en el siglo XIX era la utopía que se expresaba en lo negativo más que ilusión. A mitad del siglo XX parece que el espíritu del mundo se ha ido con otros pueblos [...]” (Horkheimer 1990: 103). Creo que lo que el pensamiento latinoamericano ha producido en los últimos 50 años es la mejor prueba de esta observación.

Bibliografía:

- Akcan, Esra (2005), “Melancholy and the other”, en: *Eurozine*, www.eurozine.com
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London, University of Minneapolis Press.
- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós.
- Bachmann-Medick, Doris (2006), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg, Fischer.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2005), *México profundo. Una Civilización negada*, México, Debolsillo.
- Bartra, Roger (1974), *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era.
- Bartra, Roger (1975), *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI.

- Bartra, Roger (1978), *El poder despótico burgués*, México, Era.
- Bartra, Roger (1996a [1987]), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Bartra, Roger (1996b [1981]), *Las redes imaginarias del poder político*, México, Océano.
- Bartra, Roger (1999), *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición posmexicana*, México, Océano.
- Bartra, Roger (2004), *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-Textos.
- Cassirer, Ernst (1998), *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000), "Multiple Modernities", en Eisenstadt, *et al.* (eds.), *Daedalus*, 129, 1-29.
- Fabian, Johannes (2002), *Time and the Other*, New York, Columbia University Press.
- Featherstone, Mike/Scott Lash (1995), "Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction", en Mike Featherstone/Scott Lash/Roland Robertson (1995) (eds.), *Global Modernities*, London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage, 1-24.
- Ghandi, Leela (1998), *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, New York, Columbia University Press.
- Harvey, David (1990), *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Ma/Oxford, Blackwell.
- Horkheimer, Max (1990), "Philosophie als Kulturkritik", en: Horkheimer (1990), *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Frankfurt/M., Fischer, pp. 81-103.
- Jameson, Fredric (1984), "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", en *New Left Review*, 146, pp. 52-92.

Lomnitz, Claudio (1999), “Intelectuales de provincia y la sociología del llamado ‘México profundo’”, en: Lomnitz (1999), *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 121-149.

Mar Castro Varela, María do/Nikita Dhawan (2005), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld, Transcript.

Said, Edward (1994 [1978]), *Orientalism*, New York, Vintage Books.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (1998), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbekian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

Notas

* Este trabajo fue escrito durante una estancia en el *Center for Latin American Studies* de la Universidad de Stanford. Quisiera agradecer a su director Herbert Klein así como a Megan Gorman, Omar Ochoa y a Jimmy Mosqueda por proporcionarme un ambiente de trabajo muy fructífero. Agradezco también a Carlos Rincón muchas inspiraciones que de una manera u otra encontraron una expresión en este trabajo. Algunas partes fueron expuestas con el título “Melancholy and the Mexican Imaginary” en la *Graduate School of Applied and Professional Psychology* de la Universidad de Rutgers. Agradezco a Louis A. Sass por la invitación y las discusiones siempre estimulantes.

1. Mike Featherstone y Scott Lash piensan que la “problemática de la globalización” representa una “espacialización de la teoría social” (1995: 1).

2. Debo admitir que me limito aquí al estudio de una sola obra de Bonfil Batalla: *México Profundo*.

3. Bonfil Batalla subraya la necesidad de hablar de “civilización”: “porque, a fin de cuentas, de lo que aquí estamos hablando es de civilización. Es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconocen la capacidad y las potencialidades de un pueblo” (223).

4. Es en el último capítulo de su *La condición humana* donde Arendt intenta vincular la sensación de alienación, típica para la vida moderna, con el tema de la “alienación del mundo” y de la tierra, esto es, con el tema de una doble alienación: epistemológica al igual que política. Mientras hemos aprendido ver a la “naturaleza desde un punto del universo exterior a la Tierra” (Arendt 1993: 290), la “expropiación del campesinado” (280) representa un momento político-social del mismo movimiento: la “alienación del mundo”.

Reseñas

Rosario Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética*, México, Ed. siglo XXI, 2006, pp. 352.

NESTOR BRAUNSTEIN

Universidad Nacional Autónoma de México

Es poco original pero siempre interesante la operación de comparar la publicación de un nuevo libro con el nacimiento de una criatura en la familia humana. En ambos casos, es común que los padres se feliciten por haber llegado al término del proceso de gestación y que los demás los congratulen y les deseen a ellos y a la nueva criatura toda clase de venturas. Es igualmente usual que quienes acuden a conocerlo digan “¡Qué bonito bebé!” y resalten los rasgos más salientes del niño o niña indicando los parecidos con papá y mamá, así como la continuidad —cuando no se trata del primogénito— entre este recién nacido y los hermanos mayores. El bebé lleva impreso un nombre por el que se lo conocerá en lo sucesivo y se lo inscribe con un número en el registro civil, un registro que en este caso tiene raras siglas en inglés: ISBN. El ritual entero está bien establecido, incluyendo la ceremonia de presentación en sociedad, el *baby shower* en el que ahora participamos y que nos permite encontrarnos ¡en la mismísima maternidad que lleva el número del siglo del nacimiento! para acompañar y festejar con la madre el término del proceso de gestación y el comienzo de la vida y el crecimiento del recién nacido.

La analogía puede extenderse. Salvo los pocos nacimientos en familias reales en donde el futuro de la criatura está escrito de antemano y sólo pocas y excepcionales circunstancias podrían imponer cambios, cuando ya sabemos que el príncipe acabará siendo rey, la mayoría de los bautismos que se festejan están aureolados por un halo de incertidumbre. El niño sale al mundo, los padres le toman fotografías y las muestran y distribuyen entre los familiares y padrinos tratando de que sea conocido y reconocido, etc., pero los demás, con una mayor o menor experiencia en estos trámites, con algo de incredulidad, se preguntan si verdaderamente será tan valioso como los padres quisieran. Estos

visitantes lo revisan y lo sopesan, observan sus rasgos impresos en el índice, miran la apariencia del bebé en la portada y en la contraportada, lo comparan con otros niños salidos en la misma época para definir sus peculiaridades, lo miden contando el número de páginas, se preguntan por los antecedentes de los parientes y por el árbol genealógico de esta criatura en particular y tienen dudas en cuanto a la conveniencia de gastar un dinero y de pasarse un buen tiempo leyendo el texto antes de incorporarlo a la biblioteca de la casa donde ocupará por años un cierto espacio. Entre tantos libros publicados hay que decidirse a privilegiar uno en particular y el responsable del volumen tiene, en cierto modo, que “convencer” al eventual lector para que se decida a despegar en la curiosa aventura de internarse y atravesar esa jungla de kilbytes.

La misión de quien presenta al bebé en el templo, allí donde se reúnen los sabios doctores, es la de llamar la atención sobre las características especiales de *este* niño y atraer a los primeros lectores para que ellos, luego, se ocupen de difundirlo, de defenderlo ante ataques y de reseñar en las crónicas de sociales que se llaman páginas “culturales” de diarios y revistas, la aparición de esta “novedad” bibliográfica.

Ese es el marco de las “presentaciones de libros” y es así como nos encontramos hoy, entre amigos y conocidos, dedicados a resaltar los atributos de este peculiar engendro que tiene un nombre tan bello como promisorio: *Hacia una nueva ética* y que es el resultado de la participación conjunta de quince voluntades reunidas por un deseo, un deseo nuclear —en este caso el de Rosario Herrera Guido—, el deseo de ella, que ha sabido dar unidad y coherencia al nutrido grupo de quince madres y padres cada uno de los cuales ha aportado su estilo, su caudal genético, sus propias influencias hereditarias, sus preocupaciones dominantes, en torno a una de las propuestas más arriesgadas para el filósofo y el escritor. ¡Nada menos que desarrollar los fundamentos de una nueva ética! Coincidente con el nombre de la casa matriz, los varios autores han tratado de reflexionar y de proponer lo que podría llegar a ser esa nueva ética en un nuevo milenio, describiendo las insólitas características de nuestros tiempos y mostrando las posibilidades de aportar lo novedoso en un terreno tan viejo como la escritura misma y donde ya todo parecía estar dicho.

El resultado de tantos cuidados obstétricos, de tantas prevenciones perinatales, de tanta puericultura, está ahora ante la vista de todos y es *el libro*,

y sólo él, quien debe confirmar la confianza que los escritores han depositado en su destino.

La coordinadora de los textos, la responsable de la integración armónica del cuerpo de este niño que exhibe como rostro la imagen de una paloma mensajera, ha tenido buen cuidado de presentar el plan orgánico que hace del engendro una unidad, no un conjunto de *membra disjecta*, un organismo viable y bien dotado para la sobrevivencia. La introducción de Rosario Herrera Guido nos muestra que esta criatura tiene, como todo niño que se respete, una *cabeza* (“Primera parte: Teoría de la ética”), un *tronco* que responde a la cabeza y está ligado a las demás partes del cuerpo (“Segunda parte: disciplinas filosóficas y ciencias de la cultura”) y una tercera parte, los miembros, que le sirven para caminar y moverse en el mundo: “Ética aplicada”.

Además de exponer cuáles son los elementos integrantes, la metafórica “madre” de este volumen de 3 kilos y medio (si atribuimos diez gramos a cada una de sus 350 páginas), ha tenido buen cuidado de justificar los valores específicos de cada uno de sus quince componentes y de exponer cuál es su lugar en el plan de conjunto. Hay que subrayar de todos modos lo que ya sabemos: no siempre los bebés son tan hermosos como sus padres pretenden, pero éste en particular —y no lo digo porque sea uno de esos progenitores en este proceso superfetatorio— éste sí está verdaderamente logrado y no tiene partes “feas” que sería necesario disimular. Normalmente la superposición de textos de origen y temática variada da lugar a organismos disparejos donde unas partes son mejores que otras, unas merecen la atención y otras no. El caso es que aquí Rosario Herrera Guido ha conseguido una coherencia que es excepcional en este tipo de obras. Los artículos son aportes originales y están bien redactados. Aunque, para ser honesto, debo hacer una excepción con referencia a mi propia contribución, un texto que no fue originalmente escrito sino que tiene su origen en una conferencia oral que fue desgrabada por los compañeros de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y gentilmente enviada para que hiciese la *toilette* y el maquillaje de la versión. El resultado es el texto que aquí se publica.

El objetivo que guía al conjunto de la obra fue conseguido plenamente, y nada de lo que comentase hoy podría sustituir un sólo renglón de esa ajustada presentación formulada por Rosario Herrera Guido en las primeras páginas. Ella supo destacar con perspicacia los temas y las virtudes de cada uno de los

artículos que ella misma seleccionó con un ojo y un tino infalibles. Creo que es imposible leer la “Introducción” sin sentirse tentado para ingresar en la discusión implicada por este proyecto. Nada menos que diseñar las bases para una ética que tome en cuenta las complejas realidades del mundo de hoy, este mundo infiltrado aquí como en todas partes por la invasión de los *servomecanismos*, esas invenciones del ingenio humano que se ofrecen como herramientas destinadas a servirnos pero que no tardan en desnudar su esencia que es la de darnos instrucciones para que los usemos y que transforman a los usuarios en servidores del proyecto que ha guiado su construcción. Gradualmente advertimos que ya no somos el sujeto que suponíamos ser sino que nos hemos convertido en un objeto manejado por designios que se imponen a nosotros con independencia de nuestra voluntad. El verdadero sujeto de la operación está enmascarado y ese sujeto es la “verdad” del objeto técnico que nos gobierna con la promesa de servirnos. Tal vez la primera de estas invenciones fue el reloj que parece ser un objeto de nuestra propiedad pero que se apropia del tiempo subjetivo y dirige los movimientos de los cuerpos. En obedecer a sus agujas o a sus números se nos va la vida.

En mi artículo propongo otros ejemplos: los de los tantísimos artefactos exploradores del cuerpo que son los instrumentos multifacéticos de la medicina contemporánea. El ideal de la medicina contemporánea parece ser y debemos admitir que es, hoy en día, *la eliminación del sujeto* en el proceso de diagnosticar y tratar los males del cuerpo. El paciente y también el médico deben pasar a un segundo plano en nombre de una “eficiencia”, la de los aparatos, demostrable por métodos estadísticos. El acostumbrado “chequeo” aspira a una entrada del cuerpo por un orificio de la enorme boa diagnóstica que revisa y analiza el estado y la función de cada órgano, de cada tejido, de cada célula, encuentra y mide las diferencias con respecto a lo esperado y luego permite la salida de ese cuerpo por el otro extremo de la boa. La serpiente acaba produciendo una prescripción de los medios técnicos que permitirán corregir las “anormalidades” encontradas. La vivencia del dolor y de la enfermedad pasan a un segundo plano. Por supuesto que, justamente desde una perspectiva ética, no se podría condenar en abstracto y en nombre de vaya a saber qué pretendidos “universales” al progreso técnico que ha logrado controlar y hacer manejables procesos mórbidos que en otros tiempos se consideraban fatales a corto o mediano plazo. Los éxitos en la lucha contra las enfermedades infeccio-

sas y tumorales, en mucho menor medida con respecto a las enfermedades degenerativas, son innegables. Pero ello no exime de analizar lo que se ha perdido con la aceptación de esos avances y cómo los órganos han sido invitados a decir “su” palabra, consignada en manifestaciones objetivas y cuantificadas, mientras que los habitantes de esos cuerpos, los *hablentes*, han sido privados del recurso a la palabra y, sobre todo, a la escucha de lo que ellos tendrían que opinar en torno a sus “males”. La “vida” (en verdad y mejor dicho, la sobrevivencia) y la “salud” han sido exaltados como valores absolutos en términos de contabilidad y la “enfermedad” y la “muerte” se han vuelto sospechosas y vergonzosas; ellas son aquello de lo que no se habla; un asunto entregado a la evaluación de los actuarios de las compañías de seguros de gastos médicos y sepelios. Este es el punto del contacto tangencial y del distanciamiento entre ética y medicina. Mientras que la medicina se ocupa de la vida y la muerte, a la ética le corresponde la cuestión del saber vivir y del saber morir. Dejemos de lado, por razones de tiempo, la actualización de esta problemática a partir de nuestras consideraciones sobre los discursos sucesivos del nombre del Padre, del capitalismo y de los mercados. Algún día tendré que desarrollar la cuestión de la medicina en su relación con el goce custodiado por los mercados y los flujos anónimos del capital.

Digamos que una “nueva” ética debe comenzar por una impugnación de la “vieja” ética y puede que, en última instancia, acabe denunciando o desconstruyendo el proyecto mismo de afirmar esa “vieja” y a todas las éticas que se fueron sucediendo, con aristotélica monotonía, en el paisaje de las concepciones occidentales del mundo. La crítica radical de la ética tradicional y dogmática (¿pero es que hay otra?) fue elaborada por Lacan en su seminario llamado precisamente “*La ética en el psicoanálisis*”, y allí él señaló que la promoción de la idea del goce de los cuerpos era la gran aportación del psicoanálisis freudiano. Quizás, es lo que pienso, Freud y Lacan nunca se propusieron cambiar la ética sino señalar sus insuficiencias y sus aporías. El eje de sus críticas no podría ser otro que la *sospecha* y, en tal caso, debemos buscar al precursor y fundador en Nietzsche, refractario a esa “vieja” ética preocupada por la axiología. El núcleo de la impugnación, como acabamos de decir, es el “goce” tal como resulta definido por las afirmaciones de Freud en torno a un más allá del principio del placer. Más allá del principio del placer es una forma poco disimulada de continuar el “más allá del bien y del mal”. Los dos “más allá”, señalan la insuficiencia del “más acá” que es el terreno de la ética tradicional, esa

“vieja” ética de la que el libro que hoy estamos presentando quiere tomar distancia. ¿De qué serviría una “nueva ética” que no comience por marcar los límites que deben ser traspasados con relación a una ética tradicional que sería “rebasada” (*aufgehoben*) por estas proposiciones novedosas? Una nueva ética, si cupiese, es la que se anuncia con los dos “más allá”: el de Nietzsche y el de Freud.

Una tal *ética crítica* —como lo señala con precisión y rigor Eugenio Trías en el primero de los ensayos— no pretende surgir hecha y terminada como una Palas Atenea sacada de la cabeza de algún padre filósofo. Por el contrario, ella parte no de algo inédito sino de todo eso que la “vieja ética”, fundada en la razón dogmática, ha pretendido mandar al desván de los objetos inútiles, de los chirimbolos obsoletos: la pasión, la metafísica, el pensamiento mágico, la locura y la sinrazón, lo siniestro en el arte, lo sagrado, lo religioso y lo simbólico en general. Nuestro mundo es gobernado por la pretensión de una racionalidad irrestricta ligada al avance de las ciencias y sus aplicaciones tecnológicas que cabalgan montadas en el (en apariencia invencible) corcel de los números. El universo de los servomecanismos tecnocientíficos va trazando las líneas de frontera en las que nos es dable habitar. ¿Qué cabe? Ponerse a distancia; ir a buscar esos límites, y allí, definiéndonos en los términos de Trías como *borderlines*, haciendo agujeros y túneles en el muro que los poderes imperiales (los políticos y los del pensamiento) erigen entre un país celoso de sus prerrogativas y todos los demás, discriminando a los “ilegales” que han atravesado la frontera sin pedir permiso y sin papeles que legitimen su presencia, desde esos límites, decíamos, es que puede actuar el revulsivo de la razón crítica que cuestiona, impugna, rechaza. Desde el más allá de la ciencia, aclaremos, no desde la perspectiva de un nostálgico deseo de retornar a un maravilloso pasado que nunca existió. Desde el más allá puede discutirse el proyecto siempre vigente, siempre vuelto a tapizar y a maquillar, de la razón dogmática.

Interesante metáfora ésta de las fronteras. Sabemos que para Freud las fantasías eran seres mestizos que habitaban en una zona fronteriza entre lo preconscious y lo inconsciente. Sabemos que se llama *borderline* a los pacientes que tropiezan con la incapacidad del psiquiatra para dirimir la cuestión de si son neuróticos o psicóticos. Sabemos que lo fronterizo se manifiesta como una incertidumbre acerca de la identidad, un no ser de aquí sin por eso ser de allí. Sabemos que Kant distinguía entre los “límites” y las “limitaciones” con relación a las posibilidades de la razón pura: las “limitaciones” son transitorias

y pueden ser superadas hasta que aparezcan otras nuevas, mientras que los “límites” son esos puntos en donde la razón no puede avanzar sin destruirse a sí misma como razón. El límite es, precisamente, ese punto indicado por Wittgenstein en donde ya no se puede hablar y lo único que cabe es guardar silencio. La invitación para que aprendamos a “ser fronterizos” es una invitación para instalarnos en la línea de borde del abismo entre la razón y la locura, entre lo que se habla y lo inefable, entre el sentido y el sinsentido (*sense* y *nonsense*) entre la lógica de los procesos secundarios y la poética inconsciente de los procesos de condensación y desplazamiento que nos llevan a la comarca de los monstruos que desde Goya y el romanticismo sabemos que son engendrados por el sueño de la razón.

Con esta propuesta de Trías se dibuja en nosotros una nueva duda: ¿se trataría de inaugurar una “nueva” ética o se trata de profundizar en la sospecha que siempre nos ha inspirado la ética, las éticas, toda o cualquier ética, en general y sin excepción? Ese habitante de las fronteras que queríamos llegar a ser y a cuyas huestes podríamos incorporarnos ¿habrá de proponer una nueva ética que sería —no podría no ser— otro conjunto de proposiciones tan sospechosas como aquellas cuyo lugar viene a ocupar o pretenderá, por el contrario, denunciar las limitaciones de todas las aventuras en el campo de la ética? Si ese fuese el caso llegaríamos a la conclusión de que no existe enfrentamiento entre la afirmación de Wittgenstein de que no hay proposiciones éticas y la aparente objeción de Trías de que sí habría un imperativo categórico que es el de “ser fronterizo”. Ser de tal modo *borderline*, tal como yo lo entiendo por lo menos, implica aceptar que no existe la tierra prometida de una “nueva ética”, otra comarca a descubrir, explorar o inventar, sino que sólo cabe ubicarse en las fronteras de cualquier ética o de todas ellas como un conjunto para dedicarse a la tarea de la desconstrucción de sus presupuestos y al señalamiento de cómo todas son ineludiblemente variantes del discurso del amo. ¿Qué se encuentra al cabo de ese recorrido crítico y antidogmático? Se llega a lo imposible, a lo real que es límite para el discurso, a la justicia como objetivo para las relaciones entre los seres humanos, un objetivo rodeado de aporías e imposible, a su vez, de ser desconstruido. Es desde aquí donde terminaríamos interesándonos por esta afortunada recopilación de trabajos que apuntan a ese cuestionamiento de la ética. Iríamos al límite y —¿por qué no?— más allá de la ética.

LIZBETH SAGOLS SALES
Universidad Nacional Autónoma de México

Hacia una nueva ética conforma, a mi juicio, un gran arco que va de la reformulación del imperativo kantiano en íntima unión con la condición humana (en el capítulo de Eugenio Trías: “Sobre ética y condición humana”), a una comprensión de la ética del individuo basada en el goce, el deseo y su simbolización representada en la experiencia psicoanalítica (en el capítulo de Nestor Braustein: “Goce y medicina”). Se trata, pues, de un arco que va de la ley más nítida a la complejidad de la concreción sensible, incluso su neurosis.

En medio de estos extremo están 14 capítulos en los que se atiende a casi todos los problemas radicales que enfrentamos para convivir humanamente hoy en día: la laicidad, el multiculturalismo (con sus conflictos éticos y religiosos), el imperialismo globalizado, las crecientes inmigraciones, la lucha por los Derechos Humanos, en especial de la mujer, el avance vertiginoso del conocimiento y la tecnología que modifica nuestras concepciones de la vida y la muerte, y la grave cuestión del deterioro del planeta.

En esta medida, salta a la vista que *Hacia una nueva ética* nos ofrece diversos enfoques sobre los temas éticos. A veces se pone el énfasis en el deber (Trías), otras en el placer (Braustein); en ocasiones se defiende en extremo la liga entre ética e individuo y el rechazo a las normas establecidas (como ocurre en el capítulo de Teodoro Ramírez: “La autocreación”), y en otras, se defiende la liga entre individuo y comunidad, así como entre subjetividad y normatividad (según ocurre en el capítulo de Victoria Camps: “Un marco ético para la bioética”). Por otra parte, a veces se resalta la relación entre ética, política y religión (como lo hace el capítulo de Rubí Gómez Campos), otras se ignora o se rechaza la religión como en la mayoría de los capítulos dedicados a temas sociales, y en muchos momentos sale a relucir la innegable liga entre ética-estética y política. En este último sentido destacan los capítulos de Fernanda Navarro (que lleva el sugerente título de “El subsuelo nutricio de Foucault”), el de Rosario Herrera, y el de Francisco José Martínez, entre otros. Y no podemos dejar de advertir el capítulo de Mauricio Beuchot sobre el nexo entre ética y metafísica, pues aún cuando estamos abrumados por las necesidades de la convivencia, resulta urgente por esta misma razón pensar hoy el vínculo

entre el bien y el ser: requerimos saber cuál es la condición ontológica de la persona y sus existenciarios.

Con esta multiplicad, el libro enriquece la comprensión del terreno en que se mueve la ética hoy en día. Pero su riqueza, a mi modo de ver, va más allá de la variedad de miradas que incorpora. Junto con la diversidad *Hacia una nueva ética* contiene hilos comunes que constituyen en gran medida su novedad, la cual es preciso destacar y repensar. Hay una cierta unidad en los filósofos clásicos que inspiran los capítulos. Resaltan, desde luego, Kant, Nietzsche, Freud, Foucault y Lacan. Pero también algunos autores se inspiran en Deleuze, Guattari, Lyotard, Hannah Arendt, Lévinas y Hans Jonas. Y desde luego, está la tradición griega representada principalmente por Aristóteles, Epicuro y ciertas referencias a San Agustín.

Además, el libro se unifica en torno a la preocupación por el rescate del individuo y su subjetividad. Sobre todo, los diversos autores parecen coincidir, aunque por distintas vías, en rescatar la autoconstrucción ética de la subjetividad del individuo frente a las exigencias del progreso y del avance del conocimiento, frente a la globalización y el imperio de mercado. De una u otra forma, el problema es cómo hacer factible la creación y satisfacción del individuo. En esto se ve la fuente de la auténtica vida ética e incluso la fuente vital de las normas. Dicho en otros términos, *Hacia una nueva ética* nos invita a pensar las cuestiones éticas de “abajo hacia arriba”, partiendo del sujeto; aunque a veces se le vea más desde el deber, otras desde el placer, o el poder de ser, y otras más desde su liga con los otros. Se trata así, de un intento ético tan nuevo como viejo, pues justo en la conquista del *ethos*, de la morada interior y del carácter, ha consistido desde siempre la ética. En consecuencia, podemos decir que la unidad del libro está en que intenta responder a la pregunta por la “vida buena” o cómo es válido vivir hoy que sabemos que no es ética la negación de sí y que, sin embargo, las circunstancias del mundo nos imponen límites y cierta exigencia de universalidad para llevar una convivencia respetuosa.

Y si buscáramos con mayor precisión la respuesta a esta pregunta por la “vida buena”, quizá fuera válido decir que el mensaje general de *Hacia una nueva ética* es que desde la autoconstrucción del sujeto que asume su condición fronteriza, su deseo, sus potencias creativo-poético-imaginativas y que descubre la ley en sí, es preciso reconocer la liga político-comunitaria, la inclusión

de la diferencia, pero también del conflicto con ella y, en particular, es preciso reconocer la pertenencia a la Tierra, la biosfera y el reino entero de *bios*.

Uno de los aspectos que dotan a este libro que hoy comentamos de gran actualidad es justo su atención a la bioética. Ésta es tratada desde distintos puntos de vista: desde la racionalidad de sus normas, los problemas de la tecnología, el supuesto “derecho a la vida” y el derecho real a la eutanasia; también es tratada la bioética en su sentido más radical: una ética que parte de la Tierra y la vida. En todas estas perspectivas, la bioética aparece como una respuesta razonable al avance tecnocientífico y como un ejercicio de aceptación de las diferencias ideológicas, religiosas, incluso étnicas.

La primera de estas reflexiones está en el capítulo de Victoria Camps, que trata la cuestión toral de la bioética: viviendo en un mundo laico, plural y multicultural, necesitamos de criterios universales para los problemas de difícil solución que presenta el avance tecnocientífico. Tales criterios están tanto en los Derechos humanos como en los famosos 4 principios de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. El problema ético y bioético central reside en cómo poner estos criterios, por definición abstractos, en relación con los casos y en los que aparecen los desacuerdos en la interpretación de tales criterios. ¿Cómo asegurarnos, pues, que en la diversidad de visiones sigue estando presente la ética?, ¿cómo superar el pluralismo atomizante? Vivimos en el reino de la incertidumbre, nos dice esta filósofa, y, sin embargo, tenemos que decidir. ¿En qué confiar? Para ella no hay más que la *autorregulación autónoma*. De nada sirven las normas que pretenden prohibir y criminalizar, ni tampoco la permisividad total y abierta. Por ello, ahí están los criterios a los que hemos aludido, y depende sólo del sujeto que actúa el asumirlos éticamente, siempre desde la voluntad de hacer el bien —como nos dice Kant. Pero, lo importante en la regulación es estar concientes de que el individuo no está solo sino que está en un ámbito comunitario frente al cual es responsable, por tanto, quien ha de tomar las decisiones es él, en el tribunal de su conciencia —vale decir, pero desde y a través del diálogo y el debate con la comunidad.

La bioética se presenta así como la práctica democrática por excelencia, basada en la deliberación conjunta, y en la mayoría de edad o el ejercicio del juicio propio del sujeto que decide. Y se presenta, a la vez, como una ética de mínimos, pues dado que estamos en la incertidumbre, no se trata de encontrar

en las discusiones una idea general de la justicia; pero sí se trata, por lo menos, de saber lo que no es justo.

Dos capítulos se ocupan de los problemas de la tecnología: el de Raúl Garcés Noblecía, “Ética y tecnociencia”, y el de Juan Álvarez Cienfuegos, “Problemas de la biotecnología, derecho a nacer, derecho a morir, derecho a decidir”. Raúl Garcés cuestiona el carácter neutro con que en muchas ocasiones pretende presentarse la tecnología y nos hace ver cómo ella está implicada con la sociedad y los valores, en especial, los del progreso y el lucro capitalista. Pone el énfasis en la necesidad de una ética de la responsabilidad y de la prudencia, pues las acciones tecnológicas son de largo alcance y no podemos conocer hoy sus consecuencias. Asimismo, resalta la necesidad —como ya lo hacía Victoria Camps— del debate social. Nos dice: “mientras los resultados aportados por las tecnociencias no sea sometidos a una discusión ética y democrática no existirán decisiones razonables ni eficientes, prudentes ni responsables” (p. 295).

Por su parte, Álvarez Cienfuegos, en “Dilemas de la biotecnología...”, diserta en primero lugar sobre el avance tecnocientífico mostrándonos cómo a lo largo de la historia de la filosofía a veces se ha devaluado la práctica, en especial la técnica por no ser una ciencia pura, y en cambio, otras veces, como ocurre en Nicolás de Cusa, se le ha valorado al grado de considerar a Dios mismo un Artesano. No obstante, lo decisivo parece ser que en la actualidad, ya no existe la ciencia pura sino sólo la aplicación de ella en unos niveles que ponen en peligro la vida del planeta y que producen innovaciones médicas que exigen ser evaluadas ética, política y jurídicamente. Después, de manera un poco sorprendente, Álvarez Cienfuegos pasa al análisis del aborto y la eutanasia, como si se tratara de biotecnologías y de fenómenos que sólo ocurrieran en la actualidad. En rigor, el término biotecnología hace alusión al ADN recombinante y al uso de la reacción en cadena de la polimerasa (significado del término nunca aclarado en el texto). Además, no se requiere de ninguno de estos dos procedimientos, para realizar el aborto y la eutanasia. Desde siempre se ha abortado, y desde siempre se ha podido ayudar a morir a alguien con distintas sustancias. Lo nuevo es que ahora se discute socialmente estos procedimientos. En este sentido, quizá convenga para una próxima edición del texto no mezclar ambas cuestiones, pues una no necesita de la otra.

Donde encuentra su parte lúcida este capítulo es en cuanto el autor (en diálogo con Dworkin y otros filósofos) precisa la necesidad de despenalizar el

aborto, ya que no se puede hablar en verdad de un derecho a la vida en un ser que no es sujeto de derechos: un ser que aún no ha adquirido actividad cerebral y conciencia. Además, precisa Cienfuegos, despenalizar no es obligar a nadie a cometer un acto que de por sí resulta desagradable para las mujeres. Y respecto a la eutanasia, el autor señala como condiciones para su realización: la neutralidad del Estado, la autonomía del enfermo y/o de sus allegados para tomar la decisión, y el principio de prudencia. Digamos que de nuevo, se pone en evidencia el carácter democrático y social de las decisiones bioéticas.

En cuanto al sentido más radical de la bioética, están los capítulos de Francisco José Martínez, “Algunas reflexiones sobre ética en el umbral del tercer milenio” y el de Jaime Vieyra García, “Por una Geoética”. Ambos coinciden en recuperar el vínculo profundo entre naturaleza y cultura, entre el hombre y la Tierra o la vida en general. Y desde ahí, José Martínez se extiende a una implicación recíproca de todas las actividades humanas. La nueva ética ha de ser bioética, nos dice, ha de ver al hombre como ser vivo e incluso cósmico, y no como máquina, para recuperar así el auténtico poder del que nos hablan Spinoza y Misrahi, el poder de ser en la actividad, la comunicación, la política, la militancia y la creación artística. La ética debe apelar a la vida para reconstruir al sujeto desde ella y liberarlo, liberar sus potencias, a fin de que deje de ser esclavo. Lo cual significa que, en el fondo la bioética, vendría a asumir los problemas de la ética tradicional pero con una nueva visión.

A su vez, Vieyra García pone el acento en los problemas específicos de lo que él llama geoética y que no es otra cosa sino la macrobioética. A mi modo de ver, este capítulo tiene una importancia decisiva al centro de la temática que aborda, pues asume con decisión que la reconstrucción del sujeto no puede ser desde él mismo sino que ha de darse en relación con “lo que hay” y con “el habitar”. El paso fundamental que hay que dar, consiste en trascender el antropocentrismo y concebirnos desde la Tierra. Ésta no es solo nuestro espacio, nuestra casa, sino algo que nos constituye desde la base. Es preciso retomar la conciencia fundamental: la que viene del inconciente, de las fuerzas originarias. Apelando a Nietzsche, pero sobre todo a Bergson, el autor encuentra que la conciencia es la actualización del impulso creador, y en relación con la ecología, ella habrá de consistir en actualizar nuestras fuerzas primigenias para desarrollar nuevos conceptos, preceptos y afectos. Es preciso efectuar, nos dice Vieyra García, una auténtica *mutación existencial*. Lo nuevo será concebir la

crisis ecológica actual no sólo en relación al ambiente, sino como crisis del hombre, la sociedad y la subjetividad —tal y como lo postula Guattari en *Las tres ecologías*.

Para ésto, la filosofía tiene que repensar sus marcos éticos. Muy a grades rasgos puede decirse que, en primer lugar, la filosofía ha de preguntarse por el destinatario y por la finalidad misma del progreso tecnocientífico. Y éste no parece ser más que el hombre comunitario y en tanto ser vivo, no el individuo capitalista apartado de los otros y de las fuerzas de la vida. En consecuencia, la filosofía ha de ser crítica con el afán de posesión y dominio que impone el capitalismo. En segundo lugar, ella ha de revisar el nihilismo implícito en la concepción mecánica y cuantitativa del universo. Pues en efecto, se dice que después de la muerte de Dios vivimos en la inmanencia, no obstante, no hemos aprendido a amar la Tierra ni a nosotros mismos. En la ideología imperante, el individuo es revalorado tan sólo en tanto es productivo, en tanto pertenece a una clase o un grupo: ya sea el de los oprimidos o el de los privilegiados. Pero al individuo en sí, con sus preferencias e ideales de vida, con su capacidad de goce y vínculo con la Vida no se le reconoce. En tercer lugar la filosofía ha de darnos otra conceptualización de la Tierra. Con base en Nietzsche y en la hipótesis Gaía, el autor nos propone ver la Tierra como instinto creador, como danzarina y creadora. Es preciso entenderla como un inmenso campo de vida, como un cuerpo sin órganos gigantesco y vivo, que nos ofrece todo lo necesario para nuestra plenitud, para nuestro sueño compartido, para la invención de nuestra existencia en todas nuestras relaciones (p. 278).

Y el sueño fundamental para un sujeto que se autoreconstruye desde esta concepción, parece ser el mismo con el que muchos jóvenes iniciaron los movimientos ecológicos: “Una sola Tierra, un solo pueblo”. Para el autor es preciso reunir y abrazar todas las etnias, aprender unos de otros en la unión con la vida.

Sólo queda pendiente una inquietud no tocada en los capítulos de la bioética radical, una inquietud que no es políticamente correcta y la mayoría de las veces es mal vista, pero que es necesario plantear, pues sin ella no se entiende la marcha acelerada del progreso tecnocientífico y su imposición como una necesidad insoslayable: el problema de la sobrepoblación. Ésta es la fuerza que impulsa la productividad exagerada, y que la hace necesaria para atender el hambre, la miseria y el confort. Mientras más seamos, más necesitaremos ex-

plotar la Tierra, menos nos reconoceremos en ella y en los otros. Necesitamos, a mi juicio, no sólo repensar la liga con la Tierra, sino reparar en la necesidad de una racionalización de la población. No llevamos hoy una vida humanizada en gran medida porque no hay tiempo ni espacio para el encuentro con el otro.

Finalmente, sólo resta por decir, que la lectura de *Hacia una nueva ética* promueve en legos y especialistas la reflexión sobre cómo conviene vivir ética, gozosa y responsablemente hoy en día, con qué criterios y con qué apego al propio ser y a los acontecimientos del mundo. Es un libro que nos invita, ya sea desde la fundamentación teórica de la ética, desde la liga de ésta con otras disciplinas, o desde los problemas de la ética aplicada, a promover un cambio hacia una nueva construcción de nosotros mismos a fin de comprometernos con el tiempo actual.

ENRIQUE DUSSEL

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Muchas gracias a Rosario Herrera Guido, coordinadora de este tomo, por haberme invitado a hacer esta meditación sobre este libro. Sobre todo porque como no soy uno de los autores, como observador externo de esta obra, es una ventaja pero también una desventaja, porque este libro surgió de un seminario de investigación que se realizó en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, del que se me escapa la dinámica, dentro de la cual uno puede apreciar mejor las ideas y la producción de su efecto. Pero después la coordinadora invitó a otros filósofos y pensadores, sobre todo españoles, latinoamericanos y mexicanos. Es un grupo importante de colegas de muy buen nivel, con dieciséis trabajos que sustentan argumentos muy interesantes desde un horizonte crítico a la postmodernidad.

Lo más interesante de mi comentario sería mostrar ciertas impresiones de los dieciséis trabajos, que me gustaría no tanto analizarlos, porque la coordinadora escribe una excelente introducción donde sintetiza el contenido de las tesis de cada uno de los dieciséis, de manera que pueden leer el prólogo para tener una visión general, y después sentarse a profundizar en alguno de

ellos, de tal manera que en este caso no es necesario referirse a todos los trabajos.

También se podrían indicar líneas generales que el lector empieza a descubrir que unen todos estos trabajos, porque no es tan común que se encuentren, porque no son pensadores anglosajones analíticos de una meta ética, sino más bien de inspiración “continental”. Y después bosquejaré, para abrir el diálogo, más que la discusión de ciertos límites de los trabajos y posibilidades de desarrollo.

El primero texto es de Eugenio Trías, que tiene una importante influencia en la coordinadora, se centra en su tesis sobre la razón fronteriza. Es interesante porque también hay compañeros latinos en Estados Unidos que hablan de un *border knowledge* o *episteme del borde*, pero ellos piensan “el borde” como el límite entre Estados Unidos y México, mientras que este *border*, esta frontera en Trías es completamente distinta.

La segunda es la afamada Victoria Camps, que en este caso toca un tema ecológico, mostrando la importancia del problema de la vida, la salud, la democracia. Muchas veces se dice que la vida, la libertad y demás, son valores, sólo valores supremos. Pienso sin embargo que la vida no tiene valor, porque la vida es el fundamento de todos los valores, por lo tanto no tiene valor, sino que es el fundamento de los valores. El filósofo, también español, Francisco José Martínez, nos habla de algunas reflexiones sobre la ética en el siglo XX, que desde un horizonte foucaultiano, nos plantea reflexiones desde España. Fernanda Navarro, muy conocida por su trabajo sobre el zapatismo, se refiere al sujeto ético en el pensamiento de Foucault. Carlos Alberto Bustamante aborda *La difference* de Jean-Francois Lyotard, aunque la traducción castellana de la diferencia no funciona porque en francés es *la difference*, “el diferente”, un gran libro, que Bustamante ataca e intenta mostrar las tesis que están detrás. Mauricio Beuchot replantea algo tradicional, aunque Beuchot nos tiene acostumbrados a repensar los temas tradicionales de manera actual como «La relación tormentosa pero necesaria entre ética y metafísica», donde cada uno de estos temas daría para todo un debate al que ahora no puedo entrar. Mario Teodoro Ramírez, quien nos tiene habituados a trabajar el tema de estética, en este caso aborda la ética y la estética, en el sendero que va de la ética a la estética, y cómo se relacionan. Rubí de María Gómez Campos, especialista en estudios de género, nos brinda un trabajo sobre Hannah Arendt y el proble-

ma de género: la mujer en el pensamiento. José Antonio Pérez Tapias, filósofo también español, incursiona en el tema “Derechos humanos y ciudadanía democrática: la responsabilidad moral por los derechos del otro”, donde aparece Levinas y sobre todo el tema tan asfixiante en España de los emigrados que llegan a España. Nosotros en cambio tenemos el tema irrespirable de nuestros pobres que son inmigrantes en Estados Unidos, desde el otro lado, diríamos de la frontera; es muy interesante porque en este momento en Europa la gente crítica, se pregunta qué hacemos con estos pobres que vienen desde el sur, siendo que nosotros en el siglo XVI, XVII, XVIII y XIX, fuimos los pobres que fuimos para el otro lado, pero ahora ya no acogemos a los que vienen, lo que gesta un problema ético mayor. Carlos Gutiérrez, profesor colombiano, trabaja el tema “Cultura de conflictos en vez de tolerancia”, donde muestra cómo la tolerancia, que es una cierta aceptación del otro, como su nombre lo indica, debe ir más allá de la tolerancia hacia la solidaridad con el otro, como un respeto no sólo por el otro, sino por el proyecto otro del otro, que es mucho más que tolerancia. Oliver Kozlarek toca el tema de la ética posmoderna, desde Zygmunt Bauman, que en nuestro medio casi nadie lo expone, pero que es muy conocido en el medio posmoderno europeo. Después de este texto, a partir del escrito “Kant con Sade” de Jacques Lacan, Rosario Herrera Guido, muestra la relación y complementariedad de goce entre Kant y Sade, de una manera muy sutil e interesante.

El tercer capítulo lo forman ensayos como el de Jaime Vieyra García, sobre la Geoética, donde trata el fuerte tema de la ecología, que hoy entra en la ética, pero todavía no en la política; cuando Sartori vino últimamente habló de la ecología, de la importancia de una ética material de la vida, que hoy es absolutamente fundamental, sobre todo una política y una económica, porque además rosa con otros temas. Raúl Garcés Noblecía aborda las interesantes relaciones entre la ética y la tecnociencia, uno de los temas obligados de nuestro tiempo. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo entra al dilema de la biotecnología, con el derecho a nacer y derecho a morir, el tema de la eutanasia y el aborto. Y Néstor Braunstein incursiona en una relación novedosa entre la medicina y el goce. Así tenemos una visión aproximada de estos trabajos y, por su importancia filosófica y su calidad, cada uno de ellos merecería una visión particular.

Paso a indicar las grandes líneas. Me parece que desde una lectura externa puedo preguntar: ¿dónde se encuentran este grupo de filósofos y pensadores? Estoy seguro de que ninguno de ellos se afirma como postmoderno, pero sí piensan en un contexto de problemáticas postmodernas, donde están como interlocutores Foucault, Deleuze o Bauman. También durante el discurso el oponente puede ser postmoderno, ante el que se asume una actitud crítica, pero no una crítica frontal. Y hay otros autores de fondo que están como en un segundo plano, pero muy citados: Ricoeur, Gadamer, Arendt, Habermas y Trías. Pero la escuela francesa en su conjunto no aparece en el horizonte. Y la escuela de Frankfurt no está en ningún lado. Tampoco Marx, como una marca del clima de filosofía continental. La mayoría de los colaboradores de este libro buscan superar las posiciones postmodernas, pues hablan de una nueva ética, desde distintas posiciones, como desde la razón fronteriza en el caso de Eugenio Trías y Rosario Herrera Guido, a la que habría que entrar más a fondo porque discurre más desde su propio pensamiento. Estamos pues ante la razón fronteriza, la razón ecológica, la bioética o la diferencia feminista, pero no aparece para nada de la diferencia racial, ni encontramos algún ensayo sobre el proletariado. Ciertamente es un tipo de abordaje multicultural de importancia sobre el tema de la ética. El libro en general muestra una aspiración hacia una ética universal, porque hay una actitud antiséptica en general de los autores, a los que se puede reconocer como antirrelativistas, pero al mismo tiempo antinacionalistas. Pero la coordinadora, de una manera significativa, ha sabido reunirlos con cierta coherencia.

Ahora yo indicaría ciertos límites. No hay casi ninguna referencia en autor o problema del acoso económico y la pobreza en nuestra época. No hay una referencia a la economía, como ética y economía, o ética y biopolítica. No hay nada sobre el colonialismo, la descolonización epistemológica, sobre temas muy angustiantes. Y sobre todo angustiantes desde América Latina. No se nombra a México ninguna vez en el libro. Fuera de indicar que el seminario se hizo en Morelia. Nadie creo dice: “A partir de la realidad mexicana, digo lo que pienso...” Puntualizo esto para un desarrollo futuro del próximo seminario.

La evaluación de las líneas temáticas permite pensar a futuro en una ética que parta de la realidad concreta. El libro habla de una ética muy académica,

de buen nivel, que nos informa sobre muchas cosas. Pero es útil la parte política, que es un tema claro en Foucault, un tema que trata el poder de una manera muy sutil y desde una praxis; desde un contexto del dogmatismo marxista de su época y de una Europa en una crisis muy particular. Lo nuestro es muy distinto, por lo que habría que re-situar a Foucault en nuestro contexto el interés por una cierta referencia por ejemplo a Marx o a la escuela de Frankfurt. Claro que el tema ecológico es tocado también desde autores como Hans Jonas y algunos otros, pero desde ese momento hasta hoy está avanzando el tema, algo que hoy en este momento me tiene angustiado, obsesionado y triste.

Miren que cosas, se va a privatizar la empresa PEMEX, que es una noticia cotidiana pero a mí me agobia porque el pueblo mexicano va a perder ecológicamente mucho, va a ser una bestial explotación de un recurso no renovable y en manos de gente que no es una empresa nacional y por lo tanto nos vamos a empobrecer más de lo que ya estamos.

Es muy importante hablar de la vida, pero de la vida en concreto en nuestro contexto; de ahí mi extrañamiento a Fernanda Navarro, que siendo tan experta en zapatismo, sólo tocó a Foucault sin descender a lo concreto que, aunque no era el propósito de ese seminario, sería muy bueno que lo hiciera en otro seminario y en la búsqueda de una nueva ética mundial, con el propósito de aterrizar más, tocar temas más concretos dentro de una compenetración de universalidad. Yo creo que hay principios universales en ética, pero en la incertidumbre cotidiana y al mismo tiempo en el pavor de una época de enorme sufrimiento, en medio de guerras innecesarias como la de Irak, en un entorno de pobreza creciente, donde los hombres y las mujeres son cada vez más pobres y sufren más que nunca, precisamente porque ahora tienen más conciencia de ello. De aquí la necesidad de una ética crítica a partir de las víctimas, que es la que yo practico, como posibilidad de futuros desarrollos para este excelente libro, que nos muestra dieciséis grades ensayos de muy buen nivel académico.

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *La otra orilla de la Belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 438.

ROMÁN FUENTES OROZCO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

El autor define su trabajo como “una obra inteligente que aspira a ser bella”. Parte de la idea triasiana de que el *ser* es un querer, un desear, de que el fundamento de toda ontología es un fondo pasional donde la inteligencia no es sólo un órgano pasivo, sino que es *logos* que actúa y padece. La existencia está siempre remitida a un fundamento en falta que se muestra como origen, lo matricial, y como *cercos herméticos* del fin, el misterio. Voluntad e inteligencia se dan la mano en esta propuesta en la que la razón que va descubriendo el *ser* avanza en forma de variación.

Tras la muerte de Dios, el hombre ha quedado como expulsado de sí mismo, en exilio respecto de su propia condición; para poder seguir pensando la metafísica, la única vía que queda es hacer el propio camino a través de un nihilismo positivo. La filosofía de Trías es hija del pensamiento decimonónico, en el que la voluntad se convierte en el *leitmotiv*, en el que se cree que el arte puede “salvar al hombre de su propia destrucción interna”. El sujeto del *límite* parte de su centro pasional y comienza a conocer y explorar su propia condición hasta lograr desplegar las dimensiones ética, religiosa, estética y filosófica, ámbitos que lo acercarán a la comprensión de un *ser* que es pensado como *ser del límite* —límite tanto de la inteligencia como de la voluntad. El *ser del límite* deviene variándose: la historia es un complejo proceso de filiación que implica la “recreación variacional”, es decir, una asimilación no repetitiva donde la mejor comprensión se logra a través de la creación estética.

I. En busca del dios muerto. *Límite, inteligencia y realidad*

La filosofía del límite tiene como punto de partida la necesidad de reconstruir un suelo metafísico que ha sido roto tras la Muerte del Padre, de Dios; para llevar a cabo tal hazaña, Trías rescata la idea nietzscheana del “nihilismo activo” e intenta volver a la tradición para “atravesarla” y construir a partir de ella misma un nuevo fundamento. Esta operación es posible en tanto que la tradición es concebida como algo vivo que posee las claves de su propia interpretación, misma que no sólo se aprende, sino que se va plasmando a modo de experiencias vitales. La filosofía del límite pretende hermanar una idea del hombre renovada y un nuevo concepto de realidad que obedece a una metafísica inédita; es un pensamiento “post-posmoderno” en tanto que, si bien considera imposible mantener al Dios-Ser como el centro de la filosofía, no admite que ese Dios y ese Ser sean simples conceptos vacíos y sin sentido —sólo sucede que Dios ha cedido su lugar al “mundo” como núcleo de la reflexión del ser humano.

Lo primero a lo que la inteligencia se enfrenta es al “hecho bruto” de la existencia; tal suceso activa la “pasión filosófica”, esa admiración que logra despertarnos violentamente del letargo en el que nos manteníamos creyendo que siempre hemos vivido en nuestro suelo natalicio, cuando lo que en realidad sucede es que “existir” implica de suyo vivir en el exilio. La inteligencia, entonces, nos confronta con el problema del arcano, del fundamento, que se mantiene retrotrayéndose en sí, cerrándose y oponiéndose a cualquier modalidad de desvelamiento dado que se trata de un “ser en un fundamento en falta”, que “se deja notar”, que está presente, pero sólo en el modo de la ausencia. Dicho fundamento es de carácter femenino por ser “base”, “generación”, “dador de vida” y “matriz”; dicha matriz puede ser conocida únicamente a través de un “razonamiento bastardo”, indirecto, analógico, puesto que nos conduce a un fundamento del cual sólo existe experiencia negativa. Con esto, Trías puede proponer un nuevo materialismo —materialismo matricial— en el que “Materia” y “Espíritu” se complementan dado que la primera es el origen del dinamismo del segundo; la materia es madre del espíritu, su matriz.

La filosofía del límite asume la premisa de que el *ser*, antes que tener el carácter de inmutable, eterno y fuente de vida inagotable, es devenir; de ahí

que tengamos que asumir también que la vida está siempre amenazada por la muerte. Sin embargo, el carácter limítrofe del fin final, o sea, de la Muerte, está inevitablemente ligado con el carácter limítrofe radical del nacimiento, ya que la vida, afirma Trías, constituye el verdadero misterio: el hecho de que algo haya empezado a ser. Por tanto —frente a Heidegger—, el hecho originario no es la muerte, sino la “existencia”, y el sentimiento primordial ya no es la *angustia*, sino una nueva pasión central: el *vértigo*. La inteligencia da cuenta de un vacío, del abismo que representa la fragilidad del *ser*, es en ese momento cuando surge el *vértigo*; sin embargo, ese miedo es traducido por la pasión erótica en una atracción, atracción por el abismo, atracción por el origen, por la madre.

El *límite* es un concepto de corte epistemológico-trascendental. La razón reconoce que “allende” sus propios límites —donde habitan la moralidad, el arte y la religión— se encuentra lo que realmente le interesa; en este sentido Kant es el punto de partida de la filosofía de Trías. Ahora bien, Hegel dijo que percibir el límite era estar ya más allá de él, porque el límite invita a superarlo, a profundizar, y dado que, si bien el fundamento no aparece en la inmediatez, sino que se oculta e invita a un “girar en torno”, a un “describir círculos”, el *límite* es una barrera con la que la inteligencia se estrella, pero no es totalmente infranqueable, porque el *límite* también es aduana, frontera que permite el comercio simbólico con lo que está más allá. Eso que constantemente estamos pensando pero que no podemos conocer, el *cercos hermético*, resulta ser lo más importante para nuestra vida, y es posible descubrirlo desde el *límite* puesto que se va revelando progresivamente, en “un describir círculos”, en “un variarse del límite”.

Surge, entonces, la pregunta por el nacimiento de la inteligencia humana, la cual “supone un salto cualitativo respecto de lo real” (p. 87), pero constituye un misterio frente a ella misma puesto que su origen ha quedado vedado; dicho salto, afirma Trías, es el fundamento ontológico de la libertad humana, ya que la inteligencia se encuentra expulsada de la realidad pero guardando una relación libre y problemática con ella; la filosofía del límite ve el binomio inteligencia-libertad como inseparable. Teníamos, entonces, el *vértigo*, ahora tenemos también la inteligencia como un nuevo “éxtasis”, como una pasión admirativa. “Del fundamento en falta a la existencia, de ésta a la existencia inteligente y libre” (p. 90).

Debe quedarnos claro, por otro lado, que lo que distingue lo real de lo ideal no es que uno sea “experimentable” y el otro no: uno es cognoscible, el otro sólo es pensable. Trías propone una transición del idealismo trascendental a un Ideal-realismo, donde el *límite* trascendental no separa lo que puede ser conocido de lo que puede ser pensado, sino que se nos ofrece, a través de la experiencia del pensamiento, como un límite que separa la inteligencia de la realidad pero que constituye, al mismo tiempo, su punto de encuentro: en esta frontera entre lo ideal y lo real es donde la filosofía del límite tiene su origen. “El límite ontológico, aquel que separa la existencia de su fundamento en falta, la existencia de su matriz, es un límite interno de lo real mismo, pero lo real como tal sólo se experimenta en el límite que separa lo real y lo ideal, la existencia y la inteligencia” (p. 93). Es la exploración del *límite* lo que abre la inteligencia a la realidad, porque lo real no es lo absolutamente otro respecto de la inteligencia, sino que se abre desde ella misma al descubrir simultáneamente su enraizamiento existencial y su carácter extático. Hay, entonces, un límite existencial, con el que se inicia justamente la existencia, y un límite trascendental-real u ontológico, que inaugura la inteligencia y la libertad, entendiendo estos dos conceptos no como partes separadas de una unidad, sino en compleja correspondencia: “la inteligencia no está sujeta a la realidad, se encuentra en una relación ‘externa’ de libertad, respecto a la realidad” (p. 95).

La *verdad* es para Trías una suerte de propuesta, ya que supone la libertad de cualquier inteligencia receptora, que no depende estrictamente de la realidad porque se va abriendo por sí misma a ella, respetando la comunidad originaria, limítrofe, entre inteligencia y realidad. De otro modo, “la verdad es un complejo y trágico encaje entre una realidad que se abre polémicamente hacia uno de sus hijos, independizado y libre: la inteligencia” (p. 99). Dado que lo real no es algo acabado, no es un yacer, un “ser-ahí”, la inteligencia se constituye como una instancia dinámica en constante evolución; inteligencia y realidad conviven sin que uno subordine al otro, así como sin confundirse, pues viven en “comunidad limítrofe”. La inteligencia alcanza su libertad en la verdad, cuando se ha dispuesto afectiva y eróticamente en función de su origen, porque el deseo y la pasión son manifestaciones de una realidad que tiene un fundamento en falta, que es anhelo, nunca realidad acabada y perfecta.

II. El sacrificio pasional. *Límite, amor-pasión y poder propio*

La metafísica de Trías entiende el *ser* como querer y como poder. El *ser* es pasional, la ontología tiene que ver directamente con lo erótico, y la clave para entender esta suerte de “panerotismo” de lo real es la experiencia del “amor-pasión”, que no es la vivencia cotidiana del enamoramiento, sino una radical e irresistible llamada del propio ser a lo que co-pertenece. El amor-pasión singulariza uno de los objetos del mundo, enfatiza su unicidad y multiplica su imagen en todos los demás objetos, convirtiéndolos en simulacro vivo del amado. Pero esta experiencia no es, como dijimos, un feliz enamoramiento: implica un dictamen pasional sobre el propio ser provocando un arrebato que anula la libertad, pues el amor-pasión no tolera la diferencia, anhela la “posesión absoluta”, la pérdida de contornos; en él habita un afán orgiástico, “despersonalizador”. Surge un nuevo vértigo, el pasional, que, a diferencia del ontológico, es la irresistible atracción del objeto amado que llama a entregarse al abismo, que conduce a la autodestrucción, ya que, al desear la asimilación total, al buscar la unidad sin distinción, se pone en peligro la singularidad desencadenando una voluntad suicida que pretende atraer hacia sí todas las cosas para que devengan uno. Pero la pasión no guarda, como el deseo, una dialéctica infinita e irresoluble; en el deseo la diferencia radical del objeto respecto al sujeto conduce a la anulación del mismo, es un dualismo radical, por eso Trías propone un esquema triangular: sujeto, objeto y Mediador —mediador que es *límite*, respecto del cual el deseo se vuelve transgresor. Esta prohibición, este impedimento limítrofe con el que la pasión se topa, inaugura la dimensión ética.

En el amor-pasión el sujeto se entrega a la pasión y pone a prueba su poder propio, desatando el núcleo de la personalidad, sintiéndose tan poderoso que no teme arriesgar su vida. Podemos decir, entonces, que la pasión hace posible “verse a uno mismo”, conocerse, pero este conocimiento peligró porque el sujeto está constantemente al borde del abismo en la búsqueda de los límites de su poder propio, en el intento por alcanzar la morada de la Madre y copular con ella. De este modo, el *límite* se experimenta como una realidad anuladora, que prohíbe; pero también se vivencia como condición de posibilidad de la experiencia: el sujeto pasional, nacido de la muerte del Padre, es un suicida

que en la experiencia erótica se ve tentado a saltar el “abismo” y llegar hasta la madre, violentando el *límite*, pero se detiene. La enfermedad de la pasión no se cura paulatinamente, sino de un solo golpe, casi mortal: consumir la pasión “atravesándola”, para así poder vivir la experiencia del “desfondamiento”, de desposesión absoluta de uno mismo. La pasión deviene, así, sacrificio de uno mismo; pero lo que se gana es la llave que abre la puerta hacia la dimensión ética.

La condición para que el amor-pasión se abra a la dimensión ética y permita alcanzar el auto-conocimiento es que la experiencia pasional sea consumada hasta el final, que confronte al sujeto con la muerte propia para así salvarlo de sí mismo, de su propio yo esencial, de su propia pasión. La experiencia ética surge con el aprendizaje de que entregarse apasionadamente al propio poder conduce a la autodestrucción; cuando se ha sobrevivido a una experiencia como la del amor-pasión, se ha aprendido el peligro que implica “rebasar los límites”. Así, el sujeto se ha descubierto como fronterizo y respeta el *límite*, no como una medida preventiva, sino por sabiduría: cualquier manifestación del propio núcleo esencial es un espejismo, la identidad nuclear del yo es algo que permanece oculto, aquel “enamoramiento empático” fue sólo una alucinación narcisista. El sujeto fronterizo ha aprendido así a respetar el *cercos hermético*: el *límite* es frontera, lugar que inicialmente no se explora, sino que se respeta, como se respeta todo intento por ocupar el lugar del Padre Muerto, por copular con la Madre.

El lugar del Padre muerto permanece vacío sólo para llenarse de sentido ontológico: lo *nouménico* deviene recurrencia obsesiva para una razón herida de muerte, la *razón limitrofe*. El *límite* es la única herencia que el Padre Muerto ha dejado, y es lo que mantiene y preserva intacta la virginidad de la Madre; aunque nada de esto sería posible si el fondo paternal no tuviera entrañas maternas que posibilitan mantener con el existente tan extraña relación ontológica. Este es el fundamento ontológico de la religiosidad humana, aquello que permite entender por qué el sujeto fronterizo es un ser religado, que tiene la vista siempre puesta en el arcano y el misterio, que entiende la Divinidad en forma sexuada y erótica. De la religión se nutren la ética y la estética de Trías, es la base misma de su pensamiento.

III: Ética y religión. *La voz silenciosa del Padre muerto, el lenguaje del perdón*

Influenciado por Kant, Trías sostiene que la razón no anhela tanto conocer, sino que, más bien, anhela actuar, y es así como produce inteligibilidad práctica, conocimiento; de este modo, podemos pensar que la acción, la praxis y la voluntad, generan el conocimiento de naturaleza ética, una ética que, en este caso, está definida por la condición limítrofe del fronterizo, por el justo medio, por la prudencia; pues es, como vimos anteriormente, una ética pasional que necesita un *límite*. La razón está trágicamente limitada respecto del conocimiento de las realidades que realmente nos preocupan, las trascendentes. Estando “dentro” del *cercos del aparecer* no hay nada que no podamos explicar, sin embargo, los valores no son hechos del mundo, la ética escapa al *cercos del aparecer*, estando allende presiona sobre el *límite* y deja constancia de su existencia pero de manera silenciosa. Ese silencio se expresa a través de *una voz que nada dice pero que ordena*, que impulsa al sujeto a asumir su condición de fronterizo: lo que para Kant era un deber, para Trías es la propia condición ontológica: estar suspendido entre el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*. “La vida ética ha sido posibilitada por la muerte de Dios, por un retirarse del mismo hacia el *cercos hermético*” (p. 187).

Esta recreación de la ética en función de la inteligencia abre al sujeto a lo metafísico —que no es lo que está más allá del *límite*, tampoco lo sagrado, sino el *límite* mismo como espacio habitable, donde el sujeto debe adaptarse a ser mediador entre dos mundos. El hombre es libre en su proyecto de vivir, pero nunca en su proyecto de ser, por eso permanece en un constante esfuerzo por hacer coincidir la imagen que tiene de sí mismo con su propia condición; el humanismo en Trías partiría de aquí y tendría por pivote la idea de llegar a ser lo que uno ya es, tomando en cuenta que el *límite* significa la principal condición existencial. Tenemos, así, una metafísica del *ser* pero manifestada en el hombre, mas no una metafísica del *ser* del hombre.

Surge ahora el problema de la alteridad y la intersubjetividad, cuya posibilidad de comprensión estriba en la experiencia de la pasión a partir de la propia subjetividad. Ahora bien, para Trías el mal es necesario e ineludible, es imposible no pecar, no sufrir, no morir; pero este mal no es consecuencia de una acción originaria delictiva, sino que es un “modo de ser”: el hombre es

“inocentemente culpable”, la existencia, un regalo envenenado. Dado que toda existencia es una existencia en falta, si algo compartimos con el resto de las subjetividades es que todos somos deudores de la propia vida, padecemos un mal fundado en una carencia ontológica originaria.

Dado que la pasión sólo subsiste en una naturaleza limítrofe, en una realidad marcada por un fundamento en falta, la existencia se configura como erótica, como *eros* lanzado a lo infinito. Debemos preguntarnos entonces cómo se relacionan la pasión, la ética y la intersubjetividad intentando imaginar una posible redención en una realidad marcada por una conflictividad y un mal inherentes. Para Trías sí existen lazos de fraternidad, y son los lazos de culpabilidad: *el lenguaje del perdón*, la posibilidad de inaugurar una “comunidad fáctica de diálogo”, se funda en la conciencia de culpa, en la asunción de la propia finitud, ya que todos somos cómplices, formamos una comunidad, una alianza fraternal de parricidas (porque hemos matado a Dios). El perdón que podemos otorgarnos entre nosotros es la vía para superar la propia finitud, elevarse a una vida ética y espiritual más rica, reconocer la alteridad, alcanzar una redención.

El individuo está listo, después de una dura purificación, para ingresar en la dimensión ética, olvidando su pasión matricial. Para Trías el único deber es la felicidad, que se puede alcanzar escuchando el consejo del “padre muerto”, esa voz silenciosa que le aconseja al sujeto que llegue a ser lo que ya es, que evite hundirse en el *cercos del aparecer* olvidando su dimensión trascendente, su ser fronterizo; esa voz que complementa diciendo: “y no caigas en la locura de creer que eres capaz de colonizar, descubrir y revelar aquello que permanece más allá del límite; no confundas la realidad simbólica con lo real” (p. 235). El proceso ha sido trazado como sigue: “búsqueda erótica de lo que somos, experiencia pasional de nuestro ser fronterizo y alzado al mundo ético” (p. 236).

Si bien existe cierto solipsismo metodológico en la filosofía del límite, es ción existencial. Tenemos, así, una metafísica del *ser* pero manifestada en el hombre, mas no una metafísica del *ser* del hombre.

Surge ahora el problema de la alteridad y la intersubjetividad, cuya posibilidad de comprensión estriba en la experiencia de la pasión a partir de la propia subjetividad. Ahora bien, para Trías el mal es necesario e ineludible, es imposible no pecar, no sufrir, no morir; pero este mal no es consecuencia de una acción originaria delictiva, sino que es un “modo de ser”: el hombre es

“inocentemente culpable”, la existencia, un regalo envenenado. Dado que toda existencia es una existencia en falta, si algo compartimos con el resto de las subjetividades es que todos somos deudores de la propia vida, padecemos un mal fundado en una carencia ontológica originaria.

Dado que la pasión sólo subsiste en una naturaleza limítrofe, en una realidad marcada por un fundamento en falta, la existencia se configura como erótica, como *eros* lanzado a lo infinito. Debemos preguntarnos entonces cómo se relacionan la pasión, la ética y la intersubjetividad intentando imaginar una posible redención en una realidad marcada por una conflictividad y un mal inherentes. Para Trías sí existen lazos de fraternidad, y son los lazos de culpabilidad: *el lenguaje del perdón*, la posibilidad de inaugurar una “comunidad fáctica de diálogo”, se funda en la conciencia de culpa, en la asunción de la propia finitud, ya que todos somos cómplices, formamos una comunidad, una alianza fraternal de parricidas (porque hemos matado a Dios). El perdón que podemos otorgarnos entre nosotros es la vía para superar la propia finitud, elevarse a una vida ética y espiritual más rica, reconocer la alteridad, alcanzar una redención.

El individuo está listo, después de una dura purificación, para ingresar en la dimensión ética, olvidando su pasión matricial. Para Trías el único deber es la felicidad, que se puede alcanzar escuchando el consejo del “padre muerto”, esa voz silenciosa que le aconseja al sujeto que llegue a ser lo que ya es, que evite hundirse en el *cerco del aparecer* olvidando su dimensión trascendente, su ser fronterizo; esa voz que complementa diciendo: “y no caigas en la locura de creer que eres capaz de colonizar, descubrir y revelar aquello que permanece más allá del límite; no confundas la realidad simbólica con lo real” (p. 235). El proceso ha sido trazado como sigue: “búsqueda erótica de lo que somos, experiencia pasional de nuestro ser fronterizo y alzado al mundo ético” (p. 236).

Si bien existe cierto solipsismo metodológico en la filosofía del límite, es innegable que alcanza a ser corregido y regulado por la propuesta intersubjetiva; para Trías toda verdad es, a la vez, individual y comunitaria, y aunque la sociedad pueda constituirse en obstáculo para la realización individual, siempre existe la posibilidad de escapar al ámbito de la necesidad y liberarse a través de la creación. Ahora bien, la universalidad no nace de la subsunción de un caso singular bajo una ley general, sino de la singularidad misma, que suministra una ley universal. Este proceso no tiene que ver con las leyes del

entendimiento, sino con la dimensión artística: si tomamos como ejemplo la recepción de una obra de arte intensa, vemos que actualiza en la subjetividad del receptor su poder creador latente, haciendo posible que se genere otra obra de arte. Esta reacción en cadena es lo que Trías desarrollará para formular el “principio de variación”.

Esa singularidad que activa el poder creador es lo que denominamos “persona”, singular, irrepetible y fuente inagotable de creación. Para Trías no hay individuos, sólo “personas” sometidas al mismo imperativo ético, el deber de la felicidad, personas que deben asumir su ser fronterizo libre y responsablemente para descubrir y ejercer su propio poder de forma concreta en función de las exigencias de una cultura plasmada históricamente en diversos cursos posibles de acción, y dicha plasmación es lo que Trías llama la *ciudad*.

IV. La fundación de la ciudad. *El acontecimiento simbólico; el ideal-realismo*

Como hemos visto hasta aquí, lo que debe interesarnos no es ir más allá del *límite*, sino habitar nuestra propia condición. La imagen más fiel para representar este espacio habitable, según Trías, es la ciudad, ciudad real; ciudad terrestre, que posee un *límite*, que implica un corte espacio-temporal respecto del exterior, que tiene una muralla que la aísla, pero sin la cual no puede constituirse como tal; ciudad que, además, viene a ser una suerte de “destilación reflexiva de la experiencia en un orden de conocimiento superior, celeste” (p. 259), es decir, el resultado final de un esbozo hecho a partir de una ciudad ideal.

Dado que el *límite* no es únicamente una forma *a priori* de la inteligencia, sino que constituye la realidad misma, y dado que dicha realidad está formalizada espacio-temporalmente, pues no es caótica y sin forma, la estética triasiana no es sólo trascendental sino que es “estética ontológica”. A través del arte el sujeto fronterizo puede “tatuarse el cuerpo del mundo con sus propios interrogantes” (p. 264), hacerse de un cuerpo físico-espiritual, físico-simbólico, un mundo-cuerpo “somatizado” en donde habitar. Los lenguajes arquitectónicos y musicales son prerreflexivos, prelingüísticos, van dando forma humana al espacio y al tiempo, preparando así el nacimiento de las artes del

signo, mismas que, a su vez, preparan el surgimiento del lenguaje hablado. Es así como la estética va adquiriendo dignidad ontológica, fundacional, aunque sólo en la experiencia religiosa el símbolo estético alcanzará la plenitud de significación y sentido, su fuerza ontológica completa.

La estética implica, entonces, una suerte de simbolismo mundano, pues explora el *cerco del aparecer*; la religión, por su parte, lleva a cabo una exploración simbólica del *cerco hermético*. Y es que el núcleo de la “experiencia religiosa” no se reduce a una erótica interrogativa del sujeto fronterizo, sino que, más bien, se configura como el encuentro personal del testigo con lo sagrado, un asalto o irrupción del *cerco hermético* en la esfera del *cerco fronterizo*. Por esta razón las categorías simbólico-religiosas adquieren el estatuto de categorías de la razón en su uso precrítico, pues son expediciones al *cerco hermético* que permiten fundar una realidad nueva en el seno del *cerco del aparecer*.

Sin embargo, el *telos* del acontecimiento simbólico es, en sentido estricto, trágico, ya que, si bien el símbolo se dirige hacia su resolución porque conserva cierta empatía de las partes fragmentadas de la unidad originaria rota, en la experiencia religiosa, el testigo *comulga* con lo más trascendente de lo divino, pero en ese instante el entramado simbólico se rompe, la inteligencia choca con su último límite:

Lo divino y lo humano, personalizados, se dan el ósculo de la infinita lejanía en la proximidad más absoluta, de tal modo que lo más propio que tienen lo divino y el testigo es la *comunidad del lugar*, ese lugar es el *límite*, la frontera a la que ambos han acudido para consumir una unión imposible (p. 286).

Lo real en cuanto tal es inasible, de naturaleza concreta pero etérea; esa realidad mística sólo se manifiesta en el espacio de comunión entre lo divino y el testigo: el *límite*. La experiencia mística anula el discurso simbólico, y es por eso que el sujeto fronterizo se ve obligado a fundar un lenguaje nuevo, libre de todo simbolismo: el lenguaje conceptual. Es así como surge la Modernidad: el pensamiento empieza a buscar un fundamento sólido, algo que le permita que su construcción no vuelva a hundirse; el aparato categorial de la razón moderna es una suerte de destilación del entramado de las categorías simbólicas: el olvido del símbolo, la apuesta por el concepto.

Ahora bien, hemos echado ya un vistazo al barrio ético, pero lo hicimos en su versión pasional, intentaremos ahora abordarlo desde la dimensión intelectual, pues el barrio ético es vecino del estético dado que ambos son prelógicos o prefundacionales. En cada sujeto fronterizo hay una apertura trascendental, desde el lenguaje, hacia lo ético, porque lo ético es inefable, pero no irreal, y esa inefabilidad es idéntica a la inefabilidad que guarda la estética, la acción creadora. La ética, como hemos visto, exige una adecuación a la condición limítrofe, requiere una educación sentimental y, sobre todo, un fundamento ontológico sólido: el *ser* fronterizo; pero sucede que este *ser* fronterizo se despliega en el tiempo y en la historicidad mediante la producción artística: creando y recreando. Por eso podemos sostener que lo ético y lo estético, no son ciencias que traten de lo supralógico, sino que, más bien, son *barrios* de la ciudad terrestre donde habita lo prelógico, lo prefundacional.

Sin embargo, la inteligencia exige ir más allá de la pura historicidad, necesita proyectar en el cielo la figura ideal, la imagen perfecta de la ciudad celeste. Debe quedarnos claro que la ciudad terrestre es la única ciudad, pero eso no le impide albergar en su seno una mezcla de necesidad y deseo, de *Eros* y *poiesis*, por lo que tiende a proyectar eróticamente esa otra ciudad en el cielo estrellado: “es la proyección celeste del *eros* que, encerrado, en la carne del tiempo, se proyecta en el cielo para conocerse y amarse en su imagen ideal” (p. 309). Existe una doble dinámica: mientras que lo real anhela la redención en la forma de la Idea, ésta se contempla frágil e irreal, anhelando a su vez la carne del tiempo. Es así como la filosofía de Trías se define como ideal/realismo —y la clave es la diagonal, que posibilita que lo racional y lo real se relacionen, se diferencien y se desborden mutuamente. Lo ideal y lo real están en continua y mutua interpretación, en paulatina conformación o formación. Dado que la realidad es inacaba, inconclusa, guarda un carácter de apertura que le permite —o le obliga— ser una “realidad en devenir”. Este movimiento en el que se forma la ciudad real, mezcla constitutiva de lo real y lo ideal, tiene la traza del “principio de variación”.

Ahora bien, el lugar por excelencia donde se proyecta y realiza la obra del artista es, sin duda, la ciudad. Si bien Trías tiene muy presente que Platón expulsó a los artistas en *La República*, al mismo tiempo sostiene que es preciso hacer una nueva lectura de este suceso hasta lograr entender que si lo que se pretende en general es una reivindicación del *ser*, urge revitalizar y recuperar

la dimensión metafísica del arte como acceso posible a la Verdad. Esta recuperación implica, por supuesto, entender el arte como voluntad, voluntad de poder en concreto, así como comprender la dinámica global de la ciudad en el siguiente sentido: “el impulso erótico es el impulso ascensional que va de lo sensible a lo ideal, mientras que el impulso *poiético* nos hace regresar del ideal hacia lo sensible” (p. 327).

En *La República*, mundo perfectamente ordenado, los poetas, delegados del camuflaje y la imitación, son temidos y desterrados. Bajo esta perspectiva resulta imposible que el arte se configure como órgano rector de la construcción de la ciudad; pero si la ciudad platónica nunca dejó de ser ideal —a pesar de los esfuerzos que Platón hizo, afirma Trías, por llevarla a la práctica—, fue justamente porque no logró que el filósofo-rey se transformara en artista, en creador. La acción creadora del artista, frente a la mera intelección filosófica, nos hace carne, nos ayuda a volver en sí y a abandonar el arrebató místico, la improductividad de la intuición.

Tuvieron que pasar varios siglos para que se lograra esbozar una concepción del hombre, propicia para reintegrar al artista en la ciudad; esa nueva antropología es la que propuso Pico della Mirándola, quien pensó que la ciudad debe ser habitada y construida por un ser que está poseído por el impulso de procrear en la belleza. La ciudad florentina es, en este sentido, el primer intento de una ciudad real. En pleno centro de las visiones platónica y nietzscheana, entre la visión erótica que anhela procrear y la voluntad artística que busca esclarecerse, es donde se mueve la filosofía de Trías. Esa conversión del filósofo-rey en poeta exige la marcha desde una metafísica de la contemplación a una metafísica de la acción y, por último, a una metafísica de la producción artística.

V. El arte como metafísica. *Ontología fenomenológica, identidad reflexiva y transparencia*

El pensamiento triasiano tuvo que enfrentarse, dada su naturaleza, al problema de si es posible hablar todavía de metafísica tras la “muerte de Dios”. Trías sostiene que Nietzsche entendía esa “muerte” como invitación a la metamor-

fosis, por lo que la metafísica no ha muerto, sólo ha tenido que mutar. Al retomar el sentido originario de la metafísica —ciencia de lo real, ciencia de la existencia—, Trías consolida el suelo nuevo para su filosofía y termina proponiendo una metafísica inmanentista, pues la trascendencia divina, en tanto que fundamento, no desapareció, no ha muerto; sólo ha mutado, se ha hecho inmanente. “La metafísica se configura de este modo en una ciencia de lo ente y de los entes: ontología” (p. 354). Una ontología que es trágica porque en ella el origen y el fin del *ser*, un *ser* histórico en devenir, se desconocen por completo.

La exploración a través de lo que Trías llama los *cuatro barrios de la ciudad terrestre* (religioso, estético, filosófico y ético) va configurando el campo fenomenológico del *límite*, permitiendo al sujeto realizar la experiencia de su *condición fronteriza*: descubrir, explorar y colonizar dicha condición remitiéndose siempre al *ser del límite*. Esta experiencia del *límite*, afirma Trías, es la que constituye esencialmente la experiencia genuinamente humana, razón por la que puede resultar difícil precisar cuál condición es prioritaria, si la condición de sujeto fronterizo, o la de aquello que hace posible dicha condición, a saber, el *límite*. Sin embargo, Trías, tomando fuerza de cierto amor platónico por el mundo y siendo fiel a sus instintos nietzscheanos, desarrollará esta idea del *ser del límite* en clave estética, evitando con esto una “antropologización” de dicho concepto.

Trías intentará mostrarnos cómo se da el paso de la fenomenología hacia la metafísica recurriendo a una obra de arte: el *Gran vidrio* de Duchamp. Dicha obra, en la que una escena está encerrada entre dos vidrios traslúcidos que componen un juego de reflejos y provocan que la imagen quede suspendida en el vacío, produce un extraño efecto: es tanta la evidencia, que consigue engañar al ojo. En este cuadro se hace “visible lo invisible”, se muestra evidente aquello que estaba oculto: la transparencia pura, que sólo puede ser pintada en el vacío. Los materiales son los mismos, es el mismo ojo y, sin embargo, surge una nueva revelación, otra forma de ver lo que siempre había estado ahí pero que, de tan evidente, no se veía. Es así como Trías nos intenta explicar que no se trata de buscar “más allá” del fenómeno, sino de “desvelar” lo evidente, y el *espacio-luz* es el concepto que viene a simbolizar ese cristal traslúcido en el que se sostienen los fenómenos.

La ontología de Trías es una ontología fenomenológica, pretende realizar la depuración de la experiencia pero *desde dentro* de la propia experiencia, pues la

única vía de acceso a la metafísica es justamente esta depuración de lo físico para develar su corazón esencial. Por esta razón, Trías sostiene que la metafísica surgirá, “transparecerá”, en el mundo físico. El paso de la ontología, ciencia del ente, a la metafísica es ese “transparecer” del fundamento en lo fundamentado, de lo metafísico en lo físico, esa transformación de lo invisible en visible por exceso de evidencia.

La proposición ontológica fundamental en Trías es el *ser del límite*, *ser* que se recrea, que se varía, que se revela o manifiesta en cada una de las cuatro modalidades o *barrios* de la experiencia humana, mezcla de inteligencia, pasión y libertad. Tenemos enfrente un hecho dotado de objetividad pura, no de trascendencia ni de esencialidad eidética, sino el acontecimiento puro del *ser* como un suceder, como un *ser* con *límite* que se recrea permitiendo configurar lo existente como una topología de cercos: *cercos del aparecer*, ámbito de los fenómenos; *cercos herméticos*, ámbito de lo que nunca comparece, del referente último de toda exposición simbólica en el *cercos del aparecer*; y *cercos fronterizos*, condición que nos constituye, espacio donde el sujeto despliega su experiencia. La filosofía de Trías no propone pensar el límite desde el *ser*, sino al revés: el *ser* tiene en el *límite* la clave de su propia comprensión; es un *ser* finito, es un *ser* en falta, con un pasado inmemorial y un futuro escatológico, llamado a acontecer en la forma de la recreación.

En el *límite*, el Ser y la Nada —Identidad y Diferencia— se encuentran, yacen y se repelen, pero sólo pueden mantener esta dialéctica porque son potencias de un único y mismo *límite*, porque éste tiene prioridad ontológica respecto aquellos.

Trías ha encontrado al mediador evanescente, el límite, del cual identidad y diferencia se predicen como sus potencias, potencias conjuntiva y disyuntiva respectivamente, y que tienen su origen en la reflexividad originaria del límite, de un límite que limita consigo mismo, en una especie de autoapareamiento originario, del cual nacen una *identidad diferenciada* o una *diferencia idéntica* (p. 392).

Este movimiento, la reflexividad del *límite*, el hecho de constituirse como una *identidad diferenciada*, es lo que otorga potencia al devenir de este *ser* que siendo unitario es también plural. Con esto llegamos al punto de encuentro entre *límite* y variación, entre una metafísica del *límite* y una metafísica de la voluntad como creación artística: el *límite* es realidad reflexiva que anima todo lo

viviente; todo lo viviente, todo lo que *es*, es forzosamente *ser del límite*, *ser* que se varía. “Este espacio-luz es el *fundamento sin fundamento*, la Idea del *límite*, el último Presupuesto, la realidad que todo sostiene y no es sostenida por nada: la reflexividad del *ser del límite* que se recrea, esencia de todo lo viviente” (p. 397).

Fulgurando y traspareciendo en el seno de todo lo que existe habita el *límite*, que en su impercedera reflexividad muestra su poder de variación recreadora, su capacidad para generar una obra de arte que es plural y unitaria a la vez. Aquí encontramos la conexión entre *límite* y poder: “el límite en su transparecer es a la vez poder creador y recreador, en el acto de creación artística se muestra claramente el poder resplandeciente de un límite originario que es transparencia pura” (p. 402). Vemos cohabitando aquí un pensamiento del *límite* y un pensamiento de la variación, una metafísica de la inteligencia y una metafísica de la voluntad creadora. La filosofía del límite es un materialismo de nuevo cuño, ya que lejos de excluir lo espiritual, lo requiere, pues éste se encuentra preformado en la materia y siempre listo para manifestarse. Y es el símbolo el regalo que da el arte a la inteligencia para posibilitarle el acceso más allá de lo lógico y lo conceptual; símbolo e idea son dos caras de una misma moneda, uno en lo real, otra en lo ideal. Hay, pues, un parentesco entre el arte y la inteligencia: ambas son *formas*, una sensible y otra inteligible, pero son verdaderas formas del conocimiento y de la *poiesis* creadora.

La filosofía de la *forma* es filosofía del poder, ya que el *ser* no es sólo *ser del límite* sino del *límite* que se varía, y en tanto singularidad poderosa invita a la voluntad creadora, “a la hermenéutica simbólica que requiere de un poder recreador” (p. 409). Ahora bien, atendamos a lo siguiente: la variación es algo así como el guardián de la continuidad histórica, ineludible para la permanencia del género humano, para que el sujeto fronterizo no entre en la nefasta dinámica de la repetición. Con esto, Trías realiza una nueva lectura, una corrección acaso, del “eterno retorno de lo igual” propuesto por Nietzsche.

Ahora, la verdad es para Trías un proceso de ajuste entre la realidad y la inteligencia limítrofes, es un suplemento simbólico con el que la razón completa el concepto —abierto y dividido en su origen por la tensión interna del *límite*. La realidad no es íntegra, está dinamizada; no es algo acabado, es verdad en devenir. La inteligencia tiene como punto de partida un “hecho” no puesto por ella, la existencia, por tal razón, la filosofía no puede más que “proponerse”, nunca afirmarse, pues ese “hecho” es un regalo, una revelación.

La verdad es una adecuación libre entre inteligencia y realidad, un constante engranaje entre lo que se propone y lo que se responde libremente. A esa verdad que transparece en el continuo variarse del *ser* le corresponde el esfuerzo humano, el poder creativo, la obra de la *poíesis* humana, amalgama de pasión, libertad e inteligencia. Es en el arte donde acontece históricamente la verdad, donde tiene lugar ese ajuste-desajuste entre dos realidades limítrofes. Por eso Heidegger no se equivoca cuando sostiene, respecto de Nietzsche, que el arte es el fenómeno más transparente de la voluntad de poder.

Finalicemos; Trías sostiene que el *ser* en falta anhela la Belleza, pero no como simple contemplación estética, sino porque el *ser* en falta anhela perpetuarse en la producción de obras bellas, que no expresan otra cosa que el acto más perfecto de la inteligencia, de la comprensión. Pero la belleza no sólo se refiere a lo bello en sí, sino también a lo sublime y a lo terrible, categorías que desatan pasiones que pueden devenir mortales; por eso el ímpetu de belleza, que peligra con encontrar tras su rostro lo siniestro, ha tenido que ser sometido, educado sentimentalmente, limitado. Es así como todo acercamiento a lo siniestro estará protegido por el manto simbólico, por la cordura que otorga la condición limítrofe del sujeto. Trías piensa que hay que reeducar el gusto pasional originario, pasar de la estética de la pasión a una estética-ética; y es este rasgo lo que corona con un haz lumínico el pensamiento de este filósofo, lo que lo constituye como un pensador trágico que logra pasar de las tinieblas a la luz.

Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, 163 pp.

CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Eugenio Trías es, sin duda alguna, uno de los principales pensadores de habla castellana en la actualidad. En sus más de treinta libros publicados se nos exponen temas diversos como el problema del sujeto, la identidad, la sombra de la filosofía, la pasión, el artista en su ciudad, el lugar de la metafísica en la postmodernidad, entre otros. Pero dentro de esta variedad de temas hay uno que tiene un carácter particular: el poder.

Ya en *Meditaciones sobre el poder* (Anagrama, 1977) Trías se proponía pensar el concepto de poder más allá del ámbito político, hacer una lectura de dicho concepto desde una perspectiva ontológica. De hecho, el problema del poder, o el poder como problema, no está ausente en las obras de Eugenio Trías, pero el tratamiento del mismo va más allá o más acá de una filosofía política; su desarrollo en este sentido viene siendo cada vez más una necesidad. La concreción, o primer ensayo que busca subsanar esta falta, se encuentra en la más reciente publicación del autor: *La política y su sombra* (Anagrama, 2005). En él, Eugenio Trías pretende “descender de la *ciudad ideal* a la *ciudad real* (por usar términos platónicos). Y de ésta a ese ‘corazón de la tiniebla’ que en toda praxis política, y en toda reflexión sobre ella, debe siempre tenerse en cuenta”.¹ Así, el filósofo se plantea un interesante recorrido por algunos de los autores e ideas clave en el desarrollo de la filosofía política hasta llegar a nuestros días en que una reflexión en este sentido es poco más que urgente.

El libro se compone de tres apartados acompañados de un prólogo y un epílogo. En un primer momento realiza un recorrido por cuatro ideas que, para Trías, constituyen los pilares fundamentales de una posible *política del límite*: felicidad, libertad, justicia y seguridad; ideas que constituyen los cimientos de la reflexión política. Pero, ¿por qué hasta ahora el desarrollo político de la filosofía del límite?

Para Eugenio T́rias, como para Hegel, la filosof́a est́ en un dílogo constante con el tiempo en el que nace y se desarrolla; la filosof́a es, de hecho, un esfuerzo por decir en conceptos el propio tiempo. Es en este sentido que “este libro responde al reto de que la filosof́a, toda filosof́a, debe dar cuenta conceptual de su ́poca; o debe encarnar sus ideas y propuestas en la contemporaneidad que le es propia y espećfica”.² Es un libro que deviene urgente ante acontecimientos como los del 11 de septiembre, es decir, una meditaci3n o reflexi3n en torno a los actos inhumanos, a esa sombra de la *humana conditio* en su faceta poĺtica, como una necesidad de nuestro tiempo.

Se trata entonces de realizar una reflexi3n en torno a los valores que rigen el mundo contemporáneo, de eso que el autor llama “ideas regulativas” en tanto que nos orientan en el campo de la pŕctica. Una reflexi3n que es parte del esfuerzo filos3fico por pensar el propio tiempo aunque, como es inevitable en la filosof́a, exista siempre un constante dílogo con las tradiciones del pensamiento poĺtico que le preceden. Aś, se enfrenta aqú el problema de la raz3n pŕctica en su uso cívico-poĺtico, a partir de cuatro ideas que son pensadas como valores o “ideas de uso pŕctico”, puesto que orientan nuestra conducta.

Dentro de estos cuatro conceptos centrales tres son de un caŕcter propiamente ideal y uno, el cuarto de ellos, es ḿs bien real. Lo primero que tenemos sobre la mesa es esa idea que se nos presenta como causa final u objeto de deseo para la vida, una idea que encontramos desde los planteamientos ́ticos de Arist3teles: la *eudaimonía*, felicidad o vida buena. Cabe recordar que dicho planteamiento responde a la b́squeda aristotélica del justo medio, por lo cual la felicidad constituye una disposici3n, una virtud que requiere de un trabajo de exploraci3n de la zona intermedia entre dos extremos viciosos. “Habría pues una *primera idea*, la que determina la *finalidad* que puede orientar nuestra conducta. Esa primera idea establece lo deseable en la acci3n o en la praxis”.³

La segunda idea es la libertad, entendida en un sentido kantiano, es decir, como capacidad para responder como persona. En esta respuesta el lenguaje juega un papel fundamental. En la respuesta, que parte del sujeto y por tanto es de un caŕcter ́tico, se compromete la subjetividad con la colectividad, en la medida en que ella constituye una proyecci3n de la ́tica al ámbito ṕblico de la comunidad o ciudad.

En esta concepción aparece un tema fundamental del texto, a saber, el de la duplicidad de alma y ciudad, es decir, la de la relación del individuo con esa dimensión en la que entra en relación con otros. Así mismo, en esta relación del sujeto con el otro en la libertad de respuesta, se pone de manifiesto la necesidad de que la razón práctica, esa que nos guía en nuestro actuar cotidiano, tenga un uso cívico para no quedar extraviada en el puro desvarío o en un código de comportamiento personalísimo e intraducible al ámbito de la ciudad.

Trías, fiel a su propuesta, procura situarse en ese ámbito de mediación o comunicación entre dos esferas —la privada y la pública en este caso. En este espacio intermedio se requiere de una idea que regule el paso del ámbito ideal al real, es decir, de lo privado a lo público; es precisamente la justicia, la tercera idea que tiene esta función. La justicia aparece como ese ideal situado en el límite, pero en esa peculiar manera de pensar dicho límite por parte de Trías:

El *límite* define nuestra propia —contradictoria, paradójica— condición: *somos límites del mundo*; constituimos el *fnis terrae* del ser y del sentido. [...] Esa *filosofía del límite* nos descubre así la dialéctica de una *forma ideal* de política que puede interactuar con la condición que *somos*, en el bien entendido de que esa *condición humana* que no es propia se caracteriza también por su inclinación hacia la *conducta inhumana* o por su propensión hacia el descenso en su propia caverna umbría y tenebrosa.⁴

En efecto, hasta ahora el cuadrilátero se ha conformado por ideales, pero el objeto de una *política del límite* es abordar no sólo las ideas regulativas, sino también, y sobre todo, lo que concierne al espacio real de la política. Es en esta medida que aparece esa última arista, la más real, la sombra que amenaza con contaminar el espacio político de no establecer vínculos dialécticos con las tres ideas anteriores. Se trata de un valor problemático que tiende a suplantar al resto de los valores si se le asume como “máximo valor”, es una “instancia con propensión *dia-bálica*”, diabólica: la seguridad. Un valor que Trías encuentra y expone a partir de un autor clásico del pensamiento político: Thomas Hobbes.

Tras la exposición de estas cuatro ideas, Trías llega a esa sombra que desde lo real acecha al ámbito político: la seguridad. De aquí, el autor comienza un diálogo con la tradición a través de la cual va delineando el campo en que puede pensarse lo político en la contemporaneidad.

Thomas Hobbes encabeza el listado de pensadores a ser abordados en este diálogo. De él, Trías rescata lo que llama su física del poder político, que consiste en la postulación del miedo como la forma de relación de unos con otros en el estado de naturaleza. De aquí que se introduzca una necesidad de tránsito de ese estado primigenio hacia el espíritu, para poder hacer ejercer la libertad. El miedo imperante en ese estado de naturaleza se da hacia un elemento que nos iguala a todos: nuestra común propensión al crimen, al fratricidio. Miedo a la muerte entonces, pero no en un sentido existencialista, sino a “*la muerte que se presenta siempre a través de la relación intersubjetiva*; la muerte que resulta de una acción homicida, que en el estado de anarquía originario es la acción natural y espontánea a la que se orienta toda conducta”.⁵

Resulta necesario oponer a esa violencia anárquica todo el poder del *Leviatán* a fin de conseguir la seguridad. La peculiaridad de este planteamiento es que al suponer la guerra de todos contra todos y derivar de ello la necesidad de una fuerza superior, lo que se pide es enajenar la libertad individual en pro de la consecución de la seguridad. Esta última aparece entonces como fin último que exige el sacrificio de la libertad para generar la fuerza que se oponga a la violencia del estado de naturaleza. Hasta aquí se llega con Hobbes para plantear la necesidad de un ejercicio dialéctico⁶ que nos brinde una salida a la encrucijada que se nos plantea: elegir entre la seguridad y la libertad. Lo que hace necesaria la aparición de Hegel en escena.

En efecto, el planteamiento de Hobbes tiene para Trías un error fundamental, a saber, el que sólo toma la parte de animalidad de lo humano. Hace falta introducir aquí al sujeto, de manera que quien se haga con el poder sea una entidad dotada de conciencia y voluntad. Así, Hegel aparece con el trayecto de la conciencia al espíritu que implica siempre esos estadios de negación en donde cabe destacar la dialéctica del amo y el esclavo, el estado revolucionario y el estado absoluto. La particularidad triasiana se encuentra en la interesante interpretación con gafas platónicas que le permite plantear un más allá de Hegel.

Para Trías, el problema está en superar ese planteamiento que escinde al alma bella de la conciencia activa para llegar a una conciencia que se asume referida al ámbito ideal sin abandonar el plano fáctico o real, esto es, una conciencia en el límite. La resolución que propone el autor es la de una con-

ciencia que asume el propio límite a través de un diálogo o dialéctica entre el alma bella y la conciencia pura. Se propone una síntesis entre la ciudad ideal y la ciudad real.

Dentro de las divisiones hegelianas encontramos aquella en que la conciencia se divide en conciencia pura (no tiene efectividad y por lo tanto pertenece al ámbito de la ciudad ideal) y la conciencia real (ésta es, por el contrario, máximamente real y pertenece a ese espacio de la ciudad real). Ésta última se divide, a su vez, en poder del estado y poder de la riqueza; el primero es abordado a partir de los planteamiento hegelianos mismos, mientras que el segundo es donde la exposición de Hegel encuentra su límite, por lo que es Marx quien ahora debe tomar la batuta.

El *poder de la riqueza* es un tema en el que la influencia de Smith y Ricardo imposibilitan a Hegel hacer un desarrollo apropiado a los acontecimientos de la ciudad real; es Marx con su crítica a la economía política quien se encargará de señalar el objeto de estudio propio de esta área: el capital. La mercancía comienza su circulación (en una escala cada vez mayor) con el dinero como intermediario, aunque pronto los papeles se invierten y es éste el que circula teniendo a la mercancía como intermediaria: D-M-D'. Aparece el *plus*, la plusvalía, ese signo que es acta de nacimiento del capitalismo en virtud de una mercancía inédita en la historia: *Arbeitskraft* (fuerza de trabajo).

La *fuerza de trabajo* es, por un lado, una mercancía como cualquier otra pero es también “la condición de posibilidad del valor de lo que de la circulación de todas ellas acaba formándose: el capital”.⁷ La fuerza de trabajo es el elemento *crítico* del capital. Sobra relatar aquí la forma de dominación que se ejerce a través del control de esta fuerza de trabajo, pues se trata de una historia de la que todos somos aún hoy protagonistas.

Un elemento más debe agregarse aquí. El autor ha recorrido ya los planteamientos hegelianos en torno al poder del estado y se ha valido de Marx para exponer lo concerniente al poder de la riqueza, pero se pregunta junto con Platón: “¿qué es lo propio y específico del alma o del sujeto anímico? Sin duda su *deseo erótico y sexual*”.⁸ Este es un tema que en Hegel se da en la antigua Grecia y sólo ahí, mientras que en el discurso marxista poco podemos encontrar al respecto: no queda sino acudir a Freud, el psicoanalista y pensador.

Tanta relevancia tienen para una sociedad, o para un individuo, los índices de explotación socioeconómica en que se registran las *estructuras de dominación* como los documentos oníricos de su vida inconsciente, o todos los materiales relevantes a través de los cuales puede reconstruirse la vida del Alma y del Sujeto. De la Ciudad se impone un tránsito al Alma (para decirlo en términos platónicos).⁹

Freud acierta en plantear al sujeto dividido entre lo consciente y lo inconsciente por virtud (polisémica) del lenguaje. La sombra de la política es la misma que la de la condición humana y Freud, como ningún otro, acierta a detectar el origen de esa condición, de esa culpa primordial de la que hablaron Hobbes y Hegel. La estructura de ese crimen primordial que desata la lucha a muerte encuentra su origen en lo anímico, en ese originario deseo (erótico) de posesión sexual (de la madre) que desemboca en el asesinato (del padre). *Eros* incestuoso prohibido y cohibido por un principio dominador de carácter paternal que, en su lucha por liberarse, deriva en el parricidio. Esa es la sombra de nuestra condición y por ello sombra a la que debe atender una reflexión política.

En un tercer momento, Trías toma ideas de tres pensadores ya clásicos del pensamiento político en nuestros días: Marx Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt. Weber con sus planteamientos en trono al poder como *estructura de dominación* y su crítica al «excesivo economicismo» en el que se cae con frecuencia, Schmitt con sus reflexiones en torno al estado bélico en el que resulta necesario el nombramiento (claro reconocimiento) del enemigo que por ello deviene *enemigo público*, reflejo invertido de una comunidad en que debe ser destruido para asegurar la libertad y la autodeterminación —todo esto con sus respectivas consecuencias en torno a la concepción del derecho y la política—, y los planteamientos de Arendt en torno a esa particular forma de régimen político del siglo XX que es el totalitarismo, ayudan a Trías a pensar los recientes acontecimientos que han sacudido al orbe: los ataques terroristas.

Ya desde los planteamientos hegelianos, puede apreciarse, y esto lo hace notar extraordinariamente el autor, la constante aparición del terror en la historia de la humanidad. Pero ese terror se generaliza y maximiza gracias al avance de la tecnología, que es aquí “el modo a través del cual los más viejos sueños —o pesadillas— de la especie terminan hallando su cumplimiento”.¹⁰ La bomba atómica abrió como posibilidad real el exterminio de la especie, un

absoluto negativo que constituye la sombra última de nuestra condición humana, ese último horizonte o límite que amenaza hoy constantemente. Aunado a esto, somos testigos de los resultados de los integristos religiosos que no son sino una “interpretación siempre *literal* de los principios (textuales, dogmáticos) sobre los que se construye la creencia religiosa”.¹¹ (Ataques terroristas con sus respectivos contraataques terroríficos).

Esta compleja situación nos lleva a esa adoración del valor de la seguridad que nos retorna a los planteamientos de Hobbes. Hay una vuelta a la dinámica del *Leviatán* que pone a la seguridad por sobre todos los valores, especialmente por sobre la libertad y la justicia. Las acciones de EUA son explicadas desde esta perspectiva, pero no escapan a lo subjetivo del factor religioso, ya que a un ataque integrista se han dado también respuestas integristas.

Trías quiere llevarnos con esto a pensar esa sombra de la condición humana que es la real amenaza de la aniquilación, esa (in)humana propensión al crimen que nos es inherente. No se trata de caer con esto en una paranoia que desemboque en la multiplicación incontrolable de onces de septiembre, sino de una reflexión responsable que nos mantenga en una “cercanía distante” con esa sombra haciéndonos devenir centinelas que previenen la extralimitación:

El *limes*, definitorio de nuestra condición, es también nuestro destino. En ese *linde* cabe alojar un discurso de filosofía política que asume la virtud prudencial de los antiguos como guía, y que previene una y otra vez contra toda propensión a la extralimitación que es propia y específica de todos los poderes terrenales (los que reproducen una y otra vez las estructuras de dominación, o las relaciones de amo y esclavo). [La sombra] está ahí, con toda su obscenidad siniestra, para que nuestra propia condición fronteriza se acrisole o se ponga a prueba. [...] Si nos mantenemos en ese linde, cumplimos el imperativo (pindárico) que nos posibilita llegar a ser lo que somos.¹²

Cumple así el autor su cometido de realizar una reflexión en ese ámbito real de la ciudad terrenal. Un compromiso eminentemente filosófico de acuerdo a la concepción de la filosofía como dialogante racional/pasional de y con su tiempo que expresa Eugenio Trías. No obstante, se debe hacer notar que hace falta un claro posicionamiento por parte del autor en torno a acontecimientos como los que dan pauta a este libro. Una reflexión eminentemente teórica que busca explicar los sucesos no es todavía una toma de postura en torno a los mismos.

Aunque debemos recalcar que estamos, quizá, ante un primer intento de formulación de una política del límite que dé razón de los tiempos en que vivimos. Grandes parcelas del campo político quedan aún vírgenes para la exploración, y el silencio aún reina en torno a la pregunta sobre el destino final de los planteamientos de la filosofía del límite.

Notas

1. Eugenio Trías, *La política y su sombra*, Anagrama, 2005, p. 9.
2. *Op. cit.*, p. 10.
3. *Ibid.*, p. 19.
4. *Ibid.*, p.33.
5. *Ibid.*, pp. 59-60.
6. Entendido esto en un sentido del Platón maduro que definía a la dialéctica como “aquel arte que acierta en la formación de la comunidad (*koinonía*) y la diferenciación (*diáiresis*) entre las ideas”. *Ibid.*, p. 61.
7. *Ibid.*, p. 104.
8. *Ibid.*, p. 109.
9. *Ibid.*, pp. 109-110.
10. *Ibid.*, p. 145.
11. *Ibid.*, p. 148.
12. *Ibid.*, pp. 161-163.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VIII, NO. 15, ENERO 2007

RESÚMENES - *ABSTRACTS*

Traducción al inglés de MC Juan Ignacio González Fernández

MARÍA LUISA MAILLARD

Agustín Andreu o la inteligencia de la vida (entrevista)

En esta entrevista, María Luisa Maillard extrae del pensamiento y la experiencia de vida de Agustín Andreu Rodrigo lo que el escritor llama la “otra Ilustración”, en cuya constitución han jugado un papel determinante los filósofos españoles anteriores a la Guerra Civil, entre quienes destacan María Zambrano, Miguel de Unamuno y Antonio Machado. Esta “otra Ilustración” de la que habla Agustín Andreu Rodrigo separándose del modelo de la Ilustración kantiana, convive de cerca con lo metafísico y lo religioso, espacios en los que María Zambrano destaca como “una figura única, singular”. La entrevista de Maillard, por otra parte, nos aproxima a la importancia y vigencia no sólo de María Zambrano, sino también apunta a la identificación de los errores cometidos por la tradición occidental de pensamiento a través de figuras como Leibniz y Böhme.

Agustin Andreu or the intelligence of life (An interview)

From the thought and life experience of Agustín Andreu Rodrigo, Maria Luisa Maillard draws in this interview what the former calls the ‘other Illustration’, in the composition of which the Spanish philosophers before the Civil War, such as Maria Zambrano, Miguel de Unamuno and Antonio Machado, have played a determinant role. This ‘other Illustration’ about which Agustín Andreu Rodrigo talks separately from the model of Kantian Illustration, remains close to the metaphysical and religious spaces in which María Zambrano stands out as ‘a single and unique character’. This interview with Maillard, on the other hand, leads us not only to the importance and

validity of María Zambrano's thought, but also to the identification of the errors made by some characters of the Western thought tradition such as Leibniz and Böhme.

JULIO QUESADA

Filosofía y nazismo en Heidegger: “la lucha por el ser”

Esta investigación tiene como objetivo profundizar en el testimonio que da Karl Löwith de su encuentro con Heidegger en Roma, 1936, donde éste le confirma que su afiliación al nazismo está estrechamente vinculada con su filosofía. Pretendemos demostrar dos cosas elementales: 1) que Heidegger está implicado con el movimiento nazi desde antes de su Rectorado; 2) que su filosofía o pensamiento no se puede desvincular del análisis que los “jóvenes conservadores” están haciendo de la problemática histórico-política que representan Alemania, Europa y Occidente ante los claros horizontes de globalización civilizatoria que presenta el mundo desde la Primera Guerra Mundial. Por lo que, para nosotros, la revisión que ha llevado a cabo Heidegger de todo el pensamiento occidental no puede desligarse de su propio tiempo.

Además, explicaremos que la crítica de Heidegger a la modernidad ilustrada y su problema metapolítico ontológico fundamental, o “lucha por el ser”, pertenecen esencialmente al orden político de su pensamiento de base. No se puede disociar su filosofía de su política. Hay también que señalar que en dicho autor existe una marcada confusión entre “Nación cultural” y “Nación política”. De hecho, *Ser y tiempo* es la obra magna de la reducción ontológica de la Nación política a la Nación cultural. Habiendo comenzado esta reducción de lo infinito a lo finito, de la universalidad al ser-Ahí, con la crítica filosófica y política a la subjetividad moderna, al individuo, a la persona y a la libertad para dejar el terreno expedito al *Reich*. Este pensamiento se había condenado a cerrar el espacio de juego y de pluralidad de *Lebenswelt*—mundo de la vida cotidiana— separando la cultura superior de la inferior, la vida auténtica del ser de la inauténtica de la vida pública, lo arrio de todo lo demás.

Philosophy and Nazism in Heidegger: ‘the struggle for the being’

The objective of this research is to deepen into the testimony of Karl Löwith about his meeting with Heidegger in Rome in 1936, where the latter confirms that his affiliation to Nazism is narrowly vinculated to his philosophy. We intend here to show two basic points: 1) that Heidegger was involved with the Nazi movement before his rectorship; and 2) that his philosophy or thought cannot be divorced from the analysis that the ‘young conservatives’ are making of the historical and political problem that Germany, Europe and the West represent before the clear horizons of civilizing globalization the world presents since the First World War. For us, the revision of the entire Western thought that Heidegger has carried on cannot be disjoined from its own time.

In addition, we will explain that Heidegger’s criticism of the illustrated modernity and its fundamental ontological and metapolitical problem, or ‘struggle for the being’, belongs essentially to the political order of his basic thought. His philosophy cannot be dissociated from his politics. We also point out that there is a pronounced confusion between ‘cultural nation’ and ‘political nation’. In fact, *Being and time* is the magisterial work of the ontological reduction of the political nation to the cultural nation, having beginning this reduction of the infinite to the finite, of the universality to the being-there, with the philosophical and political criticism to the modern subjectivity, to the individual, to the person and to the liberty, in order to make an expedited room for the *Reich*. This thought had been condemned to close the space of play and plurality of the *Lebenswelt*—the world of common life— separating the superior culture from the inferior, the authentic life of being from the inauthentic one of public life, and the arian from everything else.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger

El presente trabajo afronta la cuestión de si puede sostenerse, y en qué sentido, que los pensamientos de Nietzsche y Heidegger son críticos. Para la *doxa* filosófica dominante en nuestro tiempo esto se ha convertido en una evidencia hasta tal punto que la producción teórica de estos autores parece dar la norma

de lo que se concibe actualmente como pensamiento crítico. Este escrito pretende hacerse cargo de una importante pretensión de estos autores, a saber, la corrosión de las evidencias que dan consistencia a nuestra identidad y a nuestra experiencia del presente, y se esfuerza en conmover la naturalidad con que Nietzsche y Heidegger aparecen como paradigmas de la crítica (sobre todo, de la crítica de la modernidad). De esta manera, voy a poner de manifiesto el modelo de crítica actuante en el pensamiento de ambos autores para considerar si tal modelo es productivo para nuestros días. Con ello pretendo realizar una aportación a la discusión sobre qué concepción y procedimiento de la crítica es pertinente para nuestro horizonte epocal.

The ups and downs of criticism in Nietzsche and Heidegger

This paper addresses the question whether it could be maintained, and, in which sense, that Nietzsche's and Heidegger's thoughts are critical. According to the actual prevailing philosophical *doxa*, this question has developed into a proof to such an extent that the theoretical production of these authors seems to settle the rules of what currently is accepted as a critical thought. An important claim of these authors is here pursued, namely, the corrosion of those evidences which give consistency to both our identity and our experience of the present, stressing the manner by means of which Nietzsche and Heidegger are presented as paradigms of criticism (that is, the criticism of modernity above all). I will put forward the acting model of criticism on both authors in order to find whether that model is productive or not nowadays. I pretend thus, to contribute to the discussion about the conception and procedure of criticism that is pertinent to our time.

ALFREDO ROCHA DE LA TORRE

El concepto de cercanía en Martin Heidegger

Tras una breve introducción en la que resalto el reconocimiento que hace Emil Kettering de la importancia del concepto de cercanía en la filosofía de Martin Heidegger y en la que simultáneamente tomo distancia de su aproximación a la relación fundamental del lenguaje con la cercanía por considerarla

limitada, sostengo que la concepción “lingüística” heideggeriana tardía puede ser mejor entendida si estos dos conceptos son considerados como una identidad, es decir, como “lo mismo” [*das Selbe*] en sentido heideggeriano. Con el objeto de fundamentar fenomenológicamente esta tesis abordé la reflexión heideggeriana en torno a la cercanía en cinco niveles, que parten con la definición acostumbrada de ésta como corta distancia y culminan en su identificación con el lenguaje. El acercamiento que realicé a esta problemática se concentra exclusivamente en la obra posterior de Heidegger.

The concept of nearness in Martin Heidegger

After a brief introduction in which I underline the acknowledgment that Emil Kettering makes about the importance of the concept of nearness in Martin Heidegger’s philosophy, but in which I also take distance from his approach to the fundamental relation between language and nearness, which I consider limited, I state that the Heideggerian ‘linguistic’ conception can be better understood if these two concepts are considered as an identity, in other words as ‘the same’ [*das Selbe*] in the Heideggerian sense. With the aim of giving this thesis a phenomenological foundation I approach the Heideggerian reflection on the nearness in five levels, beginning with the usual definition of nearness as ‘short distance’ and ending with its identification with language. My approach to this matter focuses exclusively on the late work of Heidegger.

CARLOS A. BUSTAMANTE

Desesperar de lo social: el “antimodernismo” de Kierkegaard

El ensayo pretende una lectura de algunos pasajes de la obra de Sören Kierkegaard a la luz de las discusiones recientes en torno al tema de la modernidad y sus contradicciones. Bajo esta óptica, podrá tal vez descubrirse que el llamado “padre del existencialismo” es algo más que eso: también se trataría de un testigo crítico del nacimiento del tipo de modernidad que todavía es el nuestro. El argumento pasa por una caracterización de la tensión básica de la modernidad esbozada en la obra de Max Weber y recuperada por autores

como Alain Touraine y Jürgen Habermas (entre otros). Dicha tensión consistiría, como es sabido, en la distancia que se tiende entre las exigencias de la racionalidad propia de los sistemas sociales y culturales y los proyectos de vida propios de los sujetos individuales. Kierkegaard podría ser un invitado en las discusiones que tienen lugar en este marco a partir de una lectura que pretende mostrarlo, entre otras cosas, como un crítico de la “esperanza modernista” de la filosofía moral y sociohistórica de Kant.

Despairing of the social: Kierkegaard’s ‘antimodernism’

This paper aims to give a reading of some pieces of Søren Kierkegaard’s work under the light of recent discussions around the topic of modernity and its contradictions. Here it might be found that the philosopher called ‘the father of existentialism’, is something more than that: he might also be a critical witness of the beginning of a kind of modernity that continues being still our own. The argument goes through a characterization of the basic tension of modernity that is outlined in the work of Max Weber and retaken by authors such as Alain Touraine and Jürgen Habermas (among others). As it is known, such tension comprises the distance between the rationality requirements of social and cultural systems on the one hand, and the proper life projects of individuals on the other. Kierkegaard might be a guest in discussions occurring within this framework, from a reading that attempts to present him as a critic of the ‘modernist hope’ of the moral and socio-historical philosophy of Kant.

EDUARDO PELLEJERO

¿Qué es la literatura? *Del compromiso sartreano a la fábula deleuziana*

Independientemente de la idea que nos hagamos sobre la literatura, Sartre funda para nosotros la cuestión del compromiso literario, esto es, la de la inevitable confrontación de la mirada del escritor con la mirada de los excluidos de una sociedad. Mejor aún, Sartre parece entrever lo que la filosofía posterior abrazará como un imperativo para el pensamiento: buscar a través de la expre-

sión un modo de agenciar a la multitud sin traicionar las diferencias que la constituyen como tal. Tal es el caso de Gilles Deleuze, que recuperará de Sartre la idea de que la expresión es o puede llegar a ser algo más que una sublimación de nuestros deseos fallidos. La idea de que multiplicando los posibles sobre el plano de la expresión, en condiciones materiales que imposibilitan todo cambio, escribir, hablar, pensar, pueden constituir acontecimientos políticos fundamentales, más allá de las teorías del Estado y las doctrinas del consenso.

What is literature? *From Sartre's commitment to Deleuze's fable*

Independently of the ideas we do about literature, Sartre founds for us the question on literary commitment, that is, the one about the encounter between writer's look and the look of the outcasts of society. Sartre seems to anticipate what subsequent philosophy would take as an imperative to thought: find, through expression, a way to agency the multitude without betray the differences which constitute it as such. That will be the case of Gilles Deleuze, who regains Sartre's idea of expression as something more than a sublimation of our failed desires. An idea of expression as multiplier of possibility, on conditions that make impossible any change, that convert writing, talking, thinking, into political events of first order, beyond estate theories and consensus doctrines.

NERI AIDEE ESCORCIA RAMÍREZ

Judith Butler: ¿feminismo foucaultiano?

En *La voluntad de saber*, Michel Foucault arroja una de las tesis más controversiales para algunos círculos feministas: la "sexualidad", lejos de ser reprimida, fue producida por las modernas relaciones de poder. Dicha tesis es retomada años más tarde por la teórica feminista Judith Butler. Para ella, igual que para Foucault, la sexualidad es un constructo del poder. Sin embargo, para desvelar todos los mecanismos del funcionamiento de aquélla es necesario insertarla en un régimen epistémico más amplio: la *matriz heterosexual*. Foucault ya había hablado de la constitución de los sujetos de deseo, pero no

decía nada de la “heterosexualización” de éstos. Es en este momento cuando Butler decide insertarse en el discurso que Foucault denunciara antes: el psicoanálisis. ¿Hasta qué punto el feminismo de Butler continúa siendo foucaultiano? Esta es la pregunta a la que queremos responder en el texto.

Judith Butler: A Foucaultian feminism?

In *The will to knowledge* Michel Foucault puts forward one of the most controversial thesis for some feminist groups, in which ‘sexuality’, far from being repressed, is produced by modern relations of power. This thesis was later retaken by the theoretical feminist Judith Butther, for whom sexuality is the same construct of power as it was for Foucault. However, to unveil all the working mechanisms of sexuality, it is necessary to insert it into a broader epistemic regime: the *heterosexual matrix*. Foucault talked about the constitution of subjects of desire, but did not say anything about their ‘heterosexualization’. It is in this moment that Butler decides to enter into the discourse that Foucault previously denounced: that of psychoanalysis. To what extent Butler’s feminism continues being Foucaultian? This is the question we want to answer in the text.

OLIVER KOZLAREK

Dos críticas de las “geografías imaginadas”: Guillermo Bonfil Batalla y Roger Bartra.

En el texto, el autor presenta una lectura de las obras de dos autores mexicanos, Guillermo Bonfil Batalla y Roger Bartra, orientada por la categoría de las “geografías imaginadas”. Su tesis es que ambos pensadores desafían, cada uno a su manera, las “geografías imaginadas” que dominan a la “cultura política” de México. Y es justamente al indicar que los problemas políticos y sociales de un país, como los debates en torno al territorio y las divisiones geográficas, en un sentido material e imaginario, que en este texto se quiere demostrar que la categoría de la identidad cultural no logra captar los retos ante los que se encuentran las sociedades latinoamericanas.

Two criticisms of the ‘imagined geographies’: Guillermo Bonfil Batalla and Roger Bartra

The author presents in the text a reading of the works of two Mexican writers, namely, Guillermo Bonfil Batalla and Roger Bartra, that is directed by the category of the ‘imagined geographies’. His thesis consists in the idea that both thinkers independently confront the ‘imagined geographies’ that govern the ‘political culture’ in Mexico. And after displaying the political and social problems of a country as debates around the question of territory and geographical demarcation, in a material and imaginary sense, the author in this text demonstrates that the category of cultural identity cannot grasp the challenges of Latinoamerican societies.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO VIII, NO. 15, ENERO 2007

COLABORADORES

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

Doctora en Filología por la UNED de Madrid, España. Entre sus múltiples publicaciones podríamos mencionar los siguientes libros: *Asociación de Mujeres Universitarias* (1990) Madrid, AEMU, Instituto de la Mujer; *María Zambrano: la literatura como conocimiento* (1997). Ensayos/Esriptura, Publicaciones de la Universidad de Lleida; *Estampas zambranianas* (2004). Colección Letras Humanas, Editorial Universidad Politécnica de Valencia y *El cementerio francés* (novela) en Enigma editores, 2004. Ha participado en distintos libros colectivos con textos como: “El tiempo de la confesión en María Zambrano” (1993) en *Esriptura autobiográfica*, Madrid, Visor Libros; “Aproximación al problema del tiempo en los relatos de ficción” (1994) en *Semióticas. Homenaje a Greimas*, Madrid, Visor Libros y “Espacio y tiempo en *Extramuros*” (1995), en *La novela histórica en el siglo XX*, Madrid, Visor Libros, entre otros muchos otros.

AGUSTÍN ANDREU

Nace en Paterna, 1928. Teólogo y filósofo cuyo esfuerzo intelectual se ha centrado en lo que él llama “la otra Ilustración”, traduciendo y prologando autores como E. Peterson (1966), Böhme (1979), Lessing (1982) y ya en los años 90 a Leibniz y Shaftesbury. Profesor durante veinte años en la Facultad de Teología de Valencia y de Ética y Antropología en la Universidad Politécnica de Valencia, en los años ochenta trabaja en el Instituto de Filosofía del CSIC y posteriormente dirige el Aula Atenea de Humanidades de la Universidad Politécnica de Valencia. Editor de los tres tomos del *Methodus Vitae* de Leibniz, traducidos desde el 82—, y de *Cartas de la Píese* de María Zambrano. Autor de *El cristianismo metafísico de Antonio Machado* (2004) y *Sideraciones*, y de algunos artículos sobre la figura de Ortega como “Cervantes y Ortega: el misterio de España”, de reciente publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos*.

JULIO QUESADA MARTIN

Es Doctor en Filosofía, Catedrático de Metafísica de la Universidad Autónoma de Madrid (España) e Investigador de la Universidad Veracruzana (México). Se ha desempeñado laboralmente en la Universidad de Valencia y la Universidad Autónoma de Madrid, España. Ha sido profesor invitado en la Universidad de Guadalajara y en la Universidad Autónoma de Querétaro, México, así como en la Universidad Central de Caracas, Venezuela. Entre sus últimos libros publicados destacan: *La belleza y los humillados*, Ariel, Barcelona, 1999; *Otra Historia de la Filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*, Ariel, Barcelona, 2002; y *La Filosofía y el mal*, Síntesis, Madrid, 2004. Y, en prensa, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, Trotta, Madrid (2007).

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Después de una estancia de investigación en la Universidad de Mainz como becario postdoctoral del Ministerio español de Educación y Ciencia, desde 2003 es investigador invitado en el *Forschungskolloquium zur Sozialphilosophie* del profesor A. Honneth en la Universidad de Frankfurt. Es miembro del Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica en el *Institut für Sozialforschung* en Frankfurt e integrante del equipo de traductores de la Sociedad Española de Estudios Nietzsche (SEDEN). Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de la UNSMH. Ha publicado los libros *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001 y *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Síntesis, Madrid, 2005.

ALFREDO ROCHA DE LA TORRE

Realiza una investigación doctoral en torno a la filosofía de Martin Heidegger en la Bergische Universität Wuppertal, Alemania. Filósofo y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia; Psicólogo por la Universidad Nacional del mismo país. Ha obtenido becas de la “Fundación para el Futuro de Colombia” COLFUTURO, del “Deutscher Akademischer Austauschdienst” DAAD y del “Katholischer Akademischer Ausländer-

Dienst” KAAD. Ha sido docente de las Universidades Nacional, Distrital y Central de Colombia. Fue miembro del grupo asesor de la “Organización de Estados Iberoamericanos” OEI en el proyecto “La enseñanza de la Filosofía en Iberoamérica”. Además de Heidegger está dedicado a la filosofía de Nietzsche. Algunas publicaciones: *El cuerpo como centro de interpretación: una aproximación a la concepción nietzscheana* (Bogotá, 2000), *La voluntad de poder en perspectiva fisiológica* (Bogotá, 2001), *Más allá de las palabras: el lenguaje en la filosofía de Heidegger* (Maracaibo, Venezuela, 2005), *El lenguaje como apertura y ‘apropiación’ de mundo* (Buenos Aires, Argentina, 2005), *Presupuestos del giro heideggeriano hacia la experiencia del lenguaje* (Lima, Perú, 2006). Miembro del “Institut für phänomenologische Forschung” de la Bergische Universität Wuppertal.

CARLOS BUSTAMANTE PENILLA

Realizó los estudios correspondientes a la Licenciatura en Filosofía en la Facultad “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente se encuentra realizando la investigación para obtener el grado de maestro en Filosofía de la Cultura en la misma Facultad, en torno al tema *Una lectura de los conceptos de las ciencias sociales con base en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Ha ejercido la docencia en el Bachillerato Liceo Michoacano de la ciudad de Morelia, a partir de 1996. En la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, desde el año 2002, ha impartido los cursos correspondientes a las materias *Historia de la Filosofía IV, VII y VIII* (filosofía moderna, filosofía del siglo XX y del ámbito hispanoamericano), así como *Didáctica de la Filosofía* y los seminarios de Autores y Textos *Platón, San Agustín, Santo Tomás*, así como *Las epistemologías del multiculturalismo en México*. Ha publicado los artículos “Paul K. Feyerabend: por una nueva ilustración”, *Filos* (Morelia) número 16 (mayo-julio 2001). *La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía práctica a partir de Gilles Deleuze*, *Revista Devenires* (Morelia) año V, no. 9 (enero 2004).

EDUARDO PELLEJERO

Becario de la *Fundación para la Ciencia y la Tecnología del Ministerio de Educación de Portugal* e investigador de la *Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa*, donde ha realizado su tesis de doctorado en torno a la obra de Gilles Deleuze. Forma parte, asimismo, del consejo de redacción de la revista de filosofía y ciencias del hombre *Conceito*. Actualmente trabaja sobre el concepto de ficción en el ámbito de un proyecto de pos-doctorado. Contacto: acadela@sapo.pt

NERI AIDEE ESCORCIA RAMÍREZ

Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Ha publicado los siguientes artículos: “Naturaleza y cultura: doble movimiento de la evolución humana”, *Filos* (Morelia), número 16 (mayo – julio 2001); “Pluralismo cultural: hacia un auténtico reconocimiento de la diferencia”, *Sentidos* (Morelia), número 10 (junio 2002); “Lo público y lo privado: una crítica a la exclusión de género”, *Filos* (Morelia), número 17 (mayo 2003).

OLIVER KOZLAREK

Nació en 1965 en Gelsenkirchen, Alemania. Es doctor en ciencias sociales por la Universidad Libre de Berlín (1997) y doctor en humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (2001). Ha sido investigador invitado por la New School for Social Research así como profesor invitado por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Tecnológica de Chemnitz. En México ha trabajado como docente también en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

NÉSTOR A. BRAUNSTEIN

Nació en Bell Ville (Cba.) Argentina (1941) y se exilió en México (1974) donde obtuvo la nacionalidad mexicana por naturalización. Es Médico Cirujano y Doctor en Medicina y Cirugía por la Universidad Nacional de Córdoba.

ba, especialización en Psiquiatría. Obtuvo formación psicoanalítica en Argentina, México y Francia (1971 a 1994). Fue docente en las Facultades de Medicina y Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. (1961 a 1974), ha sido profesor de la División de Estudios de Postgrado de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (C.U.) (1975-2007) y en la Facultad de Filosofía y Letras (2007). Es fundador y director de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis (1980-1986), fundador y director del Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de México (1982-2003), profesor de la Maestría en Teoría Psicoanalítica de esa Institución, Cátedra de Estudios Lacanianos (1982 a 2003) y profesor invitado a dictar una Cátedra Extraordinaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (2005-2007). Ha impartido conferencias y seminarios de psicoanálisis en 18 países y es autor de más de ciento cincuenta publicaciones aparecidas en esos países, múltiples traducciones de sus textos al inglés, francés, italiano, chino, portugués y alemán. Es periodista en los diarios *Uno más Uno* (1984) y en *Excelsior* (1999-2001). Miembro del Consejo de Redacción de nueve Revistas psicoanalíticas internacionales. Miembro de la Escuela Europea de Psicoanálisis (filial España), del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM (1997-2007). Membre d'Honneur de l'Association Lilloise d'Études de la Psychanalyse et de son Histoire (ALEPH), del Consejo de "17. Instituto de Estudios Críticos" (México, D. F.). Miembro Titular de la Asociación Filosófica de México.

Entre sus publicaciones más importantes podemos destacar: *Psicología: Ideología y Ciencia* (1975, 22 ediciones), *Psiquiatría, Teoría del Sujeto, Psicoanálisis (Hacia Lacan)* (1980) 12 ediciones, *La Clínica Psicoanalítica: de Freud a Lacan* (1987), *Goce* (1990), 5 ediciones, traducido al francés como *La Jouissance: un concept lacanien* (1992) (Éds. Point-Hors Ligne) y 2ª edición corregida y aumentada (Éds. Eres, 2005) y en curso de traducción al inglés (Verso, 2001) y al portugués. *Freudiano y Lacaniano* (1994), *Por el camino de Freud* (2001), *Ficcionario de Psicoanálisis* (2001), *Estados limítrofes* (2007), *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia* (2007), *El goce. Un concepto lacaniano* (Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2006), *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia* (2007), *Ficcionario de la memoria* (2007). Como divulgador ha sido coordinador de la edición y coautor de la serie de Coloquios de la Fundación (13 volúmenes). Autor del capítulo "Desire and Jouissance in Lacanian Teachings" en el *Cambridge*

Companion to Lacan (2003). Prologuista por invitación de los autores de doce libros publicados en diferentes países. Participante en conferencias, presentaciones de libros y revistas, mesas redondas, congresos internacionales. Invitado a dictar cursos de postgrado en diversas universidades de todo el mundo. Director de tesis y miembro del jurado de decenas de aspirantes a grados de licenciatura, maestría y doctorado en diferentes universidades del continente americano. Miembro Titular y Secretario del Consejo de Administración de Siglo Veintiuno Editores de México.

LIZBETH SAGOLS SALES

Es doctora en Filosofía por la UNAM (1994); profesora titular de Ética y Bioética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 1991, Nivel II. En 1989 obtuvo la “Distinción Jóvenes académicos en el área de docencia en humanidades”, de la UNAM. Es autora de varios libros sobre ética, entre los que destacan *¿Ética en Nietzsche?* (UNAM 1998) *Ética y valores* (McGraw-Hill 2004) e *Interfaz bioética* (UNAM/Fontamara, 2006). Es coeditora de los libros *El ser y la expresión* (UNAM 1990) y *El ethos del filósofo* (UNAM 2002). Tradujo del francés al español *El juego de lo posible*, de François Jacob (FCE 2005). Cuenta con diversos artículos y capítulos publicados en revistas y libros nacionales e internacionales. Del 2002 al 2005 coordinó el Posgrado de Bioética de la UNAM. Es coordinadora del Proyecto de investigación: “La ética frente a las tecnologías transformadoras de la condición humana” (Proyecto PAPIIT de la UNAM) y tiene en prensa la obra colectiva: *¿Transformar al hombre? Perspectivas éticas y científicas de la tecnociencia*. Actualmente es miembro del Comité de Bioética del Instituto Nacional de Medicina Genómica (INMEGEN) y también ha pertenecido al Comité correspondiente del Instituto Nacional de enfermedades respiratorias (INER) y del Instituto Nacional de Pediatría (INP).

ENRIQUE DUSSEL

Es argentino nacionalizado mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Central de Madrid, Licenciado en Estudios de la Religión por el Instituto

Católico de París y Doctor en Historia (La Sorbonne, París). Ha sido Doctor Honoris Causa en dos ocasiones: Freiburg, Suiza, 1981 y Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 1995. Ha sido profesor de Ética, Historia de la iglesia, Historia de las religiones y Filosofía política en distintas universidades de América Latina (Argentina, Ecuador y México); así como profesor invitado en distintas Universidades de europeas y norteamericanas entre las que podríamos nombrar a la Catholic University of Louvain (Bélgica), el Mexican American Cultural Center (San Antonio, TX. USA), la Universidad Católica de Freiburg (Suiza), la Loyola University (Saint Louis, MI, USA), la Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt, fall semester, (Alemania) y la Universität Wien (Viena, AUSTRIA). Ha sido también conferencista en diversas Universidades norteamericanas desde 1976.

Entre su vasta producción filosófica podemos nombrar los libros: *Para una de- strucción de la historia de la ética* (1970); *América Latina. Dependencia y Liberación. Antología de ensayos antropológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* (1973); *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (1974); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* (1988); obra que ha sido publicada en inglés e italiano, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1994); *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* (1994); *Hacia una Filosofía Política Crítica* (2001) y *20 tesis de política* (2006).

ROMÁN FUENTES OROZCO.

Ha hecho estudios de licenciatura en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la UMSNH (2002-2006), donde fue director general del boletín “Filos” editado por la Facultad. Ha participado en congresos de filosofía, nacionales y regionales, impartido conferencias en los diplomados ofrecidos por la Facultad de Filosofía y fue miembro de la Coordinadora Nacional de Estudiantes de Filosofía. Colaboró en la organización y desarrollo de los talleres de filosofía para niños “Despertando al pensamiento” en el marco del I y II Encuentro Interdisciplinario de Estudiantes, celebrados en noviembre de 2002 y 2003, en Morelia. Ha colaborado con la publicación de varios artículos en la revista *Sentidos* de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” y en el periódico *Cambio*

de Michoacán. Es ganador del 2do lugar en el XIII Concurso Estatal Juvenil de Ensayo Político, agosto de 2006.

CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Realizó estudios de licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la UMSNH. Ha escrito artículos en la revista *Sentidos* de dicha facultad, así como en el suplemento *Acento* del periódico La Voz de Michoacán. y en la revista *Devenires*.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse a: *Devenires*, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Ciudad Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Colonia Felicitas del Río, 58030, Morelia, Mich., México. Tel. (443) 3 27 17 99; tel. y fax (443) 3 27 17 98; ó por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx ó rherrera@zeus.umich.mx ó rcobian@zeus.umich.mx

2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, siempre se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.

3. Los artículos deberán tener una extensión de 30-35 cuartillas. Las reseñas de 8-10 cuartillas.

4. Los autores que trabajen en soporte informático deberán acompañar su contribución impresa con el diskette correspondiente: capturado en Word, letra normal, itálicas, cursivas; párrafos sin sangrías; guiones largos incluidos; llamadas en posición de superíndice.

5. Los colaboradores de los artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación en la sección de *Resúmenes*.

6. Todos los autores deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, dispuesto para su publicación en la sección de *Autores*.

7. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.

Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.

8. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO VI N° 12
JULIO 2005
ISSN 1665-3319

La filosofía desde la otra cara de la modernidad
LUIS VILORO TORANZO

Delenze y el teatro de la filosofía
EDUARDO PELLEJERO

¿Será posible una fenomenología de lo inefable?
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

John Rawls y las deficiencias de la visión sociológica
OLIVER KOZLAREK

DOSSIER: ORTEGA Y GASSET, EN EL CINCUENTENARIO
DE SU MUERTE

Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega
JAVIER SAN MARTÍN

*Ortega y Gasset:
la rebelión de las masas como filosofía de la cultura*
ROSARIO HERRERA GUIDO

Ortega, intérprete de Husserl
EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Ortega y Gasset y la tecnificación del mundo
RAÚL GARCÉS NOBLECÍA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VII N° 13
ENERO 2006
ISSN 1665-3319

El enigma de la creación literaria

MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

El carácter político de la banalidad del mal

MARINA LÓPEZ

La experiencia del pensar

MARTIN HEIDEGGER

Alcances y derivas del universalismo ramlsiano

en El derecho de gentes

DORA ELVIRA GARCÍA

Para la fundamentación de un pensamiento hábil

MANUEL FERNÁNDEZ LORENZO

Abstracción y finitud: educación, azar y democracia

RICHARD SMITH

Aspectos de la cultura española en el periodo franquista

PIO COLONNELLO



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VII N° 14
JULIO 2006
ISSN 1665-3319

Cultura, sueño y ciudad. Una charla con Eugenio Trías
CARLOS ALBERTO GIRÓN LOZANO

Intención signitiva y textura semántica
HARRY P. REEDER

El problema del ser del mexicano
JAIME VIEYRA GARCÍA

*Palabra, pecado y redención: el lugar del padre
en la lengua madre*
OLGA POMBO

La escritura y el discurso del mito en la cultura
GLORIA CÁCERES CENTENO

DOSSIER: CENTENARIOS

*¿Técnica o poética del psicoanálisis? A 150 años
del nacimiento de Sigmund Freud*
ROSARIO HERRERA GUIDO

*Emmanuel Lévinas: "ciencia ininterrumpida",
razón y escepticismo*
RUI PEREIRA

Kurt Gödel y el Teorema de Incompletud
JUAN IGNACIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Hannah Arendt, a cien años
MARINA LÓPEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía
"Samuel Ramos"

Programa de Educación Continua

Diplomados 2007

Filosofía de la Historia (III Promoción)

COORDINADOR: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Septiembre de 2007 a Enero de 2008

Dirigido a estudiantes y profesionales de Humanidades

Lógica y argumentación

IMPARTIDO POR: LIC. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Agosto a Diciembre de 2007

Dirigido a profesores de lógica y filosofía

Filosofía de la Educación (VII Promoción)

RESPONSABLE: RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Septiembre a Diciembre de 2007

Dirigido al público en general

Teoría y crítica de la universidad

COORDINADOR: LIC. MARIO ALBERTO CORTEZ RODRÍGUEZ

Junio a Noviembre de 2007

Dirigido a universitarios y público en general

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México

Tel. (443) 327 17 99, 327 17 98 y 322 35 00 ext. 4148

Web: <http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx



Maestría
en
Filosofía de la Cultura

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en “Filosofía de la Cultura” que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas de conocimiento, previa evaluación de su *curriculum vitae* y acreditación de curso propedéutico.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura mexicana, estética, filosofía política, etcétera.

Inicio del próximo ciclo escolar: agosto de 2007.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 327 17 99; tel. y fax (443) 327 17 98
<http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx

libro

José Manuel Romero Cuevas

libro

Jaime Vieyra García