

# LA VUELTA DE LOS DÍAS

T. S. ELIOT

OCTAVIO PAZ

*Las páginas siguientes son a la vez una reflexión autobiográfica, la historia y el examen de una honda fascinación, la evocación de una lectura adolescente y la descripción*

ME HA CONMOVIDO que se me haya otorgado el Premio T.S. Eliot, creado por la Fundación Ingersoll para distinguir a poetas y escritores de distintas lenguas. Es natural mi emoción. En primer lugar, por el Premio mismo y por su significación en el dominio de la literatura contemporánea: es un premio ajeno a las dos pasiones que pervierten a nuestra cultura, la ideología y el nacionalismo. En seguida, por la eminencia literaria de mis tres predecesores: Jorge Luis Borges, Eugenio Ionesco y V. S. Naipaul. En fin, por el nombre de T.S. Eliot. A decir verdad, aunque la he mencionado en tercer término, la circunstancia de que el Premio ostente el nombre del poeta angloamericano tiene para mí un alcance primordial, a un tiempo íntimo y simbólico. Es algo más que un premio: es una contraseña, un signo de pase. Era un adolescente cuando lo leí por primera vez y esa lectura me abrió las puertas de la poesía moderna; ahora, al recibir el Premio que lleva su nombre, veo mi vida como un largo "rito de pasaje" que me conduce, más de medio siglo después de mi iniciación, ante el que fue uno de los maestros de mi juventud.

En 1930 yo tenía 17 años y era un fervoroso lector de poesía. En esos años un grupo de escritores mexicanos editaba una revista literaria, *Contemporáneos*. El título aludía al propósito que los animaba: abrir puertas y ventanas para que entrase en México el aire

*de un poema que se resuelve en una visión de la historia y una declaración de fe en los poderes de la poesía. Fueron leídas por su autor al recibir, a principios de este año y*

fresco de la cultura del mundo. En el número correspondiente al mes de agosto de 1930 apareció un extenso y extraño poema que yo leí con asombro y desconcierto y fascinación: *The Waste Land*. Lo precedía un inteligente prólogo del traductor, un joven poeta mexicano que murió pocos años más tarde: Enrique Munguía. Nunca lo conocí y hoy repito su nombre con gratitud y con pena. No es difícil imaginar el asoro que me produjo esta primera lectura; asoro pero también curiosidad, seducción. Leí el poema una y otra vez; me procuré otra traducción, publicada en Madrid; leí los otros poemas de Eliot vertidos al español (fue muy traducido en esos años, sobre todo en México); finalmente, cuando progresé en el aprendizaje del inglés, me atreví a leerlo en su idioma original. A medida que pasaban los años, cambiaba mi imagen del poeta, tanto por los sucesivos cambios de su escritura y de su pensamiento como por los míos. Cambió mi imagen del poeta, no la atracción por su poesía. A través de tantos años y mutaciones, *The Waste Land* siguió siendo para mí un obelisco cubierto de signos, invulnerables ante los vaivenes del gusto y las vicisitudes del tiempo.

¿Por qué un adolescente mexicano aficionado a la poesía experimentó una pasión tan repentina y duradera por una obra de lengua inglesa, erizada de dificultades? Apenas si es necesario responder a esta pregunta. El imán que me atrajo fue la excelencia del poe-

*ma, como se explica en sus primeras líneas, el Premio T. S. Eliot, otorgado por la fundación Ingersoll y al que antes se hicieron merecedores Borges, Ionesco y V. S. Naipaul.*

ma, el rigor de su construcción, la hondura de la visión, la variedad de sus partes y la admirable unidad del conjunto. ¿Nada más la excelencia? No: también su novedad, su extrañeza. La forma del poema era inusitada: las rupturas, los saltos bruscos y los enlaces inesperados, el carácter fragmentario de cada parte y la manera aparentemente desordenada en que se enlazan (aunque dueña de una secreta coherencia), la amalgama de distintas figuras y personajes, la yuxtaposición de tiempos y espacios —el siglo XX y la Edad Media, Alejandría y Londres, los ritos de fertilidad y las guerras púnicas—, la mezcla de frases coloquiales y citas de textos poéticos y religiosos en griego y en sánscrito. El poema no se parecía a los que yo había leído antes. Se me ocurrió que su verdadero parecido no estaba en las obras literarias sino en la pintura moderna, en alguna tela cubista de Picasso o en un "collage" de Braque. No me equivoqué. Unos años después comprobé que el método de composición de *The Waste Land* —lo mismo puede decirse de los *Cantos* de Pound y de otros poemas de ese período— obedecía a los mismos principios que habían inspirado a los pintores cubistas: la yuxtaposición de fragmentos destinada a presentar una realidad pictórica nunca vista pero que intercambia reflexiones de complicidad con la realidad real.

Hay, sin embargo, una diferencia esencial entre el arte de los pintores cubistas y la poesía de Pound y Eliot:

aunque la técnica es semejante, el cuadro nos *presenta* una realidad mientras que el poema nos *cuenta* una historia. O dicho de otro modo: el cuadro es estático; el poema, transcurrir. Pero el origen de esta manera sincrónica o simultaneísta de presentación de la realidad está en la pintura cubista. Su primera expresión en el dominio de la poesía fueron las composiciones de Apollinaire y Cendrars. Los siguió por ese camino Reverdy, sólo que, más radical, suprimió casi todos los elementos narrativos. En cambio, Eliot y Pound conservaron la narración, es decir, el movimiento y la temporalidad. Pound declaró una y otra vez que este "método de presentación", como él lo llamaba, venía de los ideogramas de la poesía china. Cualquiera que haya sido el motivo de esa extraña declaración —olvido, vanidad, obsesión de orientalistas— es claro que los poetas franceses fueron los iniciadores y que su ejemplo, particularmente el de Apollinaire y su célebre poema *Zone*, fue decisivo para Pound. Ya sé que esta opinión no es muy compartida por los críticos de la lengua inglesa; me consuela recordar que el poeta Kenneth Rexroth pensaba lo mismo que yo.

Dije antes que la novedad de *The Waste Land* explicaba la fascinación que ha ejercido sobre mí; aclaro ahora que, disipada su novedad inicial, literaria y estilística, apareció una novedad de otra índole. Una novedad, por decirlo así, sin fecha, ya que pertenece a la condición humana pero que, al mismo tiempo, es profundamente actual. La novedad de *The Waste Land* no está tanto en su forma cuanto en la aparición de la historia humana como substancia del poema. La poesía regresa a la épica. Como toda épica, ese poema cuenta una historia transfigurada por un mito. Además, es una épica que incluye a la edad presente; por esto también es film, reportaje, crónica. En la antigua epopeya el poeta desaparecía: Homero no es Aquiles ni Virgilio es Eneas; en cambio, el personaje central de *The Waste Land*, enmascarado y secreto, es el mismo Eliot. Lo mismo sucede, y más acusadamente, en los *Cantos*. Como en la *Comedia* de Dante, el héroe de *The Waste Land* es una alegoría del alma humana, perdida en el purgatorio de la historia terrestre. El héroe de *Zone* no es muy distinto del de Baudelaire: es el poeta extraviado en la ciudad; el de *The Waste Land*

encarna la historia de Occidente y su caída. Una caída que es, asimismo, una depresión psicológica, una enfermedad de los nervios y un pecado mortal.

La fusión del yo subjetivo y el nosotros histórico, mejor dicho, la intersección entre el destino social y el individual, fue y es la gran novedad de *The Waste Land* y los *Cantos*. La adaptación de una forma poética iniciada en Francia y en la que, gracias a la yuxtaposición de bloques verbales, se combina la presentación con la narración, permitió a los dos poetas recapturar la tradición central de la gran poesía de Occidente y, al mismo tiempo, darnos una imagen de la realidad contemporánea. El simbolismo había expulsado a la historia del poema; con *The Waste Land* regresa al poema el tiempo histórico, concreto. El tiempo: el hombre, encarnación del tiempo y conciencia de la historia.

La fascinación de *The Waste Land* no me hizo cerrar los ojos ante la incompatibilidad entre mis convicciones y las ideas y esperanzas que inspiran a ese poema. Toda visión de la historia, sin excluir a las que ha elaborado el positivismo, contiene una metahistoria. La que anima a *The Waste Land* estaba y está en abierta oposición a mis ideas y creencias, las de entonces y las de ahora. No solamente yo no sentía nostalgia por el orden cristiano medieval ni veía en la vuelta a Roma una vía de salvación (aunque observe, de paso, que Eliot se quedó a medio camino, en la iglesia anglicana) sino que, al contrario, había roto con mi doble pasado hispanoamericano, el católico y el liberal. Creía en una revolución universal que transformaría a la sociedad y cambiaría al hombre. Me seducían por igual las geometrías del futuro y los folajes del comienzo de la historia. Nada más opuesto a Eliot, nada más ajeno y antipático a su manera de pensar que Rousseau y Fourier, la gruta del salvaje y los jardines voluptuosos del falansterio. Pero la fascinación persistía. ¿Qué me unía a *The Waste Land*? El horror al mundo moderno. Ante los desastres de la modernidad, el conservador y el rebelde compartan la misma angustia:

Between the idea  
And the reality  
Between the motion  
And the act  
Falls the Shadow

Han pasado muchos años y mis ideas y sentimientos han cambiado como ha cambiado nuestro mundo. La gran víctima de las guerras y revoluciones del siglo XX ha sido el futuro. Estamos en una encrucijada de la historia y nadie sabe qué es lo que nos espera: la destrucción, la noche de la barbarie o un renacimiento. Hay signos en el cielo de la historia pero son confusos, pocos entre nosotros saben leerlos y nadie los escucha. Eliot creía en la fidelidad a la tradición y en la autoridad; otros creíamos en la subversión y el cambio. Hoy sabemos que la salud espiritual y política está en otras palabras, menos teñidas de ideas absolutas. En las palabras que fundaron a la Edad Moderna, tales como libertad, tolerancia, reconocimiento del otro y de los otros. En una palabra: democracia. No ignoro que las democracias modernas han sido indiferentes —y no pocas veces crueles y estúpidas— ante el arte de la poesía. Desde el romanticismo la poesía ha sido condenada a vivir en las afueras e incluso en el subsuelo de la sociedad. Pero tampoco ignoro que sólo en una democracia podían haberse escrito y publicado condenaciones tan severas y estrictas de esa misma sociedad como las que aparecen en los poemas de Baudelaire, Rimbaud, Yeats, Pound y otros grandes poetas.

En la segunda mitad del siglo se ha acentuado la marginalidad de la poesía. Hoy es ceremonia en las catacumbas, rito en el desierto urbano, fiesta en un sótano, revelación en un supermercado. Es cierto que sólo en los países totalitarios y en las arcaicas tiranías militares se persigue todavía a los poetas; en las naciones democráticas se les deja vivir e incluso se les protege —pero encerrados entre cuatro paredes, no de piedra sino de silencio. En las ricas sociedades de Occidente, dedicadas al negocio y a la diversión —o como se dice con frase reveladora: a pasar el tiempo— no hay tiempo para la poesía. No obstante, la tradición poética ni se ha roto ni se romperá. Si se interrumpiese, las palabras se secarían en nuestros labios y nuestros discursos volverían a ser chillidos de monos. La continuidad de la poesía es la continuidad de la palabra humana, la continuidad de la civilización. Por esto, en tiempos como el nuestro, el otro nombre de la poesía es *perseverancia*. Y la perseverancia es promesa de resurrección.

## RESCATE DE ENRIQUE MUNGUÍA

OCTAVIO PAZ

El texto de Octavio Paz sobre T. S. Eliot que aparece en otras páginas de este número, puede verse como parte de las seguramente numerosas conmemoraciones del centenario del nacimiento del poeta angloamericano (nació el 26 de

septiembre de 1898 en San Luis, Misouri). Reproducimos asimismo, como un complemento a las palabras de Octavio Paz, un artículo suyo sobre Enrique Munguía, los Apuntes de José Luis Martínez sobre el mismo escritor y su

Poema del Héroe (París, MCMXXXV). Estos tres textos aparecieron en el número 46, 10 de Agosto de 1960, del semanario La letra y la imagen, que dirigían Eduardo Lizalde y José de la Colina.

ENTRE LAS GRANDES revelaciones de mi adolescencia está la lectura de *The Waste Land*. Descubrí una traducción del poema en un número de la revista *Contemporáneos*, publicado en el verano de 1930; yo era estudiante de preparatoria y este primer encuentro con Eliot me desconcertó; pero no me dejé desanimar por la aparente impenetrabilidad del poema: lo leí y releí muchas veces hasta que, poco a poco, comencé a comprender. No fue fácil; Eliot contradecía todo lo que yo pensaba que era moderno y todo lo que yo creía que era poético. El traductor de *The Waste Land* era un poeta y crítico mexicano que vivía en el extranjero: Enrique Munguía. Colaboraba con frecuencia en *Contemporáneos*: poemas, ensayos, críticas de libros, traducciones. Estaba al día y en sus notas sobre los libros recientes se ocupaba lo mismo de D.H. Lawrence que de Jules Supervielle. Es curioso: ninguno de los otros colaboradores de *Contemporáneos*, salvo Octavio G. Barreda, compartía su pasión por Lawrence. En cambio, su interés por Supervielle era común a casi todos los poetas de su generación; el libro de Supervielle que Munguía comentó en un número de *Contemporáneos*, *Le forçat innocent*, influyó decisivamente en Xavier Villaurrutia.

Su traducción de *The Waste Land* fue la primera al español; ese es su mérito, aunque hay que confesar que Munguía no acertó ni con el tono del poema ni con el título (*El páramo* no es exactamente *The Waste Land*). Fue más afortunado el traductor que lo siguió: Ángel Flores: su *Tierra baldía* es, hasta la fecha, la mejor versión del poema.<sup>1</sup> A reserva de volver a Munguía, hace poco apareció una traducción de los poemas de Eliot hecha por

el profesor J. M. Valverde. Con mucha razón el joven poeta Roberto Vallarino señaló en un diario las caídas y pifias de esta traducción, empedrada de españolismos y madrileñismos que convierten a Eliot en un poeta castizo de la Puerta del Sol. Pero me sorprende que Vallarino, al comparar la traducción del profesor español con la del poeta catalán Bartra, dijese que ésta última era la más conocida y gustada en México. Si es así, mal andamos: una tradición literaria no desaparece por las negaciones y la rupturas —al contrario: son prueba de salud— sino por la ignorancia.

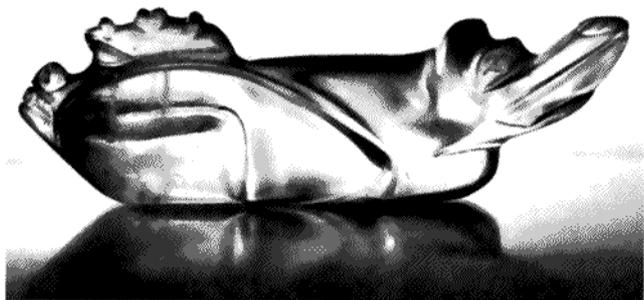
Aclaro: no menosprecio las muy estimables versiones de Bartra: pongo las cosas en su sitio. En México no sólo apareció la primera traducción de *The Waste Land* (la de Munguía, hace ya cincuenta años) sino que algunas de las mejores versiones de la poesía de Eliot han sido hechas por mexicanos. En 1940, en el número X de la revista *Taller*, apareció la primera recopilación de traducciones al castellano de T. S. Eliot. Ese número de *Taller* fue memorable pues contenía asimismo poemas de Hölderlin, Juan Ramón Jiménez, Carlos Pellicer, Luis Cernuda, Jorge Cuesta, Stephen Spender (traducido por Cuesta), Gil-Albert y algún otro. El autor de la selección de las traducciones de Eliot y de la inteligente nota de introducción fue Bernardo Ortiz de Montellano, un poeta que todavía aguarda ser leído con el interés con que ahora, al fin, se lee a Gilberto Owen. *Taller* publicó después un pequeño volumen con esas traducciones, que fue también el primer libro de Eliot que apareció en español. Fue una edición limitada a 500 ejemplares, si no recuerdo mal. Antes de llevar los textos a la imprenta, Ortiz de Montellano escribió

a Eliot para obtener el permiso del caso. El poeta inglés no contestó directamente sino a través de su secretaria (Valérie, que años más tarde sería su segunda mujer). Cuento esto para que se vea cómo, a pesar de la escasez de recursos y de la soledad en que vivíamos, los escritores mexicanos no desconocíamos las reglas de la propiedad intelectual.

Entre las versiones que recogió Ortiz de Montellano hay algunas que son admirables. Pienso sobre todo en la de *El canto de amor de J. A. Pufrock* de Rodolfo Usigli. Gracias a Rodolfo ese intenso poema inglés también es un poema, no menos intenso, en nuestra lengua. Otra versión decorosa es la de León Felipe de *Los Hombres Huecos*, aunque aquí y allá el traductor cedió a la hispánica manía de amplificar. Por ejemplo, al final del poema, Eliot dice: *This is the way the world ends / Not with a bang but a whimper*; León Felipe agrega una línea y dos adjetivos: *De este modo se acaba el mundo / No de un golpe seco sino / en un largo plañido*. Una traducción memorable —aparte de la excelente de Flores, que ya mencioné— es la de Ortiz de Montellano: *Miércoles de Ceniza*. No es inferior a la de Usigli aunque, como poema, yo prefiero *El canto de amor a Miércoles de Ceniza*. Hay otras traducciones en el volumen de *Taller*: una de Barreda, correcta, y dos de Juan Ramón Jiménez. Estas últimas, aunque en prosa y con pequeños errores, también merecen retenerse. Ojalá que algún editor se decida a recoger estos textos y, con algunos de igual mérito que después aparecieron, publique un volumen de poemas de Eliot traducidos al español. Le debemos ese desagracio... Y vuelvo a Munguía.

Durante algunos años el nombre de

Enrique Munguía siguió apareciendo en las mejores revistas mexicanas: *Contemporáneos*, *Bandera de Provincias*, *Letras de México*. De pronto, en plena guerra, en 1940, supimos por Octavio G. Barreda que había muerto en Ginebra. No volví a saber más de él, aunque su figura elusiva y discreta me seguía intrigando. Años más tarde, en la embajada de México en París, donde trabajé por mucho tiempo, en un montón de revistas y papeles viejos destinados a la destrucción, encontré una delgada *plaque*. En la portada se leía: Enrique Munguía, *Poema del héroe*, París, MCMXXXV. El colofón indicaba que la edición había sido de 100 ejemplares sin numerar y que el folleto se había terminado de imprimir el 28 de enero de 1935. Una acuarela —en realidad: una estampa en color— acompañaba al texto. Barrunto que el autor de la pintura, Francisco Castillo Nájera D., era un hijo del doctor Castillo Nájera, antiguo revolucionario y diplomático, ministro de México en París, que después sería embajador en Washington y secretario de Relaciones Exteriores, hombre inteligente y cordial, amigo generoso, protector de poetas y él mismo poeta. El ejemplar del folleto estaba dedicado, con una letra menuda y clara que me recordó a la de José Gorostiza y a la de Xavier Villaurrutia: "A 'Jorge', con la cordial simpatía del autor". Ese Jorge no era Cuesta pues de serlo Munguía no habría usado las comillas. ¿Quién sería? Rescaté el folleto de la pira. Han pasado treinta años y ahora, al arreglar mis libros, un



poco empolvada pero intacta, ha reaparecido la olvidada *plaque*. Hace unos días leí el poema y, a pesar de los tics estilísticos de esos años —¿o por ellos?— me conmovió. Es un poema inteligente de un hombre inteligente. Cierto, es un "poema de época" pero yo amo la época en que se inscribe: fue simultáneamente brutal y frágil, atroz y encantadora. Una época que es todavía, en buena parte, la nuestra.

La relectura de *Poema del héroe* volvió a despertar mi curiosidad por la obra y la persona de su autor. Le pregunté a José Luis Martínez si sabía algo más de Enrique Munguía y él, con esa cortesía suya que es tan grande como su saber, me envió hace unos días la nota que aparece en este mismo número de *La letra y la imagen*... Tengo

la esperanza de que esta publicación provoque el interés de los críticos mexicanos. La obra de Munguía merece ser recogida, incluso para contemplar nuestra visión de las tendencias y direcciones de la literatura mexicana antes de la segunda guerra. El grupo de *Contemporáneos* fue un grupo sin grupo, una reunión de soledades. Entre ellas, espontáneamente y casi sin esfuerzo, más sombra que cuerpo, se encuentra el solitario Enrique Munguía, siempre lejano y nunca del todo ausente.

<sup>1</sup> Tal vez la versión de Flores fue ligeramente anterior, por unos meses, a la de Munguía. En cuanto a las traducciones recientes, destaco la muy notable del poeta argentino Alberto Girri. No digo que es "definitiva" porque en materia de traducciones no hay nada definitivo.

## APUNTES SOBRE MUNGUÍA

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ

ENRIQUE MUNGUÍA NACIÓ en Guadalajara, Jal., el 12 de abril de 1903. Su padre tenía un negocio de venta de instrumentos musicales y era, además, el conocido editor de compositores mexicanos, como Castro y Ponce. A los ocho años vino Enrique a la capital y aquí inició sus estudios. Pasó a estudiar a California en cuya Universidad se doctoró en Derecho en 1936. Ingresó, en la Secretaría de Rela-

ciones, a la Comisión General de Reclamaciones, y trabajó aquí y en Washington. Hacia 1933, dentro del Servicio Diplomático, fue destinado a Estocolmo —donde publicó una *plaque* de sonetos— y luego a Ginebra, en la Oficina Internacional del Trabajo, puesto en el que murió, a los treinta y siete años, en abril de 1940.

Hay colaboraciones suyas en *Excelsior*, *El Universopl*, *El Libro y el Pueblo*,

*Contemporáneos*, *Examen*, *Bandera de Provincias* —de Guadalajara— y *Letras de México*. En *Contemporáneos* publicó poemas, ensayos, notas y traducciones: V, 18, noviembre de 1929, J.G. Fletcher, "La poesía de D.H. Lawrence" (traducción) y "Entierro" (un poema). VI, 22, marzo de 1930, "Exposición de fuga" (ensayo).

VII, 23, abril de 1930, "D.H. Lawrence (1896-1930)" (ensayo).

VIII, 26-27, julio-agosto de 1930, T.S.Eliot, "El páramo", traducción y prólogo de E.M.

VII, 28-29, septiembre-octubre de 1930, "Ética y maquinismo" (ensayo).

VIII, 30-31, noviembre-diciembre de 1930, "Poesías de Enrique González Martínez" (reseña).

—"Le forpat innocent de Jules Supervielle" (reseña).

—"Marina con retrato de mujer" (poema).

—"Apuntes para una dicotomía humana" (ensayo).

En *Bandera de Provincias*, Guadalajara, núm. 24, abril de 1930, publicó "Tres poemas con un interludio".

Agustín Yáñez, en una nota de bienvenida de la revista, recuerda que Munguía es "de viejo abolengo tapatío" y que es el traductor, al inglés, de *Los de abajo*, de Mariano Azuela. La publicó Brentano's, en Nueva York, 1928.

En fin, en *Letras de México*, Munguía publicó los poemas "Temas de amor mestizo" (1 de septiembre de 1937, núm. 14, p.3) e "In memoriam: Alfonso Gutiérrez Hermosillo" (15 de junio de 1938, vol.II, núm. 6, p.3); y en el número del 15 de abril de 1940, Octavio G. Barreda escribió una nota sobre la reciente muerte de Munguía, en Ginebra.

Además de estas colaboraciones en

revistas literarias, Munguía publicó los siguientes libros:

POESÍA:

*Atillas de los vientos*, La Habana, 1928.

*Caras en ébano*, Estocolmo, 1933. *Poema del héroe*, París, 1936.

ENSAYOS Y ESTUDIOS:

*El futuro de las relaciones internacionales*.

Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1932.

*Exposición de fuga*, Estocolmo, 1933. *Propósitos sobre la lectura*, Estocolmo, 1933.

*El problema agrario en México* (en inglés y francés), OTT, Ginebra, 1937.

## POEMA DEL HÉROE

ENRIQUE MUNGUÍA

Desfile nocturno de tropas bajo la lluvia de noviembre.

Se conmemora hoy a los muertos.

¿Quién era? ¿El color de su pelo? ¿Su nombre? ¿Creyó en la inmortalidad?

¡Hubo tantos!

Con recelo, los caballos huelen la noche húmeda y estéril.

Corazas bruñidas de jinetes viriles, jóvenes, fosforescentes.

Cascos de infantes azules, boinas, fusiles, pistolas.

Bayonetas indómitas como una parcela de trigo envenenado.

En los Campos Elíseos estamos todos de pie,

con la cabeza descubierta, mojándonos la lluvia.

Franceses y extranjeros y turistas doblemente extranjeros,

niños y curiosos y hombres y mujeres. Todos.

En el café de Comercio —nepenta *chic* del burgués, etcétera—

señores y señoras indiferentes miman a la carne,

pero los placeres no son el goce, ni la alegría.

Casi el mismo rostro de mujer en facciones distintas;

... y Medusa, con los ojos cerrados, aborta, se peinaba sus víboras al acostarse,

y les hablaba con una gran ternura de madre...

Dramática doble personalidad de las luces: Alicia y Ariel se toman de la mano:

"*Jack and Jill Went down the hill*"

Sala de armas de Francisco I bajo las húmedas constelaciones:

flechazos buidos, escamoteadas lanzas, dagas de Benvenuto,

asaltos con espadas en el aire decadente, rosa amarillento.

Ocurre en tropel la lluvia al imán del paraguas vecino.

¡Qué fino polvo de metal!

Conciliábulo sutil, sutil, de alquimia. —*M. l'Agent, s'il vous plait...*—

¿Qué hora es? Desfile de cañones. Arte precioso de relojería.

Yo no podría calcular el volumen de un kilo de agua,

ni menos servirme de un cañón.

Cien mil hombres. Ciento diez mil hombres. Casi ciento once mil.  
 Caballos y yeguas, y cañones hermafroditas, con un solo ojo, sin fin.  
 Cañones—mercancía. Cañones—fin—de—fiesta que vomitan cadáveres.

Antiguos combatientes, sin uniforme:  
 carteros, ebanistas, tenedores de libros, albañiles, motoristas,  
 padres de familia, maridos. El sudor de la frente.  
 Usan el tranvía. En julio, gozan de quince días de vacaciones  
 y escogen la libertad de las montañas o del mar.

Es más puro el orgullo de los humildes  
 que toda la sencillez de los soberbios de la tierra,  
 y ahora esos compañeros con buena voluntad para la muerte han sido exaltados.  
 Lo mejor de la humanidad. Llamados. ¿Elegidos, acaso?

Emblemas, símbolos, medallas,  
 Aritmética difícil de la gloria y de la guerra.  
 Una *Croix de Guerre* igual a una pierna menos,  
 y todas las medallas póstumas para un hombre  
 despedazado hasta perder el nombre.  
 ¿Quién fue? ¿Cuáles fueron sus últimas palabras?  
 ¿Sus palabras favoritas para maldecir y amar y maravillarse?  
 ¿Se sentía predestinado y oscuramente inmortal?  
 El fue todos, y todos seremos un poco él, más adelante,  
 a la hora impostergable de la muerte.

Soldados con bayoneta calada a lo largo de la avenida espléndida.

Lo que nunca he podido comprender  
 es por qué estamos hechos como si no existiera la muerte,  
 pero, en realidad, acaso ella no exista para nosotros,  
 sólo para los demás que permanezcan acariciando nuestros nombres,  
 que heredan, para hacerlo desaparecer bajo la tierra,  
 el bagazo de nuestros inválidos cuerpos.

Avenidas y luces y gentes y cielo  
 llenos de una noche más lúgubre que la noche sola,  
 más confusa que en el campo raso.  
 ¿Fue bella la noche, desnuda y jadeante, en el campo de batalla?  
 Arquitecturas de Babel, remolinos de polvo y ceniza,  
 nombres de nada centelleando en la playa un instante de espuma,  
 eso somos nosotros.

Las Caballos oscuros son el alma arrebatada de la noche.

Ahora, sin embargo, el Arco de Triunfo, inefable,  
 arde con el fuego simbólico de la hoguera enrojecida,  
 y el clarín de triunfo y las banderas trémulas quieren decir algo:  
 la verdadera paz, es todavía imperdurable  
 y para dormir ese sueño heroico bajo el Arco de Triunfo  
 cerca del Solio del Héroe,  
 revelado el secreto,  
 todos debemos aprender a vivir sin nombre,  
 despedazados,  
 despedazados gloriosamente en silencio.

cien mil hombres. Ciento diez mil y pico de hombres.

—*M. l'Agent, s'il vous plaît...*—

¡La hora! ¿Qué hora es?

Es siempre la hora interminable del desfile:  
 soldados y espectadores,

—*Vive la France! Vive la Yougoslavie!*—

luces y caballos, banderas y cañones,  
 y el eco nebuloso de la noche.

## CARTA DE ESPAÑA

BLAS MATAMORO

LAS ELECCIONES catalanas inquietan poco en Madrid. El gobierno socialista sabe que no gana en la comunidad de Cataluña, pero, a cambio, se asegura que los catalanistas no disputarán el poder central. El intento de Miguel Roca en las últimas generales así lo demuestra. Hay un status quo: los socialistas gobiernan en Madrid, los catalanistas en Barcelona.

Esto aumenta los inconvenientes para la formación de una derecha nacional importante. Ni vascos ni catalanes entran en el operativo, dándose la paradoja de que las dos comunidades históricas tienen mayoría derechista pero que, al ser ella nacionalista, rehúye los compromisos con la derecha "central", que pierde dos de sus mayores apoyos.

El no aspirar a Madrid es una de las claves del triunfo nacionalista. Todo lo malo se pone fuera: desde la opresión fiscal madrileña hasta la intervención de la Guardia Civil, que distribuye porrazos cuando hace falta, evitando hacerlo a la policía local.

Pero mientras Cataluña cuenta con unos nacionalistas pragmáticos y eficaces en los negocios, Euskadi, arrastra el peso muerto de un nacionalismo dividido y un ala radical que apuesta, sin salida, a la lucha armada. Cataluña es la región española con mayor índice de crecimiento. Ha reconvertido su industria y atrae la inversión extranjera. El País Vasco, en cambio, apenas alcanza la mitad del promedio nacional en cuanto a aumento del PIB.

Los catalanes han advertido, con astucia, que ya no son una región de España, sino de la Europa comunitaria. Entonces, el problema de disputar la hegemonía industrial y el europeísmo a Madrid carece de asidero, cuando ahora hay que competir con la banca y la industria del continente, so pena de transformarse en una provincia alemana.

Un tema desazonante para la Europa de hoy: la dificultad de los minacionalismos de seguir hacia adelante en lugar de volver. Los míticos orígenes, la pureza racial e idiomática, llaman desde un ayer iluminado por el

resplandor de la leyenda. Bien, pero ¿para qué sirven en un mundo multinacionalizado, en que todo se mezcla y se "contamina"?

La feria del libro se instala en un parque del Retiro exaltado por la primavera: las lluvias generosas, el sol implacable, el cielo alto de Madrid despolucionada por el viento, matorrales bajo los árboles, flores. También, familias con niños y curiosos que se asoman a ese mundo del libro que pertenece a las costumbres mensuales de sólo el 13 por ciento de los españoles.

Para el visitante habitual de librerías, la feria no es, precisamente, el lugar óptimo de examen. Sólo tiene la ventaja de acercar a la capital las numerosas editoriales de provincias, generalmente oficiales y de mala distribución, que ocultan sus minuciosas pesquisas y sus rarezas ilustradas. Por ejemplo: los relojes del Principado de Asturias, las últimas excavaciones en la Alcudia de Elche, el ensanche de Valladolid durante la segunda mitad del XIX...

En 416 casetas, más algunos pabellones (México, Galicia, la Comisión del Vapuleado Quinto Centenario) hay materiales para atracar al más glotón, en tanto los caminantes empiezan a levantar arenosas polvaredas y el sol sube sobre las cabezas de los curiosos.

Con un libro per cápita y por año, España consume un tercio de lo que un país industrial desarrollado. Frente a esta estrechez del mercado, la agresividad de una industria potente se convierte en sustituto del gusto literario. Más que escribir, en España se tiende a fabricar una textualidad cambiante cada semestre, según las exploraciones del marketing. Junto con ello, los medios visuales de difusión —semanarios ilustrados, televisión— han impuesto la necesidad de que también los escritores tengan "imagen", a veces aun antes de tener una obra. Ambos extremos —la lectura dirigida y el culto de la imagen— han enrarecido al mundo literario, empujándolo a las orillas del espectáculo, para el cual está pobre-

mente dotado. Una esquina peligrosa.

De algunas casetas, de su penumbra, emergen figuras de escritores que esperan el momento de autografiar ejemplares. Recuerdan a las fieras de los antiguos zoológicos, como el que funcionó en estos mismos espacios del Retiro. La ferocidad enjaulada y clasificada se convierte en una miniatura de la Naturaleza. Hay multitudes visibles ante pocas casetas: las de algunos escritores que no suelen merecer consideración crítica —Vizcaino Casas o Vázquez Figueroa— o las de recortables para niños. Siguiendo las normas del marketing, habiéndose averiguado que los niños motorizan el consumo familiar, se les ofrecen libros y otros objetos gráficos. No reciben directivas de unos padres que, en general, no tienen la costumbre de leer, sino que proponen en qué gastar el excedente doméstico.

Mientras tanto, crecen lentamente los índices de lectura en la perezosa España posindustrial, que ha pasado, con excesivo vértigo, de la escasez y el predominio de la población rural al consumismo y a la avalancha televisiva, sin conocer un largo tiempo de imperialismo del libro.

La televisión española repone, en una preciosa copia de leve tono sepia, *La dama duende*, película filmada en Argentina por Luis Saslavsky en 1945. Ay, Fabio, eran tiempos en que había una rica industria del cine argentino, capaz de producciones derrochonas como ésta, en un país próspero y pacífico, en el cual, no obstante, ya rugían las fieras mesiánicas en el fondo de sus espeluncas.

Se trata de una adaptación de la comedia calderoniana hecha por María Teresa León y Rafael Alberti, entonces exiliados en Argentina, con una primorosa partitura de Julián Bautista (que no hubiese deseado firmar don Manuel de Falla, me parece) y vestuario de Gori Muñoz, inspirado en los cartones para tapices de Goya, pues la acción es llevada al siglo XVIII y la protagonista es convertida en perulera.

Manteos de peleles, columpios, zancos, estandartes de la Sardino, paveras, cacharrerros, ferias de santo, cantos, coros y bailes sirven para exaltar el amor libre y el derecho al placer, a pesar de la gasmoñería y la Iglesia. En torno a Delia Garcés, actriz argentina bien conocida de los mexicanos, una pléyade de actores españoles emigrados o refugiados en la Argentina de entonces.

El film, decorativo y agradable, de un esteticismo elegante y halagador, pasó sin mayores comentarios y hasta motivó informaciones erróneas. No se advirtió que películas como ésta, o las de Luis Buñuel y Carlos Velo, en México, fueron el cine español que no se podía hacer en la España del más feroz franquismo, asfixiada por monopolios, patriotismo antirrojo y sonos

de pandero casticista.

Hay, todavía, ciertos sectores de la cultura del exilio republicano que resultan difíciles de asumir por los españoles de hoy. La imagen tópica del emigrado político, muerto de hambre, hundido por el desarraigo, la extrañeza y la falta de lugar, paralizado en su tarea, se da de frente con estas gozosas muestras de lo contrario: los "escapados" se salvaron del mercado negro, la censura, la escasez de palabras y de espacios, para salvar esa España que, aunque desgarrada y con coágulos de heridos y muertos, se rescató de la muerte, a la espera de tiempos mejores.

También en España se conmemora, durante todo el año, los veinte del

Mayo 68. Trágico en Tlatelolco, jacobino en la Córdoba argentina, sombrío de tanques soviéticos en Praga, Mayo 68 fue, en París, tal vez, el último y supremo *happening* de una década vanguardista. El escenario era inmejorable: una de las ciudades más bellas del mundo, la primavera que siempre promete regeneraciones, un estudiantado cosmopolita, literatura mural, barricadas y unos cuantos cientos de estudiantes someramente apaleados por la policía. Desde las ventanas de su despacho, el ministro André Malraux rememora la guerra civil española, en que fue aviador y propagandista: ¿sabrán estos chicos lo que es una revolución, lo que eran las revoluciones cuando las había?

## LA ESCENA POLÍTICA

### EL PAN DE HOY

JAIME SÁNCHEZ SUSARREY

PARA EL PAN, LOS resultados electorales del 6 de julio presentan más de una paradoja: se consolida como la segunda fuerza partidaria, pero en el contexto de un ascenso contundente de las fuerzas agrupadas en el FDN; el porcentaje de votos que obtiene (17.07%) apenas supera al que obtuvo en 1982 (16.43%), pero su votación total se reduce 432 mil votos; en el norte su fuerza crece pero no en la proporción esperada —la explicación de estos extraños fenómenos puede ser doble: el grado de abstención, fenómeno también extraño, y la alquimia electoral—. En el Distrito Federal, pese a que el FDN emergió como la primera fuerza política (45.90%), la votación por el PAN no se redujo: 24.35% en 1988 contra 23.37% en 1982 y 21.90 en 1985; en Guadalajara (con casi 300 mil votos) se consolida como la primera fuerza política, y se perfila para ganar la presidencia municipal de la segunda ciudad de la República.

La evolución que recientemente ha experimentado el PAN contrasta con el desarrollo modesto y estable que había

tenido, desde su fundación en 1939, hasta finales de los años setentas. En 1975 y 1976, la decisión de no participar en la campaña presidencial sumergió al partido en una verdadera crisis. Sin embargo en 1983, con la conquista de municipios importantes en el norte del país, surgía como el principal partido de oposición. Su ascenso como segunda fuerza política supuso una serie de tensiones y contradicciones en el interior del partido. Frente a la reforma política de 1978 las oposiciones se polarizaron: Efraín González Morfín, por un lado, sostuvo que el partido no debía legitimar una reforma tramposa y amañada; Conchello, por el otro, defendió la posición de que la reforma, aunque era incompleta, abría un espacio que no se debía desperdiciar. El desenlace todo el mundo lo conoce: Conchello venció y González Morfín abandonó el PAN para crear un movimiento solidarista.

A partir de entonces se habla de una corriente neopanista que se ha apoderado del partido para ponerlo al servicio de los empresarios en general y del

grupo Monterrey en particular. Más allá de las relaciones entre el PAN y los empresarios, que son mucho más complejas de lo que supone la interpretación citada, lo cierto es que en relación con las elecciones de 1976 y con la reforma política del gobierno de López Portillo, se enfrentaron dos concepciones diferentes acerca del partido y su papel político. La postura de González Morfín estaba más cerca de la idea original de Gómez Morín y de González Luna: el PAN tenía ante todo una misión cívica: formar ciudadanos conscientes y activos como una condición indispensable para el desarrollo de la democracia. Este proyecto era congruente con la organización tradicional de Acción Nacional: un partido de *notables* que vivían para (y no de) la política. La propuesta de Conchello, que sin lugar a dudas se ha consolidado, iba en sentido contrario: el objetivo del PAN era la conquista del poder político. Las consecuencias de esta opción son cada vez más visibles en el discurso y en la organización partidaria; aunque el PAN no es una organización de

masas, es claro que ha aumentado su membresía y se ha abierto en forma más indiscriminada a la población; su discurso se ha vuelto más vulgar y más agresivo. En fin, las antiguas personalidades, sobrias y bien educadas, han dado paso a líderes carismáticos que utilizan un lenguaje "religioso" y populachero. Las anteriores consecuencias negativas, pero casi diríamos obligadas del tránsito de un partido de notables a un partido de competencia electoral; esta experiencia se vivió en Europa a finales del siglo pasado y provocó obras como *La rebelión de las masas* de Ortega y *La psicología de las masas* de Gustave Le Bon.

Los peligros reales que enfrenta Acción Nacional son dos: el primero, coyuntural, sería dejarse arrastrar por una euforia populachera que le llevara a plantear alternativas radicales de todo o nada; y el segundo, igualmente grave, sería echar por la borda la separación de lo político y lo religioso. El desarrollo de la campaña presidencial de Clouthier fue adquiriendo tintes cada vez más radicales. La decisión de convocar a la resistencia civil y un referéndum nacional para solicitar nuevas elecciones, fue una estrategia válida antes de que concluyera el proceso electoral y de que el tribunal electoral se ocupara de los distritos en los que hubo irregularidades; sin embargo, sostener esta posición más allá de la conclusión del proceso y proponerse como objetivo boicotear la toma de posesión del candidato oficial, puede ser un error político muy serio. La mayoría de la población que votó el 6 de julio se pronunció por una transformación democrática pacífica y ordenada. La disyuntiva de "nuevas elecciones o desconocimiento de los resultados electorales" admite un término medio: la negociación de un pacto democrático que incluya al gobierno —particularmente al presidente de la República— y a los partidos de oposición, con el objetivo de lograr una transición paulatina y ordenada hacia la democracia; dicho pacto podría incluir el compromiso de una nueva reforma electoral y el respeto cabal de las elecciones locales para que la oposición gobierne allí donde conquiste la mayoría; más aún, el PAN podría acordar con el FDN que el compromiso incluyera que el regente del DF sea nombrado por el presidente de la República de común acuerdo con la oposición política. La otra opción, la

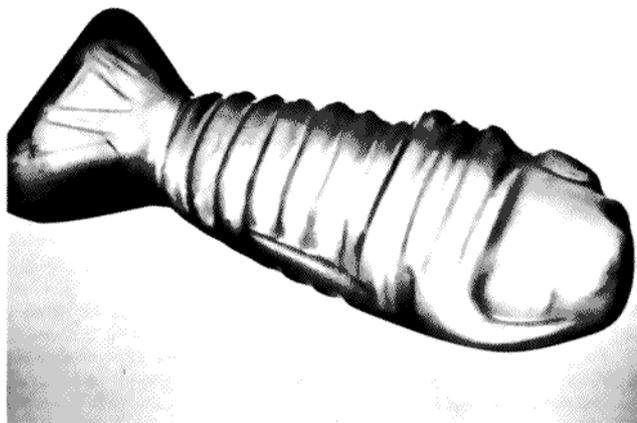
de la confrontación total, pone al PAN y al país en el filo del abismo y sus consecuencias son incalculables. Estas elecciones, como lo ha reconocido el propio candidato del PAN a la presidencia, ya cambiaron el país y constituyen no un paso ni dos, sino muchos pasos adelante; aventurarse a jugar el todo o nada puede desencadenar una serie de acontecimientos que nadie desea y que son imprevisibles. La mayoría de los mexicanos, incluyendo a los electores del PAN, FDN y aun del PRI, desean una evolución y no una confrontación radical. Las elecciones del 6 de julio deben convertirse en la frontera entre un sistema autoritario y una transición hacia la democracia; no deben, consecuentemente, volverse el pretexto de un enfrentamiento que puede barrer con todo lo que se ha ganado. La política, como enseñaba Weber, es convicción y pasión, pero también es responsabilidad.

La influencia de la doctrina social de la Iglesia en los principios y programa del PAN, es algo que los militantes de este partido siempre han sostenido. Empero, de acuerdo con la tradición de Gómez Morín y González Luna el PAN nunca se ha declarado como una organización de convicción religiosa: diferencia esencial que guarda con el Partido Católico Nacional de principios de siglo y con los conservadores del siglo XIX. En esta cuestión reside también una de las causas del conflicto —en los años setentas— entre la dirección del partido y los jóvenes panistas, que proponían que el PAN se definiera como un partido demócrata-cristiano. No deja, por lo tanto, de sorprender que en 1983 la dirección panista se ligue abiertamente a la Internacional Demócrata Cristiana a través de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA)<sup>1</sup>. Esta decisión resulta doblemente incomprensible: primero, porque la definición secular de la política es una de las condiciones indispensables del pacto histórico que puede permitirle al PAN transformarse en un partido de gobierno. Durante el siglo XIX, el conflicto entre liberales y conservadores giraba en torno de dos cuestiones principales: la relación Iglesia-Estado y el papel del individuo y sus derechos en la sociedad. Los liberales sostenían frente a los conservadores la secularización de la política y la concepción de que el individuo era el principio y el fin de la organización

política; salvo casos aislados, como Ponciano Arriaga, el liberalismo mexicano era ortodoxo en lo político y en lo económico. La oposición entre ambos bandos era de tal naturaleza y de tal radicalismo que el triunfo de uno no podía significar más que el aniquilamiento político del otro. El gran cambio que se opera en el presente siglo es que los descendientes de los liberales reconocen los derechos sociales y los nietos de los conservadores aceptan la separación de la Iglesia y el Estado; de aquí la importancia que tiene para el PAN, y para un sistema viable de partidos, preservar la herencia de Manuel Gómez Morín y no confundir lo secular con lo sagrado. Segundo, porque el auge electoral que registra el PAN desde 1982 se localiza en regiones de tradición liberal (el norte en particular), que nada tienen que ver con la política como profesión de fe. Sin duda hay sectores del electorado tradicional del PAN que podrían ver con simpatía que éste se declarara cristiano o católico; sin embargo es muy improbable que una propuesta semejante resultara atractiva para una buena parte de los electores que se han venido pronunciando por este partido: una cosa es ser católico y otra muy diferente es querer que esta fe religiosa se exprese directamente en el campo de la política.

#### ¿EMPRESARIOS DEL MUNDO, UNÍOS?

Las relaciones entre el sector empresarial y el PAN se han prestado a una serie de equívocos y de malentendidos, no siempre bien intencionados. Parte del equívoco ha surgido de la comodidad que representaba para el partido oficial definir al PAN como el partido de los banqueros y de las oligarquías empresariales. Otra parte se debe a la aplicación de la tesis de Marx, que establece que los partidos expresan intereses de clase: el PAN se identifica con la defensa de los intereses del gran capital, aunque para ello recurra al voto de las clases medias. Estas tesis han circulado desde la fundación del PAN en 1939; pero con el llamado fenómeno del neopanismo han adquirido un auge espectacular, a grado tal que quienes las sostienen sienten nostalgia por personajes como Gómez Morín, González Luna o Christlieb. En esta lógica, la nacionalización de la banca se consideraría como el acto que sella definitivamente la alianza del empresariado con



el PAN: la militancia abierta de antiguos líderes empresariales confirmaría contundentemente que el pacto es definitivo.

La tesis de que el PAN es un simple instrumento de los empresarios tiene dos inconsecuencias muy serias: la primera tiene que ver con la doctrina y el programa del PAN y la segunda con la heterogeneidad y diversidad del sector empresarial. Los principios programáticos, inspirados en la doctrina social de la Iglesia, buscan establecer una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo. En cuanto a las relaciones capital-trabajo, por ejemplo, se sostiene que debe existir colaboración y armonía, pero también se afirma que los "trabajadores mexicanos deben tener acceso a la *gestión* y a la *propiedad* de las empresas porque ello contribuye al establecimiento de un orden social y a la disminución de las desigualdades sociales" (el subrayado es mío)<sup>1</sup>. De igual forma se afirma que el Estado tiene una función rectora en la economía y que debe reservarse para sí las áreas estratégicas. Con un mínimo de coherencia argumentativa, no se puede sostener que los puntos anteriores respondan ya no digamos a una concepción neoliberal, sino que ni siquiera liberal. De tal modo que de dos cosas una: el neopanismo no ha logrado modificar de acuerdo con su ideología el programa del partido, lo que significa que no ha logrado supeditar completa-

mente al PAN a sus intereses; o el neopanismo es un fenómeno más complejo que tiene que ver con la masificación del partido y no se puede reducir a los intereses empresariales; en cualquiera de los dos casos la simplificación cae por su propio peso. La doctrina social de la Iglesia reconoce los derechos sociales que se han instaurado en buena parte del mundo después de la crisis de 1929; la diferencia con otras doctrinas está en que no concibe al Estado como el agente directo para que tales derechos se vuelvan efectivos. En realidad, la influencia propiamente conservadora de la doctrina católica se revela no en la negación de los derechos sociales, sino en la posición que mantiene el PAN en cuestiones fundamentales como el control de la natalidad, el aborto y ahora la campaña contra el SIDA.

Por otra parte, en relación con la segunda inconsecuencia que mencionamos arriba, el sector empresarial está muy lejos de ser homogéneo. Las diferencias regionales son fundamentales no sólo entre el centro y el norte del país, sino incluso entre los mismos estados del norte. Dentro del medio empresarial hay que distinguir los empresarios que apoyan al PRI de los que apoyan al PAN; y dentro de los que apoyan al PAN hay que distinguir, a su vez, los que tienen una convicción partidista definida de los que consideran que ese es el camino para que se desarrolle un sistema de contrapesos

al poder presidencial. La decisión empresarial de participar abiertamente en política se ha generalizado a partir de la nacionalización de la banca; pero las formas y las instituciones escogidas son muy diversas: van desde el PAN hasta el reclamo por un sector oficial de empresarios en el PRI, pasando por organizaciones como el Consejo Coordinador Empresarial y la COPAR-MEX. El consenso en torno de que el poder presidencial debe ser acotado no se convierte obligatoriamente en militancia panista; en consecuencia, no tiene el menor sentido definir al PAN como un partido empresarial, si no es como un simple recurso propagandístico. Y, por si hiciera falta, la actitud de los líderes empresariales durante el proceso electoral confirma que están muy lejos de ser panistas de hueso colorado.

#### EL FUTURO NOS ALCANZA

Las elecciones presidenciales confirmaron una tendencia que habrá de acentuarse en el futuro inmediato: la regionalización de la oposición política. El PAN había venido capitalizando su función de partido opositor en una situación en que los electores no veían otra alternativa; la candidatura de Cárdenas, en entidades como el DF, no le restó fuerza pero permite suponer que limitará su crecimiento. Sin embargo, en otras regiones no tendrá mayor impacto. La fuerza de Acción Nacional en el norte puede asociarse con una configuración sociopolítica que Zaid ha definido certeramente: el sector piramidado es más débil que en el resto del país; las colas son más cortas. Es más que probable que los resultados electorales en el norte estén manipulados y que esta región continúe siendo un baluarte del PAN. Lo anterior permite suponer que —si la clase política en su conjunto se porta responsablemente— Acción Nacional, lo mismo que el FDN, se volverá un partido de gobierno en varios estados de la República, consolidando con ello el esquema de una transición ordenada hacia un sistema pluripartidista y de alternancias en el poder.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Cfr. Abraham Nuncio. *El PAN*, Nueva Imagen, 1966, p. 204.
- <sup>2</sup> Cfr. *Plataforma política del PAN, 1968-1994*, p. 34.

## EL EXPERIMENTO DEL DOCTOR HEIDEGGER

LUC FERRY, ALAIN FINKIELKRAUT, EZEQUIEL DE OLASO,  
CARLOS PEREDA, JOSÉ GUILHERME MERQUIOR,  
LUIS IGNACIO HELGUERA, XAVIER RUIZ-PORTELLA,  
TZVETAN TODOROV,

La publicación del estudio de Víctor Fariás: *Heidegger et le nazisme* (Verdier, 1987) ha conmovido al mundo intelectual de Francia y ha provocado una ruidosa polémica. No es extraño: el pensamiento del filósofo alemán ha ejercido una vasta y prolongada influencia en ese país, desde la época de Sartre y Merleau-Ponty. Esta influencia se ha hecho más visible, curiosamente, durante los últimos años, no tanto en los medios conservadores (Beaufret) como en los asociados a la izquierda (Foucault, Derrida) y aun en la extrema izquierda (Blanchot). Si el compromiso nazi del rector de la Universidad de Friburgo no concluyó con

su dimisión al cabo de diez meses, en febrero de 1934, sino que, mal que bien, se prolongó más tiempo—pagó sus cuotas al partido nacionalsocialista, dice Fariás, hasta 1945—, ¿no estará viciada de raíz, se preguntan algunos, su filosofía y con ella una parte considerable del pensamiento contemporáneo?

También en la cultura latinoamericana ha tenido un persistente influjo la filosofía de Heidegger. La pionera traducción española de José Gaos de *El ser y el tiempo*, la primera en todos los idiomas, se publicó en México (F.C.E.) en 1951 y ya Xavier Zubiri había publicado en 1931 una traducción no menos ejemplar de ¿Qué es metafísica? en la

revista Cruz y raya. De ahí que Vuelta haya decidido dar cuenta del debate, pero ampliándolo a la América Latina.

El experimento del doctor Heidegger—para usar el título de un divertido cuento de Hawthorne— es apenas un ejemplo, aunque central, de un fenómeno más vasto: la seducción que han experimentado notables pensadores y escritores por los sistemas totalitarios, que han cubierto el planeta de campos de concentración y han deshonrado a nuestro siglo con tirantías atroces y desastres sin cuento. La nómina es larga y brillante: Lukács, Frege, Brecht, Claudel, Céline, Pound, Aragon, Neruda...

## ENTRE HITLER Y EL HUMANISMO

LUC FERRY Y ALAIN FINKIELKRAUT

TRADUCCIÓN DE GABRIELA CASTILLO

**LUC FERRY:** ¿Por qué fue nazi Heidegger? Cualquiera que sean sus defectos, el libro de Fariás aporta elementos históricos para una respuesta. Siempre se presentó a Heidegger—y él mismo se prestó a ello— como rector de la Universidad de Friburgo, como bastión protector que se alzaba entre la universidad y el nacionalsocialismo. Recordemos el “Llamado a los estudiantes de Friburgo con ocasión del plebiscito organizado para el 12 de noviembre de 1933”; “¡Que las reglas de vuestro ser no sean ni principios doctrinales ni ideas! ¡El Führer mismo, y sólo él, es la realidad alemana presente y futura, y su ley!” Para con-

cluir con un “¡Heil Hitler!” No hay duda respecto al “Führer”.

En enero de 1934, con motivo del 150 aniversario del *Diario de Friburgo*, Heidegger escribe: “La labor educativa de todo el sistema escolar se ha orientado hacia la vía abierta por la voluntad del Estado nacionalsocialista. La Universidad se convierte en la más alta escuela política popular de su provincia”. Las intenciones son claras. Fariás demuestra que el compromiso del filósofo se mantuvo mucho después de su renuncia en 1934. Dejemos de lado el que haya pagado sus cuotas al partido nazi hasta 1945: en un régimen totalitario, la menor rebeldía es arries-

gada. Resulta aún más grave su participación, en 1935, en las conferencias de la alta escuela política de Berlín, al lado de Hess, Goebbels, Göring y Rosenberg. Imposible negar los hechos. **Alain Finkielkraut:** Imposible también hacernos creer que antes del libro de Fariás nadie tomó en serio los hechos y los textos que dan prueba de la posición nazi de Heidegger. Además de los artículos publicados en *Les Temps modernes* inmediatamente después de la Liberación, contamos en la actualidad con los trabajos de Steiner, Lacoue-Labarthe, Elisabeth de Fontenay, sin hablar de la investigación histórica de Hugo Ott. En cambio, Fariás

no es ni filósofo ni historiador. Es un procurador que sostiene con firmeza una tesis sencilla: ser-estando = sangre y suelo; y que, para acreditarla mejor, mutila las citas, hace a un lado los testimonios que la contradicen, olvida los textos en que Heidegger explica su posición frente al nazismo, y no desdena recurrir a un psicoanálisis salvaje y arbitrario para desenterrar el antisemitismo en una obra que carece de él.

L.F.: Pero la actitud de la camarilla heideggeriana fue la que, hasta hace poco, tenía congelada la publicación de los *Textos políticos* de Heidegger.

A.F.: No es cuestión de camarillas, sino del *Correo de Lyon* y otras publicaciones, destinadas a un público ligeramente más culto. La gente oprime unos pequeños botones para juzgar si se es "culpable" o "no culpable". ¿Que muchos no han leído a Heidegger ni a Farias? ¿Qué importa! Son jueces lúdicos que deciden desde lo más profundo de su alma y de su conciencia. Y dado que el horror al nazismo sirve de coartada al odio a la filosofía, Heidegger es casi unánimemente condenado. Fuera del alcance del antifascismo, el "sentido común" más reivindicador ajusta sus cuentas con el pensamiento y, una vez más, el resentimiento triunfa sobre las Luces. Ironía suprema: es la tiranía del "se", descrita por Heidegger, que se ve confirmada por este proceso público: "El 'se dice' es la posibilidad de oírlo todo, sin haberse apropiado, con anterioridad, de lo que está en tela de juicio."

L.F.: Juzgar a Farias tampoco solución nada. Philippe Lacoue-Labarthe, a pesar de su hostilidad, ha acabado por reconocerlo: "En lo que respecta a su compilación documental, no hay nada criticable en el libro de Farias, los hechos citados son, hasta donde sé, irrefutables." Es más sutil que negar burdamente como Beaufret: "Heidegger no hizo nunca nada que haya podido motivar los alegatos formulados en su contra." Y agregaba: "La interrogación política de su filosofía es un signo de la conspiración de los medios de comunicación en nombre de la mediocridad". No hace mucho algunos consideraron falso el informe Jruschiov. Lo que a mí me impresiona en las reacciones frente al libro de Farias es la voluntad férrea de "salvar" a Heidegger y de eludir la verdadera pregunta: la de las relaciones entre su filosofía y su

posición política. No olvidemos que *El ser y el tiempo*, su gran obra, fue publicada en 1927, es decir, seis años antes (y no después) de este compromiso político.

A.F.: No hay duda, pero las indignas manipulaciones de los heideggerianos no deben ofuscarnos ante las que practica Farias.

L.F.: Pero Farias no es más que un pretexto. Lo que importa son los motivos de una ceguera que ha llevado a algunos al revisionismo más abyecto, y no las tonterías de algún periodista que reduce el pensamiento de Heidegger a "algunos lugares comunes estilo Le Pen". Una de las estrategias vigentes entre los heideggerianos consiste en jugar a "Heidegger contra Heidegger". Derrida no hace sino eso: el humanismo metafísico o la metafísica de la subjetividad de la que Heidegger no se habría deshecho en aquella época lo habría conducido al nazismo. ¡Oigo entonces la explicación de Althusser de que Stalin había sido estalinista porque seguía empapado de "humanismo burgués"! Stalin y Hitler, ¿humanos, demasiado humanos? Siguiendo el mismo estilo, Lacoue-Labarthe declara tranquilamente: "En este siglo, quién que fuese 'de derecha' o 'de izquierda', ante la mutación histórico-mundial sin precedentes de la que ha sido escenario y ante el aparente radicalismo de las proposiciones revolucionarias, no ha sido engañado? Y ¿en nombre de qué no hubiese sido engañado? ¿En nombre 'de la democracia'? Dejemos eso a Raymond Aron, es decir, al pensamiento oficial del capital (...). Desde esta perspectiva, y pensándolo bien, el mérito de Heidegger, incalculable hoy, habrá sido no ceder sino diez meses a esa ilusión de los 'tiempos nuevos...'" Lo que me aflige en este tipo de literatura no es solamente el juicio sobre Aron, ritual entre los "intelectuales críticos", sino también el que, aún ahora, se desprecie, como lo hacía Heidegger, la idea democrática, brutalmente asimilada a la ideología del "gran capital" o al "mundo de la técnica".

A.F.: Considero que hay que plantear, sin evasivas ni denegaciones, el problema de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo. Desde este ángulo, quizá sea necesario retomar la célebre oposición entre el mundo inauténtico de lo cotidiano, "en el que cada uno es el otro y nadie es él mismo", y la autenticidad suprema de la libertad para la

muerte. Puesto que la muerte es nuestra posibilidad más específica, "sin relación alguna con el *Dasein* del otro", lo que nos saca del anonimato cotidiano y nos despierta a nosotros mismos es la resolución de la libertad para la muerte. En una conferencia dictada en el Colegio Internacional de Filosofía, Emmanuel Levinas vinculó el culto de lo "propio" (traducción literal de *eigentlich*: auténtico) con la prelación, en el pensamiento europeo, de la libertad en materia de amor y de paz. La fenomenología heideggeriana de la muerte permanece ajena a este relato de Tolstoi: un hombre camina por un bosque nevado. Se encuentra con otro hombre transido de frío. Lo calienta con su cuerpo. Muere a consecuencia de ello. Morir, para Heidegger, no es nunca calentar a otro con el cuerpo. Hay en su actitud, dice Levinas, "cierta dureza y cierta crueldad". Pero lo anterior no significa de ninguna manera que su pensamiento sea nazi. Simplemente es probable que Heidegger haya visto en el énfasis heroico-revolucionario del nacionalsocialismo un llamado a la autenticidad alemana, es decir, la traducción política de su filosofía.

L.F.: Estoy en total desacuerdo. Pienso, muy al contrario, que la búsqueda de lo propio del hombre constituye, en Heidegger, el último vestigio del humanismo; el último bastión que él hubiese podido oponer a la inhumanidad del nazismo. A fin de cuentas, la autenticidad no se confunde de ningún modo con el ser para la muerte. Designa ante todo esa capacidad, que sólo el hombre posee, de trascender el mundo de la utilidad, el mundo de la técnica, de desprenderse de la naturaleza en un impulso liberador. Cuando oponemos "la vida del pensamiento" a la "barbarie" de los medios de comunicación, no hacemos sino retomar esa distinción heideggeriana entre existencia auténtica e inauténtica. ¿No, decididamente el origen intelectual del nazismo en Heidegger no es ese!

A.F.: No deja de ser cierto que ese desgarramiento adopta, en Heidegger, la forma de la libertad para la muerte. Para Hannah Arendt, lo que permite al hombre trascender la agitación técnica y la monotonía del proceso vital es la amistad en la vida pública, la relación política con los demás hombres.

L.F.: La concepción de Heidegger de los "tiempos modernos" y del "mundo de la técnica" es mucho más significa-

tiva para comprender su postura nazi. Según él, en el Siglo de las Luces, el dominio de la naturaleza o del mundo social en la organización política tenía un fin: garantizar la libertad y la felicidad. Con la irrupción de la técnica, la voluntad de dominio es un fin en sí mismo. Heidegger traduce lo anterior en términos políticos. Por un lado la organización liberal: una sociedad en la que reina la subjetividad individual; por el otro, el comunismo, en el que la subjetividad es concebida como voluntad del pueblo. Heidegger se acerca aquí a un tema constante en el nazismo: el rechazo de los "tiempos modernos", en su versión norteamericana y en su versión soviética. Lo que se deduce en el nazismo es la "posibilidad" de una reacción tradicionalista, proveniente del centro de Europa: Alemania retoma la antorcha de Grecia; la antorcha filosófica contra el mundo de la técnica. He aquí lo que Heidegger llamaba, mucho después de la guerra (1962), "la verdad interna y la grandeza del nacionalsocialismo". "Desgraciadamente", la modernidad está aquí, y el regreso a la tradición sólo puede adoptar una forma violenta, de ahí la urgencia de comprometerse y de ahí el activismo *neoconservador* de Heidegger, que se adhiere a la idea de la *revolución conservadora*.

A.F.: Sin embargo, encontramos un eco del desamparo de Heidegger ante el mundo moderno en el pensamiento de Horkheimer, filósofo judío, cuya meditación quedó profundamente marcada por Auschwitz. Cuando Heidegger afirma que "la devastación de la tierra es el resultado de la metafísica", Horkheimer escribe: "La locura colectiva que se extiende en la actualidad, desde los campos de concentración hasta las reacciones en apariencia más inofensivas de la cultura de masas, estaba ya presente en germen (...) en la contemplación del mundo, en cuanto presa, por parte del primer hombre".

L.F.: Desconfiemos de las comparaciones demasiado apresuradas. En Horkheimer, marxista crítico, el análisis de la cultura de masas y del mundo de la técnica se lleva a cabo explícitamente en nombre de cierta representación de la democracia entendida como "razón objetiva". Mientras que Heidegger confiesa que nunca creyó en la democracia.

A.F.: Es cierto. En una entrevista concedida a *Der Spiegel*, Heidegger repite sus dudas acerca de la capacidad del

sistema democrático para responder al reto de la era técnica, es decir, no sólo a las máquinas y a las armas, sino a esa relación con el mundo que implica la dominación sin fin y la devastación de la tierra. Y es muy cierto que el nacionalsocialismo le pareció, por un momento, la única respuesta apropiada. Sabiéndose extraviado, no se retracta. ¿Por qué? Sin duda porque es un "hombre pequeño", pero también, y más en el fondo, porque no quiere disculparse por su respuesta errónea ante quienes no consideran que la técnica se plantease siquiera como pregunta. Quienes lo condenan en nombre de Auschwitz, sin percibir el parentesco de esencia entre la fabricación de cadáveres y la auscultación generalizada del mundo. Quienes, como los periodistas de *Der Spiegel* que lo entrevistaron, se maravillan de vivir en una sociedad en la que todo "funciona", sin darse cuenta del mérito que ese funcionamiento ilimitado inflige al poder de la democracia. Hoy nos toca responder al desafío de la técnica en el marco irreducible de la democracia moderna. Difícil camino. Pero se lo tergiversa cuando, a la manera de los "entusiastas de la producción en serie" de los que habla Horkheimer, se confunde la multiplicación de las opciones de consumo con el aumento de la libertad individual. En semejante contexto, el pensamiento de Heidegger no tiene nada que decir a nadie. "El círculo del desgaste para el consumo es el único proceso que caracteriza la historia de un mundo convertido en no-mundo." Esta frase se vuelve inaudible y, a pesar de las apariencias, no es la insensibilidad de Heidegger ante el horror nazi lo que lo torna tan lejano, sino nuestra propia indiferencia ante el dolor que describe.

L.F.: Resulta difícil conciliar la crítica heideggeriana del mundo de la técnica con la idea democrática, cuando Heidegger mismo ve una continuidad directa entre el proyecto de dominio, por parte de los hombres, de su propio destino y el surgimiento de ese mundo de la técnica. Por otra parte, asimilar el individualismo democrático al narcisismo, al consumo, a la publicidad, a la televisión, es más que reduccionista. El proyecto de autonomía, que implica el individualismo democrático, se basa sobre todo en un desarraigo de las tradiciones. La actitud puede parecer ingenua o incluso ilusa, pero es la actitud a la que cada uno de nosotros se

refiere cuando aspiramos a ser democratas. La verdadera pregunta, para el pensamiento contemporáneo, tras el descubrimiento, por parte de Nietzsche, Marx, Freud, de las diversas figuras del inconsciente, consiste en saber cómo podemos pensar en nosotros mismos como autores de nuestros actos y de nuestros juicios. De otro modo, la idea democrática pierde todo sentido. Ahora bien, la filosofía de Heidegger es antivoluntarista. Culmina en el concepto de "dejar ser", que Arendt retoma en forma desafortunada. Y todos los esfuerzos de los heideggerianos, en este debate sobre el nazismo, están encaminados a ahogar esta pregunta, propiamente impensable dentro de sus categorías.

A.F.: Lo que yo veo en el "dejar ser", es un llamado a la consideración, a una conducta mesurada con respecto a las cosas y a los seres, que Heidegger opone a la agitación. En cuanto a la celebración actual del individualismo, es el contrasentido más grande de la modernidad acerca de sí misma (Heidegger hablaría de *olvido*). Cuando Fellini denuncia al distribuidor francés de *Intervista* —quien modificó o se saltó los subtítulos de la película— el abogado defensor se alza contra el "terrorismo de la genialidad" y cierta prensa muy de moda arrastra a Fellini hasta por los suelos. Su película tiene éxito. ¿De qué se queja entonces? Si un autor defiende sus derechos, es decir, la libertad individual, es a él a quien se ataca en nombre de los valores individualistas. Lo que da la última palabra a Heidegger: "Dado que la realidad consiste en la uniformidad del cálculo traducible a plan, es necesario que el hombre, sí, también él, entre en la uniformidad si es que desea permanecer en contacto con lo real. Hoy en día, un hombre sin uni—forme da una impresión de irrealidad, de cuerpo ajeno a nuestro mundo."

L.F.: Esta anécdota de ninguna manera da la última palabra a Heidegger. Todo lo contrario, demuestra que las ideas de autor y de derecho que Heidegger quiere liquidar exigen hoy otro pensamiento.

© L'Express

## HEIDEGGER Y LA INSULARIZACIÓN

EZEQUIEL DE OLASO

1. SE HA NOTADO que si un filósofo duda hoy ante la pregunta filosófica "¿Es real el tiempo?" no encuentra extraño presentar una solicitud de beca que le permita investigar el problema durante su próxima licencia sabática. El hecho mismo de actuar así entraña que no tiene dudas acerca de la realidad del tiempo. Asimismo el filósofo admite implícitamente que si fuera cierto que el tiempo no es real esto no afectaría la expectativa del próximo año sabático. Se suele considerar que la pregunta expresa una preocupación teórica que no tiene por qué afectar la vida diaria. A la inversa, se da por descontado que la filosofía es inmune a los juicios expresados en la vida diaria. En ambos casos existe un aislamiento recíproco entre la filosofía y la vida corriente, algo que propongo llamar en nuestra lengua "insulación" o, si se prefiere, "insularización". Este nombre describe una situación en la cual la filosofía no es una alternativa genuina a lo que creemos en la vida ordinaria. No se trata primordialmente de un problema de ética: el divorcio entre filosofía y vida ordinaria es más profundo. Por eso es preferible centrarlo en un problema metafísico, como he propuesto, y no en uno ético.

2. Esta insularización es algo característico —aunque no exclusivo— de nuestra situación filosófica. Kierkegaard la denunció en su tiempo pero concentró sus ataques casi solamente en Hegel. Algunas reconstrucciones persuasivas sugieren que sería más preciso hablar de un largo proceso de insularización que se inicia por lo menos en el Renacimiento.<sup>1</sup> Para mis propósitos actuales me basta con señalar que en el primer cuarto de nuestro siglo se hace bastante notorio un movimiento de protesta contra la filosofía "profesional", "académica", "abstracta". No por casualidad se redescubre entonces a Kierkegaard. En el orbe de nuestra lengua es Unamuno el que advierte que la filosofía no puede dejar de aspirar a lo universal y que justamente por ello cuando se ocupa del hombre (el tema fundamental, según Kant) el pro-

pósito de referirse al hombre universal exige remover del hombre sus características contingentes y quedarse con un ente que alcanza universalidad al precio de perder sus propiedades estrictamente humanas. Los "accidentes" en este caso también son esenciales. Se reclama entonces atender al "hombre de carne y hueso" pero como la filosofía está condenada a su discurso abstracto se legitiman la novela, el cuento, la poesía, como discursos idóneos para recoger lo universal en lo concreto y para transferirlo sin desnaturalizarlo. Sin embargo, lo particular es lo único, no se deja abarcar por lo universal. La universalidad es un anhelo de la razón. Entonces la búsqueda de lo original, de lo irreplicable, alimenta las tendencias irracionales.

3. En 1927 se publica *Ser y Tiempo*. Por primera vez un profesor alemán, sucesor de Husserl, a quien se considera por entonces "el filósofo", ensaya análisis magistrales del hombre concreto, tal como lo tratamos en la vida cotidiana. Los que se entusiasmaron con la obra presintieron que allí se había iniciado el esfuerzo más lúcido y extremo por reconciliar el ejercicio de la filosofía con las preocupaciones del hombre ordinario. La perspectiva que da el largo medio siglo transcurrido muestra a ese libro como la mayor tentativa de clausurar la larga historia de la insularización.

4. No he leído la obra de Farias. Por los comentarios que ha suscitado me llama la atención la desproporción que existe entre el escándalo desatado, especialmente en Francia, y lo modesto de las nuevas revelaciones. Es repugnante, por ejemplo, que Heidegger haya seguido pagando hasta el fin del régimen sus cuotas de afiliado al nacionalsocialismo. Pero esto no disuena con lo que ya sabíamos. Pareciera que en Francia hubo un heideggerianismo mucho más difundido de lo que se creía y a la vez una fuerte y exitosa tendencia a encubrir las relaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo. De hecho nos consta desde hace más de diez años que no debe creerse la leyenda del me-

ditador solitario, arrancado por sus colegas de su retiro boecoso para salvar una universidad que el nacionalsocialismo codiciaba. En marzo de 1933 Heidegger se encuentra de visita en casa de su amigo Jaspers y anticipa su partida en vista del crecimiento político del nacionalsocialismo: "Hay que intervenir", le dice a Jaspers. ¿Existe insularización entre su filosofía y la práctica del rector? A fines de ese año Heidegger es un panfletario chapucero que arenga a la juventud con consignas nazis. Recordemos: "Que las reglas de vuestro ser no sean principios e ideas; el Führer y sólo él es la realidad alemana actual y futura, y su ley".<sup>2</sup>

5. Croce vio prontamente que aquí se planteaba un problema entre la filosofía y la práctica. Primero se inclinó a pensar que Heidegger había abandonado "con ingenuidad" el terreno práctico. Después de leer el discurso rectoral, "estúpido y servil", profetizó acertadamente que Heidegger fracasaría en la política y concluyó: "Pero deshonor a la filosofía y esto es un mal también para la política, al menos para la futura".<sup>3</sup>

6. Hay algo ingratamente aldeano en el revuelo de estos días y en los episodios que rodearon el nacimiento del libro de Farias. Aparentemente Heidegger le habría reiterado al profesor chileno un tema recurrente en sus conversaciones y que aflora en alguna de sus obras: las lenguas latinas, a su juicio, carecen de poder suficiente para penetrar en la naturaleza de las cosas; sólo el griego entre las lenguas clásicas y, naturalmente, el alemán entre las modernas, disfrutarían de ese devalante poder expresivo. Esta opinión, como casi todas las de Heidegger, no nació para tolerar dudas. Farias reaccionó iniciando las investigaciones sobre la conducta política de Heidegger, lo que es salirse bastante del tema. También hubiera sido interesante examinar ese dictamen. Heidegger, como la generalidad de los hombres rústicos, propendía a creer que no era convencional. Por ejemplo, vestía las chaquetas campesinas (de confección) que usan los vecinos

de su comarca. También profesaba con insistente cariño ideas folklóricas alemanas, entre ellas la que ofendió a Farias. Hubiera sido fecundo preguntarle de qué modo conciliaba su juicio sobre las lenguas filosóficas con su admiración por la metafísica de Leibniz, escrita en buen francés y en límpido latín.

7. En muchos lectores suscita un oscuro encanto la concepción heideggeriana del Ser. La seducción no está mal pero pidamos alguna forma de justificación. Heidegger ofrece como prenda la historia de la metafísica. Me detengo en un tema que conozco. En su libro sobre el principio de razón Heidegger reflexiona sobre el Dios de Leibniz. Un dato que está incorporado a cualquier descripción de la filosofía leibniziana y que se encuentra fácilmente en sus textos se refiere a la índole de la elección divina de este mundo. Leibniz despliega en su discurso temporal el instante eterno: Dios contempla series de mundos posibles y elige, según consideraciones morales, el mejor. En la exposición heideggeriana el Dios de Leibniz no piensa racionalmente orientándose por principios morales. Leibniz hubiera dicho que ese Dios de Heidegger es uno de sus viejos enemigos porque es indiscernible de un tirano. En efecto, no se guía por el principio de la perfección.<sup>4</sup>

En consecuencia, para entender la concepción heideggeriana del Ser hemos de recurrir a la historia de la metafísica. Pero la historia de la metafísica contada por Heidegger es arbitraria.

8. La práctica monstruosa no invalida retroactivamente la filosofía que se profesa. Esto sólo podría ocurrir en el caso de que la práctica fuera una consecuencia lógicamente necesaria de la teoría. Entonces podría inferirse tal práctica de tal teoría y, lo que no es menos increíble, de tal práctica tal teoría. Algo similar alegó Sartre. "Toda filosofía que subordina lo humano a lo Otro diferente del hombre, sea un idealismo existencialista [aquí el aludido es Heidegger] o marxista, tiene por fundamento y como consecuencia el odio del hombre: la Historia lo ha probado en ambos casos".<sup>5</sup> La crítica de Sartre estaba trabajada por demasiados defectos. Obviamente la Historia mostraba casos de "existencialistas" como Jaspers que no habían cedido al nazismo. Además esa crítica era palmariamente incoherente. El propio Sartre había aducido cien páginas ante el caso de Jaspers para refutar una

generalización de Lukács.

Este tipo de consideraciones alivia completamente a los heideggerianos y refuerza su tendencia a insularizar *Ser* y tiempo de la militancia política del filósofo. Pero esto tampoco me parece justificado.

9. Pareciera que acerca del tema básico de discusión, es decir, las relaciones entre teoría y práctica, se oscilara entre dos extremos: o bien se supone que existe entre ambos algo así como un enlace necesario, o bien que hay insularización. No he visto formulada otra pregunta que me parezca una alternativa promisoría: ¿son incoherentes las tesis filosóficas de *Ser* y tiempo con la militancia nazi de su autor?

Consideremos sólo un aspecto del nazismo: el liderazgo de un hombre como fundamento único e inapelable de toda ley. ¿Hay en *Ser* y tiempo un reconocimiento de mediaciones razonables, un tejido cultural reconocido y aceptado? Yo no advierto en *Ser* y tiempo nada que inhíba un notorio menosprecio por la cultura. ¿Qué es entonces lo que impide la relación carismática con el líder de la tribu, la reverencia intuitiva hacia un dios que no tiene por qué guiarse según consideraciones morales? "¿Cómo ha de regir Alemania un hombre tan inculto como Hitler?", preguntó Jaspers. Y Heidegger le respondió: "La cultura es por completo indiferente, pero ¡mire usted sus maravillosas manos!"<sup>6</sup>

10. La mayoría de los autores que he leído concuerda en su extrañeza ante la falta de arrepentimiento o al menos de autocritica por parte de Heidegger. Sus declaraciones publicadas póstumamente en *Der Spiegel* son un modelo de reticencia. (Decidirse a romper el silencio sólo después de muerto y en una revista de consumo masivo parece una humorada: en todo caso es una manera drástica de sustraerse al diálogo). A la luz de las nuevas informaciones aquella declaración ha suscitado una tempestad de condenas morales. Hasta Fédier, su más encarnizado defensor, clama en *Le Nouvel Observateur*: ¡convergamos en que no era un héroe! Pero el tema no es éste.

A riesgo de parecer irreverente sugiero que nos preguntemos: ¿podía ser Heidegger consecuente con su modo de pensar y, al mismo tiempo, practicar "autocríticas" que no fueran anecdóticas? En la noción de "crítica" tenemos el discernimiento analítico y la norma

según la cual se lo realiza. Esa norma es objetiva y los demás hombres comparten su empleo como piedra de toque de sus actitudes y pensamientos. A esa instancia que está más allá del arbitrio de los hombres se la ha llamado tradicionalmente con diferentes nombres, que aluden a la razón o a lo razonable. Pero Heidegger aseveró taxativamente en varias ocasiones que la razón era la enemiga del pensar esencial. Es difícil imaginar en nombre de qué norma haría Heidegger una "autocrítica".

Es cierto que en su modo de pensar hubo un cambio profundo, la famosa "Kehre" a la que no me he referido y que plantea nuevos e interesantes temas para reflexionar en la insularización. Pero se convendrá en que la "Kehre" nada tiene que ver con "crítica" alguna.

11. En suma, no me parece urgente esforzarse por probar que la militancia nazi de Heidegger no fue una consecuencia lógicamente (o, para Sartre, dialécticamente) necesaria de las tesis filosóficas de *Ser* y tiempo. Esta actitud de los enemigos de Heidegger no está apoyada en buenas razones y pasa de largo ante una obra genial en muchos sentidos y completamente respetable. Pero tampoco parece aceptable la posición de muchos de sus partidarios que maniobran para aislar en mundos separados la obra y la militancia. Esta actitud requiere crítica porque es la más difundida y la que se apoya en supuestos filosóficos más aceptados.

El asimétrico pero creciente caso de ambas posiciones permite esperar el próximo comienzo de una revisión libre de la obra de Heidegger, muchas veces velada, hasta hoy, por el desprecio o por la devoción.

#### NOTAS

- 1 Cf. M.F. Burnyeat, "The Sceptic in His Place and Time" en el volumen colectivo *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J.B. Schneewind y J. Skinner (Cambridge, 1964).
- 2 K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger* (Munich/Zurich, 1978). Citado por Mario A. Prosa, "Jaspers contra Heidegger", *Criterio* No. 1838 (Buenos Aires, enero 1980), pp. 357-359.
- 3 Cartas a Karl Vossler de agosto y septiembre de 1933, *Epistolario Croce-Vossler 1899-1949* (Buenos Aires, 1966), p. 271.
- 4 *Discurso de Metafísica 2*.
- 5 Cf. Jean Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, (París, 1960), Livre I, C, II.
- 6 Citado por Prosa, cf. nota 2.
- 7 Agradezco a mis amigos Odile Barón Supervielle, Eduardo García Belausque y Mario A. Prosa por el precioso material bibliográfico que me dieron o ayudaron a obtener.

## LA CONTAMINACIÓN HEIDEGGERIANA

CARLOS PEREDA

PUESTO QUE LOS alborotos no hablan con claridad más que de los alborotados, preguntémosnos: ¿a quiénes nos presenta este —si se me permite la redundancia— “parisino” alboroto en torno al libro *Heidegger y el nazismo* de Víctor Farías? Ante todo descubrimos una figura de pensamiento: la contaminación heideggeriana. Versiones de esa figura son: la *pompa profesoral* que ex-cathedra y sin el menor apoyo empírico —esa precaución de los superficiales— elabora antropologías especulativas o historias de Occidente armadas con retazos del idealismo alemán, un *terrorismo metodológico* que decreta y censura con cuidadosa retórica, aunque sin desarrollar el menor argumento, y el *fervor sucursadero* que, en suburbios como América Latina, repite con la mayor inocencia (o sin el menor pudor) exaltaciones gastadas. Peeee a sus muchas diferencias tales esfuerzos poseen algo en común: en lugar de conversar, de argüir, se ejerce una prosa altiva, un estilo que no procura explorar o convencer con argumentos, sino imponerse con gestos o seducirnos con complicidades. Insisto: quien en algún grado es presa de la contaminación heideggeriana, en ese grado deja de participar en un ciclo argumental para ponerse a hacer algo “superior” o “más profundo”...en todo caso, algo más oscuro que introducir propuestas y tratar de defenderlas y atacarlas con razones.

La contaminación heideggeriana ha sido efectiva (acaso uno de los fenómenos culturales del siglo): de un modo u otro impregna gran parte de la filosofía no analítica, fragmentos de la estética y de la crítica literaria, el psicoanálisis, la filología... Ahora bien, es claro que —escribo al azar los primeros nombres que me vienen a la cabeza— Marcuse o H.G. Gadamer, Sartre o L. Althusser, J. Lacan o J. Derrida, los críticos literarios de Yale o Wagner de Reyna y Mayz Valenilla... quienes —en diversos grados y con resultados de muy diverso valor— han sido presa de esta contaminación, no tienen la menor simpatía por políticas de extrema

derecha. Por el contrario, se trata de intelectuales liberales o incluso de izquierda y hasta de extrema izquierda. Hecha esta precisión, empieza a explicarse un poco el alboroto en torno a documentos sobre las relaciones de Heidegger con el nazismo, documentos que, si bien se sabía que existían, fuera de Alemania casi nadie los había leído porque —lo que acaso importa subrayar— no se tenía el menor interés en leerlos: quienes en algún grado eran presas de la contaminación heideggeriana, por razones no difíciles de comprender, y los otros, por ejemplo, los filósofos analíticos, pensando ya de Heidegger lo peor ¿para qué se iban a molestar en reafirmarlo?... Se me objetará: incluso aceptando este diagnóstico, ¿conforma nuestro debate algo más que un caso de la falacia *ad hominem*?

Exploremos en qué sentido, si es que en alguno, vincular el pensamiento de Heidegger con la política nazi implica confundir las minucias de la biografía con el pensamiento filosófico. Por lo pronto, Heidegger mismo elimina la posibilidad de llevar a cabo esta distinción. En primer lugar, se lo impide su concepto de autenticidad: la persona inauténtica se enmascara y, por eso mismo, se disuelve en sus diferentes papeles (digamos, profesor universitario, ciudadano, esposo, padre...), no, en cambio, la persona auténtica que, en esencia, es una. En segundo lugar, y quizá todavía más importante, el concepto heideggeriano de filosofía exige que un pensador profundo piense un solo pensamiento, un pensamiento que en las diferentes ocasiones aplica, elabora, desarrolla o rearticula pero que es, esencialmente, el mismo pensamiento. ¿Desvinculamos al pensamiento heideggeriano del nazismo declarando a Heidegger un miserable... o lo convertimos en un frívolo con pensamientos desconectados entre sí? No tenemos que hacer ni lo uno ni lo otro. Más bien hay que atacar los conceptos propuestos de autenticidad y de filosofía como síntomas de una *metafísica de lo homogéneo*, o si se prefiere, como nostalgias

de pureza: tales obsesiones —hay que subrayarlo— constituyen el contenido básico de todo fanatismo, de toda violencia. A la invocación de una tierra, una sangre, un jefe... oponemos la experiencia del emigrante, o del exiliado, plural de tierras y plural de sangres. Como diría Octavio Paz, plural de voces: voces que se complementan y se continúan, o entran en conflicto entre sí, se atacan, se rectifican, se transforman, a veces, también, se eliminan. Toda cultura viva es mestiza. Toda persona es una pluralidad de voces. ¿Qué voces en Heidegger podemos retener?, ¿cuáles hay que rechazar? y, sobre todo, ¿cómo se vinculan de caso en caso las unas con las otras?

En la *Introducción a la metafísica*, un conjunto de clases de 1936, leemos —incluso en la traducción castellana— más líneas acerca de “la verdad interior y la grandeza” del nacionalsocialismo. Ese texto fue publicado por Heidegger en 1963, sin el menor comentario (aunque su hábito era modificar bastante sus clases antes de su publicación). ¿Qué camino se ha recorrido para permitir, en medio de un debate sobre la metafísica, ese suicidio intelectual?

Un aspecto de la vulnerabilidad humana está dado por el hecho de que las personas deben enfrentarse con frecuencia a problemas y, tarde o temprano, a juzgar. En tales situaciones, las personas tienen que “salir de sí mismas”, “abrirse” lo más posible, para poder oír y, así, responder correctamente a lo que es. Por eso, constituye un malentendido de la capacidad de juicio pensarla —como quisó lo hizo Kierkegaard— como un llamado de la conciencia interior. Las personas para juzgar acerca de sus problemas tienen que reintegrarse a las realidades del mundo, específicamente, a su comunidad (*St 298*). Pero ¿cómo puede escapar el juicio a la arbitrariedad, al relativismo de cada grupo, de cada tradición? La respuesta que yo puedo reconstruir en *Ser y tiempo* es tal vez excesivamente vaga: resolver problemas de manera auténtica implica repetir el pasado. No obstante, no se trata de una repetición

mecánica, sino de una que sea capaz de descubrir, desde el presente, "posibilidades repetibles de existencia" (St 391). Cada persona elegirá sus posibilidades y sus héroes (St 385), pero no los elegirá a su arbitrio. El pasado real de una persona no lo da la psicología de su memoria individual, sino el "destino" de su pueblo (St 384).

Aludí a una respuesta vaga, no a una respuesta equivocada. En efecto, esa respuesta puede precisarse, y se ha precisado, de muy diversas maneras. Una posible es la utopía socializante de Marcuse, otra, el anarquismo liberal de Camus y el joven Sartre y su énfasis —¿delirante?— en la libertad individual. También podemos reconstruir otra precisión en el *Discurso del Rectorado* que Heidegger pronuncia el 27 de mayo de 1933.<sup>2</sup> Este discurso podría titularse: *De cómo sucumbir a la tentación del poder*. Allí se lleva a cabo un ataque frontal a la modernidad, tanto a las ideas políticas de los tiempos modernos, como a su epistemología. Mi propuesta para una crítica, no sólo de las opiniones de Heidegger que considero un suicidio intelectual, sino también de esa figura de pensar tan propia de la post-modernidad que llamé "la contaminación heideggeriana", es la siguiente:

Una manera de leer ciertas exploraciones de *Ser y tiempo* y, sobre todo, la obra final de Heidegger consiste en repensar algunos de esos textos como elaboraciones de su ataque a la modernidad enérgicamente expresado en su *Discurso del Rectorado*. Tal ataque a menudo se basa en malentendidos de los ideales del mundo moderno, y ello, ya a nivel de la retórica: sus hábitos de estilo son hábitos de pensamiento refinados con los ciclos argumentales propios tanto de las políticas democráticas como de las investigaciones científicas.

Si encontramos buenos argumentos para respaldar esta propuesta, ya no se podrá leer la obra final de Heidegger como un sucumbir a la tentación del poder. Más bien habrá que titularla: *De cómo sucumbir a la tentación de la impotencia*. Pero recorramos un poco algunos de esos posibles argumentos.

Las críticas de Heidegger a las políticas de la modernidad, específicamente, a las políticas democráticas, pueden ser, creo, aunque indefendibles desde el punto de vista racional, patéticamente

seductoros. Con respecto a la libertad de los modernos, señala Heidegger en su *Discurso*: "siendo puramente negativa, esta libertad era espuria. Implicaba indiferencia, arbitrariedad de propósitos e inclinaciones". El verdadero concepto de libertad es el antiguo, vinculado al concepto de obediencia. De ahí los énfasis del *Discurso*: a la vez que elabora un concepto —"heroico", "antiguo"— de jefe y de jefatura, busca destruir el concepto —"moderno", "humanista"— de persona en tanto agente con derechos individuales, en tanto "totalidad en sí misma". No es difícil rastrear el eco de esos aspectos.

En textos como *El origen de la obra de arte*, *Hölderlin y la esencia de la poesía* o *Sendas perdidas*, Heidegger describe al político como quien "fundamenta y preserva" el destino de su pueblo, como "un creador" en el mismo sentido en que el artista "crea" su obra, y que ayuda a los demás miembros de su pueblo a ubicarse en "su" lugar... Heidegger insiste en que los jefes deben ser violentos y con voluntad de poder. En la *Introducción a la metafísica* incluso señala que los jefes se encuentran:

sin ciudad y lugar, solos, sin apoyo en lo que ya es, sin ley y sin límites, sin estructura ni orden, porque como creadores, ellos mismos deben ofrecer los fundamentos.

El vértigo de lo sublime suele conformar un buen respaldo de la ceguera y hasta de la locura: Heidegger juega un papel importante como propagandista de Hitler en el referendo del 12 de noviembre de 1933. En uno de sus discursos de apoyo, titulado "Estudiantes alemanes", se concluye:

El Führer, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro y su ley... ¡Heil Hitler!

Esta concepción "antigua", "más elevada" o "más profunda" de la política es el contraejemplo característico de la concepción democrática —"plebeya"— de los modernos, para la cual el político debe ser un ciudadano más, que por el momento representa a otros ciudadanos y que, directa o indirectamente, a lo largo de su gestión debe ser controlado por ellos.

Es difícil desprender los conceptos de su trama constituyente sin heredar las

implicaciones que poseen esos conceptos en la articulación para la que fueron pensados: si esta observación es correcta, nos inclina a una inquietante sospecha sobre el reciente pensamiento francés, e indirectamente, también sobre nuestras discusiones. En efecto, mientras que la generación de Sartre partió del primer Heidegger, la siguiente generación en Francia se apoyó sobre todo en el segundo. Por ejemplo, en su célebre *Carta sobre el humanismo*, Heidegger polemiza en contra del concepto de persona como agente capaz de iniciar libremente acciones y de responsabilizarse por ellas; de nuevo, el ataque se dirige en contra del concepto "superficial" de ciudadano que requiere una política democrática. Este texto dio lugar en Francia a una serie de elaboraciones conocidas: la "muerte del hombre", el "sujeto des-centrado", el "proceso sin sujeto", la "deconstrucción del autor"... Entre otros, L. Althusser, y su marxismo antihumanista, constituyó una verdadera consigna de la izquierda de los setenta. (Por lo pronto, durante los últimos quince años, con disciplinado fervor sucursalero, en América Latina, teóricamente no se hizo casi otra cosa que tomar parte de ese carnaval.)

El ataque de Heidegger a la epistemología moderna es más complicado de discurrir. La ciencia nueva y las técnicas que desarrolla la modernidad no se reducen, indica con razón Heidegger, a un mero conjunto de saberes y prácticas. Conforman una manera radicalmente nueva de ejercer la capacidad hermenéutica: "todo lo que es" se comprende como cuantificable y, por lo tanto, a disposición, incluyéndose en ese "todo" a las mismas personas. A este modo científico-técnico de ejercer la capacidad hermenéutica, a esta indebida uniformación que provoca la tentación del poder, Heidegger la llama "nihilismo". Las personas olvidan que si bien son ellas las que comprenden y trabajan, lo comprendido, lo trabajado... no les pertenece. ¿Qué se quiere decir con esto? Pensemos en un río, pensemos, por difícil que nos resulte, en sus aguas como emergiendo de lo que es y con la posibilidad constante de perderse, de ser destruidas, de regresar a no ser. Pensemos, ahora, en un ingeniero mirando el río para construir una presa y producir energía hidroeléctrica o en un hotelero calculando los beneficios que le podría traer un nuevo

restaurant junto al río. De fragmento de la naturaleza con valor en sí mismo (o acaso, como un hogar de dioses) el río se ha convertido en una mercancía más, a ser representada, transformada, organizada para la realización de algún propósito subjetivo. Según Heidegger, en el ejercicio tecnológico de nuestra capacidad hermenéutica, las distinciones de valor pierden su sentido para ser unificadas por el principio de utilidad, el tiempo se convierte en tiempo mecánico y el lenguaje en puro instrumento de información al servicio de una voluntad de poder constantemente insatisfecha de más poder.

¿Qué decir de esta nueva condena de Heidegger a la modernidad?

Heidegger vio, acaso antes que nadie, que la tecnología no es simplemente un conjunto de instrumentos a disposición de quien los quiera usar, sino un sistema con tendencia a desarrollar su propia autonomía y que intentará controlar a sus usuarios... La destrucción ecológica, el sentimiento de impotencia frente a las burocracias incluso de las instituciones que se dicen más leales a los ideales democráticos, las armas atómicas... Sin embargo, esto no es todo lo que implica la ciencia nueva y sus técnicas.

A la reconstrucción instrumentalista de la investigación científica que hace Heidegger —ese pensar la ciencia desde la técnica— se le puede oponer, o por lo menos, podemos complementarla con una reconstrucción "realista": la ciencia, además de expresar una voluntad de dominio, también contiene una voluntad de verdad. No sólo investigamos para intervenir en el mundo, también buscamos representarlo adecuadamente, conocerlo (incluyendo el conocimiento de nuestras sociedades y de nosotros mismos). De ahí que, incluso aceptando la reconstrucción heideggeriana de la ciencia y la técnica, y las dificultades a que apunta su evaluación, no hay por qué aceptar que esas dificultades sólo puedan solucionarse, como parece sugerir Heidegger, fuera de la ciencia y la técnica. Por el contrario, sospecho que no hay caminos hacia atrás o caminos al costado de las ciencias y las técnicas modernas, sólo caminos en medio de éstas (caminos, por supuesto, que pueden incluir críticas radicales a las maneras en que hoy investigamos o producimos nuevas tecnologías). Por eso, más allá de cualquier discrepancia particular, hay

## COMO PLATÓN EN SIRACUSA

Heidegger no era un puro y simple oportunista. Es evidente que su compromiso político no tenía mucho que ver con la realidad política. De hecho, el socio de una "religión popular" anglobaba su profunda desilusión respecto al curso de las cosas. Pero él escrutamente lo preservó. En ese sentido él que creyó pararse por los años 1938-1944, persuadido de que cumplir estrictamente su contrato filosófico al intentar revivir la Universidad. Fue con ese objetivo como llevó a cabo todo lo que nos indigna. (...) Después, como se sabe, se equivocó hasta llegar al discurso radical del fin de la filosofía. Era fin su revolución. [...] Al ver a la distancia y con angustia

cómo se equivocó Heidegger en la política cultural del Reich, pensemos a veces en lo que le sucedió a Platón en Siracusa. Uno de sus amigos en Fríburga, al encontrarlo en el tranvía después de su salida del rectorado, le preguntó: "¿De regreso de Siracusa?"

A pesar del considerable trabajo de investigación y de la información que proporcionó, el libro de Farias es muy superficial y está sufriendo desde hace mucho tiempo, lo que es deplorable. Pero cuando aborda el campo filosófico, se vuelve de una superficialidad grotesca y rebosa nada menos que de ignorancia.

Nota - Georg Gansamer  
Traducción de Elisabeth Corral Pata

buenas razones para pensar que la epistemología heideggeriana sucumbe al peor vértigo simplificador: pensar como si no hubiese la menor diferencia entre las varias maneras de investigar en las diversas ciencias y entre los muchos usos de las técnicas. Por ejemplo, la siguiente afirmación es infame:

Hoy la agricultura se ha convertido en la industria motorizada de los alimentos, en esencia, lo mismo que las cámaras de gas y los campos de exterminio en fábrica de cadáveres.<sup>3</sup>

Si pensar es, en gran parte, tratar lo diferente como diferente, en su crítica del mundo moderno a menudo Heidegger no podría no pensar de manera más enfática. Pero no es necesario aclarar que es algo más que un error no distinguir entre generar vida y generar muerte.

Si los argumentos presentados poseen algún peso, entonces, los alborotados tienen razón en alborotarse. Por supuesto, hay que resistir a cualquier vértigo simplificador que nos arrastre al todo o nada. Las diferentes voces de Heidegger no conforman algo así como un algoritmo de manera tal que si se acepta cierta aseveración, ello compromete a tener que aceptar necesariamente cualquier otra aseveración que él haya defendido; ninguna persona, ningún pensamiento (incluyendo a los más formalizados) se articulan de esa manera. Pero tampoco hay que sucumbir a la bobería piadosa de afirmar que ciertos suicidios de Heidegger no tienen nada que ver con sus otras voces o que la contaminación heideggeriana no tiene nada que ver con Heidegger. Se aconsejará: olvidémoslo lo más rápidamente posible de sus discursos políticos en sentido estricto. Pero ¿y

algunos desarrollos de la *Introducción a la metafísica*, de *Sendas perdidas*, de la *Meditación sobre la técnica*..?

He ahí el riesgo del lector: leer a Heidegger procurando recoger los materiales que éste pueda ofrecerle, pero, una y otra vez, teniéndolos que rescatar de sus suicidios y de la contaminación heideggeriana. Por eso, ayudémosnos fijando aquí y allá algunos signos de alerta. Cuidado con pretender algo "superior" o "más profundo"... que reconstituir constantemente el juicio en la marcha de los ciclos argumentales. Cuidado con cualquier metafísica de lo homogéneo, con las nostalgias de pureza, con el sueño de personas unívocas en medio de una comunidad ordenada (...extrañas voces en un pensar que afirma que... ser es tiempo). Cuidado, sobre todo, con el vértigo de lo sublime y sus grandes gestos: ya sabemos que a partir de cualquiera de ellos hay rutas que conducen a Auschwitz.

## NOTAS

<sup>1</sup> Debemos agradecerle a Farias la divulgación de documentos difícilmente accesibles, y por ese medio, la oportunidad que nos ha dado para comenzar el reexamen tanto de los suicidios intelectuales de Heidegger, como de lo que llamó la "contaminación heideggeriana". En cuanto al libro en sí mismo, además de contener algunos errores, es, como biografía, tal vez excesivamente asociativa, en no pocas ocasiones acusa sin pruebas y, lo que es peor, parece sugerir que todo Heidegger, su vida y su obra, no son más que un prejuicio más. De esta manera, Farias tiende a sucumbir a cierto "amarillismo" intelectual, a la misma "metafísica de lo homogéneo" que cree combatir.

<sup>2</sup> Tanto para el *Discurso del Rectorado* como para el *discurso Estudiantes alemanes* puede consultarse Guido Schmeberger, *Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1982.

<sup>3</sup> Citado en *Der Spiegel*, 18 de agosto de 1966, *Neue Forschungen und Urteile über Heidegger und Nationalsozialismus*.

# HEIDEGGER: MÁS ALLÁ DEL NAZISMO

JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

*Era bueno para jaquecas y evitaba el pensamiento... Él y el otro tipo se han inventado uno al otro.*

Walter Mathera a su perro en *Años de perro*, de Günter Grass

EN UN PLANO fáctico el libro de Víctor Fariás no permite dudar lo más lejos de ser una mera veleidad, la pesadilla ideológica de una noche de verano, el nazismo de Martin Heidegger fue una fe y una militancia bastante serias y durables. La vieja pregunta: "¿qué tan nazista fue él?" entra en agonía, herida de muerte por la investigación de Fariás. Pero otra interrogante queda perfectamente de pie: "¿qué especie de nazismo fue el suyo?" Ya sabemos, por ejemplo, que no fue racista en el sentido genocida del hitlerismo. En ese punto al incriminar a Heidegger, Fariás cae en la baja polémica ideológica. El elemento racista, tan explícito en otros dos casos de simpatía fascista por parte de intelectuales muy influyentes —Pound y Jung—, no posee la misma visibilidad en el 'affaire' Heidegger.

Empezamos a comprenderlo: la pasión nazi de Heidegger era un nazismo diferente. ¿Cuál fue, entonces, el verdadero contenido de su nazismo? El *Rektorsrede* proclama la nación bajo Hitler a una "subversión total de la existencia alemana". Fariás, en uno de los raros vuelos interpretativos de su libro, habla de un nazismo de izquierda y nos invita a ver en Heidegger a un partidario del ala radical socializante encabezada por Ernst Rohm y liquidada en la Noche de los Cuchillos Largos (enero de 1934). En 1934, el rector Heidegger escribe ditirambos al "servicio del trabajo" y desarrolla algunos conceptos nuevos (ausentes en *El ser y el tiempo*) para exaltar la figura del estudiante obrero y el "saber popular", necesario para la edificación de la Nueva Jerusalén nacionalsocialista. Para él la universidad debe ser una "comunidad de combate", un heroísmo de doctos, convertidos a la Decisión colectiva en la ineludible irrupción de la historia—destino. Es en esos términos ambiguos, sin más referencia a las

exigencias ideológicas concretas del movimiento o de su régimen, como Heidegger abraza la causa. Se trata de un nazismo de convicción, pero altamente idealizado. Como quiere el Derrida de *De l'Esprit* (1987), una verdadera "espiritualización del nazismo".

De ahí la complejidad del nexo. Pues ni su adhesión, archiconocida, ni su militancia, ahora plenamente revelada, son suficientes para determinar la naturaleza ético-política de un pensamiento que parece haber adoptado el nazismo tanto como se adaptó a él. De ese pensamiento, Adorno escribió que es "fascista hasta en sus células más íntimas". Pero es más fácil decirlo que demostrarlo.

Para complicar todavía más las cosas, la verdad es que Heidegger fue bastante atacado por filósofos oficiales del régimen, Ernst Krieck, Alfred Bäumler o Alfred Rosenberg. Dichos ideólogos no tardaron en atacar, tanto el estilo "talmúdico" como la imagen del hombre de *El ser y el tiempo* —el pathos de la angustia y el sentimiento de la muerte. El *Angst* heideggeriano les parecía la última flor del decadentismo, a lo cual ellos contraponían, naturalmente, el verdadero y viril ánimo nazi. Ese juego de fuegos cruzados abre paso al alibi filosófico. Y sin embargo, siete años después de la caída del Tercer Reich Heidegger todavía se refirió a la "verdad interior y la grandeza del nacionalsocialismo". Evidentemente, su crítica no era dirigida al nazismo en sí, sino a lo que le parecía una falsa interpretación. No se olvide que él jamás criticó el nazismo real, el régimen y su barbarie.

Los ideólogos nazis estaban llenos de alabanzas hacia la voluntad de poder, el superhombre, la bestia rubia, etcétera. El pensamiento nazi se revolcaba en el nietzscheanismo vulgar. En cambio, Heidegger, condenando sin reservas al voluntarismo, enjuiciaba la

voluntad de poder como la quintaesencia de la metafísica, es decir, del olvido del ser y de la existencia auténtica. A los ojos de Heidegger, Nietzsche consumaba la herencia de Descartes: la teoría del sujeto agresivo, protagonista de la "arregimentación" de la tierra en la "provocación" tecnológica del mundo. Uno puede, claro es, discutir esa manera de interpretar a Nietzsche. Pero el mero hecho de que Heidegger la había elaborado, en sus seminarios, incluso durante la guerra, de frente a la glorificación oficial del nietzscheanismo me parecía una especie de reto a la *Weltanschauung* nazi —y por ende, una tácita rectificación de su "ingenua" actitud como rector. Así lo escribí, en un libro editado en Rio en 1969. Dos años después el mismo argumento sería utilizado por Gianni Vattimo en su *Introduzione a Heidegger* (Bari, 1971); y ahora mismo, en el "Débat" (p.121), Pierre Aubenque vuelve a emplearlo, para expurgar el nazismo de Heidegger.

Sin embargo, ahora sabemos —gracias al relato de Fariás— que en los mismos años (1935-41) en que osaba criticar a Nietzsche el filósofo renovaba esfuerzos en pro de la difusión y de la implantación universitarias del nazismo. No dimitió de su rectorado por desilusión, sino —Fariás lo muestra— porque su radicalismo nazi, violentamente anticlerical, no fue atendido. El señor rector se marchó no por ser menos nazista sino por serlo demasiado. Con eso vuelve el problema. Claro, no estamos delante de un sencillo caso de reaccionarismo biográfico. Nada tan cristallino como Schopenhauer prestando gustosamente sus binóculos a un agente de la represión para que acertara a los rebeldes de 1848, sin por ello dejar de ser autor de una obra filosófica (por lo demás bien anterior a 1848) olímpicamente lejana a la materia histórica.

En *La destrucción de la razón* (1954)

Lukács fustiga la filosofía heideggeriana como “el miércoles de ceniza del parasitismo burgués”. Para el autor de *Existencialismo o marxismo* (1951) la función del pensamiento del primer Heidegger fue “desarmar la inteligencia alemana frente al advenimiento del fascismo”. Nótese la paradoja: dicha caracterización no difiere mucho de las críticas nazistas al decadentismo del pensador de la angustia existencial... Pero el problema es que, precisamente, el nazismo, incluso el de Heidegger, no fue un parasitismo decadente sino un revolucionarismo —para disgusto de los otros, como el leninismo de Lukács. Robert Minder se acerca un poco más al blanco al identificar en Heidegger un “patos del arraigamiento”. Heidegger, el campesino de Messkirch, quien rechazó su nombramiento a la cátedra de Berlín y escribió tantas páginas exaltando lo que para Marx fuera más bien “la idiotéz de la vida rural”, entre la sangre y el suelo, escogió claramente el segundo: el mundo arcaico—bucólico, proyección utópica de la fobia antiurbana y antimoderna. Con todo, Heidegger era seguramente menos telúrico que otros pensadores de la derecha, empezando por el muy ciudadano Ludwig Klages. Y de todas maneras la *pax ruris* no era el escenario adecuado para la turbulencia íntima de la Decisión—Destino. En la primera filosofía de Heidegger, la añoranza de las raíces no llega a ser un leitmotiv. Al fin y al cabo, Heidegger puede sonar como Faulkner, pero piensa como Jünger. No se puede perder de vista: Heidegger es un pariente espiritual de Jünger (fabricación de conceptos “espirituales” para el activismo de la revolución de derecha), no del primer Mann y sus afines (humanismo reaccionario pero conservador y por tanto no “movilizante”). Es sólo más tarde, en el segundo Heidegger, cuando el tema de la acción y la pareja Decisión—Destino se retiran al segundo plano. Entonces, el himno a la *Dichtung*, la creación poética (el tema de Rilke y Hölderlin), reemplaza la urgencia de la *Entscheidung*, el pathos de la decisión resolutiva. Pathos, a propósito, no del todo ajeno, en los pronunciamientos del rector, al decisionismo antiliberal de Carl Schmitt.

Según el mismo Heidegger, en su célebre *Carta sobre el humanismo*, destinada a contestar el existencialismo

de Sartre, la analítica existencial de *El ser y el tiempo* es una estrategia ontológica inadecuada para pensar la verdad del Ser. Mientras la amnesia ontológica es la enfermedad de los tiempos modernos, y se confunde con la prepotencia del sujeto, la analítica existencial padece justamente de subjetivismo. Derrida se sirve de eso para sugerir que la estructura conceptual subjetivista del primer Heidegger lo hacía vulnerable a la seducción del voluntarismo nazi. Curiosamente, en su magnum opus póstumo, *The Life of the Mind* (1978), Hannah Arendt lo vió al revés: en su opinión, la culpa de la nazificación de su antiguo maestro la tenía el abandono del sujeto, el alejamiento de aquel mismo humanismo que el Heidegger de la posguerra pasara a condenar. ¿No es cierto que ya en el Rektoratsrede se criticaba la arrogancia prometeica del hombre?... No cabe duda: el antiprometeísmo, como el antihistoricismo, sería una parte eminente de lo que Thomas Pavel llama, en su *Le Mirage Linguistique* (Paris, 1988), “la vulgaridad del humanismo de la posguerra”.

En cierto modo, el *Rektoratsrede* no hace más que convertir la decisión existencial del ser—ahí (Dasein) de *Sein und Zeit* en opción colectiva de la nación, del pueblo—raza que *funda* su comprensión del Ser al asumir la historicidad como contingencia radical. En una línea exegética paralela, Philippe Lacoue—Labarthe ofrece, en *La Fiction du Politique Heidegger, l'art et la politique* (1987), la tesis del nacional—esteticismo: el secreto de la política moderna, ese aborto de la genuina modernidad, es la manía “griega” de concebir *la política como obra de arte del “pueblo”*, fruto violento de un mito nacional, creación autoritaria de los individuos y comunidades. En la Europa de los *times of troubles* (1914-45), con el derrumbe o eclipse de tantos valores religiosos, éticos y sociales, la Alemania derrotada, el inseguro país del medio, representaba el escenario ideal de una virulenta mutación política. Concitando a su patria a recomenzar la epopeya política de la Hélade, Heidegger soñó revivir el sentido agónico de la historia antigua, clásicamente observado por Burckhardt y su discípulo Nietzsche —y al intentarlo, transfiguró lamentablemente la barbarie nazi en misión del destino, nueva gesta del Espíritu. Pero su hazaña filosófica, al

ocultarnos la política nazi concreta, revela en el nazismo “la verdad de lo político” (Lacoue—Labarthe, p. 114).

Con esa extrapolación arbitraria, digna de los diktats especulativos de la peor *nouvelle philosophie*, Lacoue—Labarthe prácticamente echa a perder su crítica (en principio válida) del constructivismo político. Irónicamente, la némesis de la caricatura lacoue—labarthiana de la política no tardaría. Para Lacoue—Labarthe, el nacional—populismo es la esencia (esteticista) de lo político. He aquí, en las antípodas de esa posición, a Gérard Granel. Su curioso artículo en *Débat*, cercano al ridículo por sus manierismos derridianos, se propone salvar, no ya a Heidegger, sino al nacionalsocialismo. Atención al guiño, dice Granel: el nazismo fue un socialismo, luego, un populismo. Ahora bien: el populismo nazi, siempre según Granel, rescataba al pueblo, ese “gran excluido (sic) del discurso político—filosófico moderno” (y desde luego, también de la práctica política). ¿Por qué? Porque el *Volk* no era ni el falso pueblo “contractualburgués” ni mucho menos el pueblo productivo o el proletariado —concepciones, ambas, que permitieron aquella lamentable exclusión... Decididamente, todo se puede escribir. Y Granel merece al menos el premio de originalidad: es el único que, en vez de defender a Heidegger, decide justificar el proyecto nazista!

Vamos a una lectura más amplia. En *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger* (1988) Pierre Bourdieu señala una homología entre la ontología heideggeriana y la *forma mentis* de la “revolución conservadora”. Buscando en la historia misma la superación del relativismo, Heidegger en realidad puso la ontología al abrigo de la historia, “conservando todo bajo la apariencia de cambiarlo todo” —el proyecto mismo de la revolución conservadora. Esta es en efecto un sismo político cuya función es la congelación de la estructura social. En claro: lo que tenemos, en ambos casos, no pasa de un *pseudo-radicalismo*.

Como Lacoue—Labarthe y Granel, Bourdieu maltrata al pobre Farias, acusado de quedarse “a las puertas de Heidegger”. En cuanto a Bourdieu, creo que esta vez entró por la ventana del pensamiento de Adorno, quien en un capítulo (I,2) de su *Dialéctica negativa* (1966) había notado que el concepto heideggeriano —concepto—clave—

de diferencia ontológica lleva precisamente a la legitimación del status quo social. A fuerza de distinguirse de todos los entes, el *Ser heideggeriano termina siendo hipostasiado como un ente* cuya característica es escapar constantemente a la razón humana. Y su función conservadora radica en su capacidad de dejar subsistir, incuestionado, el mundo de los entes y en particular el orden social. El existencialismo hipostasiado al sujeto; el segundo Heidegger cometió la hipótesis opuesta, erigiendo *malgré lui* al Ser en fulcro de un superpositivismo. Tal sería el resultado, bien irónico, de la sistemática devaluación heideggeriana del ente. Como se ve, la médula del razonamiento es la misma en Adorno y en Bourdieu, quien apenas cita al primero (una vez, para criticar su sociologización de Heidegger) y, desde luego, no se refiere a ese análisis específico de la *Negative Dialektik*, sino a otro ataque antiheideggeriano de Adorno: el sabroso *Jargon der Eigentlichkeit*, de 1964. Bourdieu se limita a retomar la tesis de Adorno añadiéndole la noción de una homología con la "revolución conservadora", la etiqueta acuñada por Hofmannsthal (1927) para designar el radicalismo de derecha en la intelectualidad de la República de Weimar (Möller van den Bruck, Spengler, Carl Schmitt, Jünger, etcétera).

Si bien me acuerdo, Alphonse de Waelhens, en el mejor libro que se publicó sobre Heidegger antes de la divulgación de la *Kehre*, señalaba una diferencia fundamental entre Heidegger y Kierkegaard con respecto al tiempo. El danés, para quien lo eterno es todavía el metro decisivo, todavía concibe la temporalidad en función de un presente. En cambio Heidegger, adscrito a una finitud sin Dios, desplaza el foco temporal hacia el futuro. Ahí está: *el ser—ahí es futurocéntrico*; luego, disponible para el historicismo intrínseco de los movimientos revolucionarios.

Además, al contrario de la existencia kierkegaardiana, el ser—ahí no es necesariamente un ego aislado. El mismo Heidegger lo subraya en textos subsiguientes a *Sein und Zeit*, como *Vom Wesen des Grundes* (1929); y Farías no está en un error al notar que en *Sein und Zeit*, cada vez que se caracteriza la existencia inauténtica, es como ser—ahí incapaz, entre otras cosas, de vivir en una auténtica comunidad.

El capítulo de Farías sobre Heidegger en Marburgo (1923-28) muestra cómo en *Sein und Zeit* la decisión en acto constitutiva del "ser—con—el—otro auténtico" ya se halla concebida ahí como una *lucha* (Kämpfe). No cabe duda: el campo conceptual del Heidegger de 1927 estaba más que preparado para un existencialismo político de temple revolucionario. Sólo más tarde —con la maduración de su "vuelta"— es cuando Heidegger dejaría de mirar al porvenir y pasaría a mirar no exactamente al pasado sino más bien *al origen*, en el deliberado arcaísmo de su peregrinación ontológica.

Ni Bourdieu ni Lacoue-Labarthe ni Derrida se detienen ante el fondo psicológico del existencialismo heideggeriano: su  *nihilismo interior*. Tomo la expresión de Karl Löwith. En un libro capital de 1953 (*Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*), y hace poco en sus memorias póstumas (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Estuarda, 1986; trad. ital., 1988), Löwith caracteriza a Heidegger como un caso de *expresionismo filosófico*. Como en los poetas y artistas del Expressionismus, la vivencia básica bajo el pensamiento heideggeriano parece haber sido una respuesta nihilista a la crisis de la vieja cultura europea. En tales épocas el espíritu se entrega a una búsqueda de los fundamentos, porque su mundo de valores se ha desintegrado. Pero a la larga el sentimiento del caos sigue dominante, y el mismo ethos de fundación se vuelve un eco del nihilismo interior. Los conceptos siempre ambiguos, las apelaciones siempre vagas de Heidegger ofrecían un idioma perfectamente afinado con ese talante cultural. Mientras el *frisson* soteriológico (Heidegger escribe como un Paracleto, dirá Nicolai Hartmann) atendía a la demanda de una intelectualidad agobiada por la catástrofe europea y las incertidumbres de la situación alemana, en general lo ambiguo de sus conceptos (aparte de la sombría fenomenología de la cura, de la angustia y de la banalidad en las secciones más concretas de *Sein und Zeit*) reproducía más que superaba el nuevo *Weltschmerz*, la náusea difusa del tiempo.

De ahí la alergia de ese nihilismo vagamente mesiánico a toda positividad cultural (la instintiva antipatía de Heidegger hacia Cassirer); así como las afinidades de Heidegger con los adalides de la "rebelión contra el espí-

ritu" (los Klages y Schmitt, Benn y Baumbler). *Sein und Zeit* advierte expresamente que su analítica existencial no debe ser entendida como filosofía de la cultura. No la mueve ninguna aspiración a señalar la ruta de un ascenso del género humano hacia grados más altos de civilización. Y sin embargo, no fue otro el impulso central del pensamiento alemán, desde Kant y Hegel hasta Nietzsche.

Löwith, el ex alumno decepcionado, percibió el mecanismo ideológico bajo todo ello: la justificación de la tiranía nazi bajo el pretexto de que se trataba de la vivencia angustiosa de un decreto del Ser. Al final "la angustia es para el existencialista un estado de gracia, como la melancolía para el romántico" (Norberto Bobbio, *El existencialismo*, FCE, p. 90). Y Löwith tampoco se olvida de notar que el tono perentorio, apodictico, de Heidegger no deja de recordar al estilo dictatorial de la política nazi. Pues el fascismo en el pensamiento no tiene que ser un contenido: puede actuar tan sólo como una modalidad del decir —el discurso de la intimidación indirecta, la tiranía de las fórmulas espectaculares, *pour épater*, usurpando el espacio del razonamiento crítico.

En nuestra alta cultura impregnada de *Kulturkritik*, Martin Heidegger fue el más grande especialista en el repudio extremista de la época. Le gustaba una frase "enorme" de Mallarmé: "toda poesía ha estado en el error desde la gran desviación homérica". Y en su propio juicio, bien lo sabemos, todo el pensamiento occidental desde Platón no fue sino una larga errancia, un alejamiento progresivo del Ser, con consecuencias culturales nefastas.

Buena parte del debate actual de la joven filosofía es sobre la interpretación de ese radicalismo de la *Kulturkritik* heideggeriana. Así, para un Allan Megill (*Prophets of Extremity*, 1985) o un Alain Finkielkraut (*La Défaite de la Pensée*, 1987) Heidegger es un maestro de la nostalgia. Pero el nuevo astro de la filosofía italiana, Gianni Vattimo (*La Fine de la Modernité*, 1985) no está de acuerdo. En vez de ser un *Kulturkritiker* de espaldas a la modernidad, su Heidegger es el prólogo a una superación no pasatista de lo moderno. Eso también pone a Vattimo en desacuerdo con interpretaciones recientes de la ontología heideggeriana. Mientras según Reiner Schurman (*Le*

*Principe d'Anarchie*, 1982) el agotamiento de la metafísica instala una anarquía, el fin de todo principio (arché, Grund), pero la anarquía, a su vez, es preludio a un nuevo regreso del ser, para Vattimo (y su colaborador Pier Aldo Rovatti) el fin de la metafísica inaugura más bien una *disolución* del ser. Por consiguiente, al pensamiento heideggeriano debe suceder una "ontología débil". En *La Fine de la Modernité*, donde Vattimo identifica esa ontología neoheideggeriana con la filosofía posmoderna, la teoría de la disolución del ser se esfuerza por asumir la técnica moderna (normalmente considerada la *bete noire* de Heidegger) en vez de cultivar la nostalgia del origen.

Desgraciadamente, aquellos que, como Vattimo, quieren arrancar de su obra para radicalizar lo moderno en lo posmoderno tienen que enfrentar una no pequeña dificultad: lo poco que se presta Heidegger a una teoría objetiva del presente. El mismo escribió que "ninguna época se deja alejar por una simple negación"; pero la verdad es que en sus juicios sobre nuestra época predomina, y de lejos, el anatema sobre el análisis. Su negación de la modernidad no es meramente simple y masiva —es verdaderamente tan simplista como obsesiva.

No por casualidad el discurso heideggeriano trae la marca de la *inobjetividad* (Herbert Schnädelbach enfoca bien ese punto en su excelente *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge, 1984). La mayoría de los referenciales de la meditación ontológica de Heidegger son simplemente espectrales, insubstanciales por definición. Como diría, sin duda con aprobación, el viejo Schelling, Heidegger apunta al *quod* pero no se rebaja a examinar el *quid*. Pues para él la manía de las determinaciones no es sino un síntoma de platonismo. "El decir del pensar es un silencio", escribe. Bien lo sospechábamos.

Naturalmente el humanista fascinado por las vibraciones soteroiológicas de esa ontología negativa pensará —como George Steiner en su monografía *Modern Masters* (1978)— que "numerosas áreas de conducta, de historia social y del pensamiento" pueden ser iluminadas por el faro heideggeriano. Otros siguen escépticos. Megill, sin la menor hostilidad, concluye que "Heidegger is a poor guide for those who want to grasp how the 'ordinary' world operates". David Kolb (*The Critique of Pure*

## UN PENSAMIENTO QUE DA MUCHO EN QUÉ PENSAR

¿Por qué ha provocado una reacción tan fuerte la publicación de la obra de Victor Farías? ¿Por qué precisamente hoy y no ayer? Confieso que no lo sé... Sobre todo porque la información que da el libro ya se conocía: tanto el genio de Martin Heidegger como su participación en el nacionalsocialismo, haya sido larga o corta. Pues, ciertamente, la filosofía francesa se ha alimentado, desde hace años, de los trabajos del filósofo, trabajos que se explicaban en las clases de preparatoria de la escuela normal superior así como en el bachillerato. ¿Pero dónde está el problema? El pensamiento de Heidegger

es objetivamente un pensamiento digno de consideración, y sigo estando dividido en partes iguales entre la admiración ante su genio filosófico y el horror frente al compromiso del hombre. Las dos cosas son verdad. Y si afirmé que persistí en mis lecturas y en mi trabajo sobre *Ser y tiempo*, y no en su obra posterior, no fue para manifestar una separación o una ruptura; fue porque con este texto ya tenía mucho en qué pensar.

Emmanuel Levinas

Traducción de Claudia Martínez

*Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago, 1986) protesta contra "el aislamiento protector" que el método de Heidegger pone entre sus condiciones y los acontecimientos ordinarios —en otras palabras, la historia concreta. En las notas (de 1936 a 46) que componen el texto sobre "La superación de la metafísica" (hoy en el libro *Ensayos y conferencias*) Heidegger designa *técnica* tanto a la política como a la producción: la técnica es el impulso "planetario" de la "consumación de la metafísica". Bueno. Pero al conceptualizar todo eso, la palabra *técnica* queda expresamente exenta de considerar "las transformaciones que la 'historia' puede observar en distintos pueblos en los distintos continentes". Las comillas despreciativas lo dicen claramente: la reflexión ontológica sobre el historial no se va a ensuciar las manos con ninguna historicidad concreta. Al parecer, tampoco la historia (es decir, en último análisis, la ciencia social) "piensa".

Jean-François Lyotard (*Heidegger et 'les Juifs'*, 1988) piensa que lo que hizo posible el nazismo de Heidegger, y su increíble silencio sobre el holocausto, tiene que ver con la atrofia de la dimensión ética en su pensamiento. La cuestión del otro fue víctima de la cuestión del ser. El asalto al sujeto eliminó también la conciencia. Pero este hueco ético tiene repercusiones muy amplias; pues en realidad incompatibiliza el pensamiento heideggeriano con la visión del mundo liberal. El Habermas de los *Perfiles filosófico-políticos* (1971) lamentó sobriamente lo exorbitante de

la incriminación de la historia por Heidegger. Con el cristianismo convertido en una mera etapa en la errancia más que milenar del Occidente, pregunta él, ¿cómo sostener la idea, todavía tan cara a Hegel, de la igualdad de todos delante de Dios y de la libertad de cada conciencia? Con la Edad de las Luces y su herencia tan vilipendiadas, ¿cómo defender la idea universalista de los derechos humanos? Tiene razón Luc Ferry en el diálogo con Fienkielkraut que se incluye en este número de *Vuelta*: la defensa del individualismo democrático no tiene cómo acomodar el pensamiento de Heidegger —su pensamiento entero, y no sólo sus deplorables textos políticos. Efectivamente, donde una axiología individualista irrigó a la filosofía de la decisión, como en el existencialismo de Jaspers, los componentes irracionales no han conducido a políticas antidemocráticas. Es que, si tras Jaspers había la gran sombra del liberalismo de Max Weber, Heidegger no tenía en su "background" ningún elemento liberal importante. En su caso, el vigoroso irracionismo, el impulso netamente *misológico*, sólo podía funcionar como agravante de una formación decididamente *antiliberal*. En el fondo, más allá de toda relación directa entre el pensador y el nazismo, lo que hay de común entre Heidegger y Hitler no se limita a lo que los irreverentes romanos llamaban "il monobaffo" —el tipo de bigote— ni a la casi completa falta de humor. En ambos casos estamos ante algo irreconciliable con los valores de la libertad.

## EL SILENCIO DE HEIDEGGER

LUIS IGNACIO HELGUERA

**P**ROBAR PÚBLICAMENTE que un alemán fue nazi y determinar la naturaleza de sus vínculos morales y políticos con el nazismo sólo tiene sentido si el hombre en cuestión reviste alguna importancia histórica, cultural o intelectual. Y así sucede, en efecto, en el caso de Martin Heidegger, considerado, con Ludwig Wittgenstein, el más grande filósofo del siglo XX. ¿Será posible, en verdad, que una amplia y cada vez más acuciosa documentación que se ha venido acumulando a través de las décadas, y de la que la investigación de Farías sería sólo un capítulo, conmocione como un gran sismo las bases y los supuestos teóricos de un pensamiento filosófico que se contaba entre los más altos legados de nuestra época?

Decididamente, si damos crédito a ciertos encabezados y artículos de la prensa mundial, estamos en el riesgo, creo, de hundirnos en posiciones acriticas y simplistas. *Ser y tiempo* es una obra maestra, de raras excelencias de rigor y profundidad en el replanteamiento y tratamiento originales de los grandes temas de la ontología que llegan a nosotros desde la tradición griega. No es una investigación fácil de cursar —ya no digamos de concebir! Y no es fácil, en primer lugar, porque para empezar hacen falta paciencia, interés, ganas de comprender y antes, claro, un abrecartas para separar las páginas —que, desgraciadamente, suele faltarle a Farías y a otros en esta polémica—. Lo que sí es muy fácil es tildar a Heidegger de “filósofo nazi”, excelente coartada para no tener que leer *Ser y tiempo*. La analítica existencialista de este libro, y que opera mediante la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey dando nuevo desarrollo a ambas, se coloca —casi siempre con éxito— en un plano neutral de fundamentos ontológicos para describir e interpretar las estructuras esenciales de ser de ese único ente —el ser humano— que revela en su conducta cotidiana —existencial y lingüística— una pre-comprensión del ‘ser’. El propósito metódico consiste en acla-

rar y desarrollar una comprensión filosófica adecuada de eso que denominamos, todo el tiempo y para todo, ‘ser’. Resultará, y no por casualidad, que nuestro propio ser lo comprendemos en el horizonte del ‘tiempo’ de nuestra existencia y que nuestra muerte, inevitable e intransferible, es nuestra posibilidad existencial más propia —revelada en la angustia— de orientar nuestra existencia finita en el mundo.

Desprender de estos planteamientos puramente ontológicos —y que dan mucho que pensar— turbias intenciones —o claras consecuencias— de ideología nazi es francamente algo más que ridículo: es ceder a una ceguera intelectual tan denigrante como la ceguera política del rústico campesino —bonachón o maligno, sincero o hipócrita, ingenuo o diabólico— de la Selva Negra, autor de *Sein und Zeit*. Si, hay pasajes explícitos y deplorables de perversión ideológica incluso en una obra filosófica y especulativa madura como la *Introducción a la metafísica* —aunque no en *Ser y tiempo*—, pero no bastan para demoler un pensamiento hondo y complejo, porque una rama seca no mata a un árbol. Creo que lo que sobra en todo este escándalo es un ánimo mórbido y sensacionalista y lo que se echa de menos, en cambio, es la que sería en todo caso la tarea principal: poner en relación —si es que esto resultara posible— los supuestos teóricos y culturales del pensamiento de Heidegger con sus deslices políticos y con el nazismo, para demostrar lo que se acusa en el vacío.

Las ideas filosóficas tienen un valor de uso. Un valor de uso, de aprovechamiento y explotación teóricos y prácticos muy amplios. Si el germen de la idea nietzscheana del superhombre puede dar lugar, en cierta interpretación, o conciliarse de hecho con ciertas concepciones hitlerianas, si sólo dio lugar a lo infrahumano, no tenía necesariamente por qué derivar en esas miserias históricas que nos agobiaron siempre. La filosofía de Heidegger, de manera análoga, ha sido fuente de elaboraciones filosóficas fecundas, huma-

nistas e incluso, en algunos casos, violentamente antinazis; ahí están Fink, Bultmann, Marcuse, Gadamer, Levinas, Zubiri, Geos... En cambio, a partir de una mentalidad filosófica mediocre no germina intelectualmente nada sobresaliente, ni beato ni infernal.

Nada de lo anterior quita responsabilidad moral y política al hombre Heidegger, cuya retractación pública<sup>1</sup> nunca fue —a pesar de cierto arrepentimiento velado en entrevistas: cf. “Der Spiegel”, 1966; Palmier/Towarnicki, “L’Express”, 1969—, según su propio término, “resuelta”. El silencio puede ser tan significativo como ambiguo. Heidegger rechazó las “habladurías” para encerrarse en un “silencio” tal vez no menos “inauténtico”. Su idea germana y romántica del nacionalsocialismo, si bien finalmente antihitleriana y más cerca de una espiritualización a la Novalis o a la Hölderlin, es más reprochable cuanto más obstinada. Su idea de que la filosofía habla en griego y —en exclusiva segunda lengua— en alemán —junto con toda esa nostalgia mística excesiva del terruño— puede resultar testaruda y antipática. Nada de esto, sin embargo, devalúa sus méritos filosóficos. Desengañémosnos: por más que no sea la ecuación humana ideal, no es necesario ser un gran hombre moral y/o políticamente para ser un gran artista, un gran escritor, un gran científico, un gran pensador. La honda reflexión crítica de Heidegger no discurrió ciertamente por los caminos que llevaron a Auschwitz pero sí por esas “sendas perdidas” de un bosque que, sin embargo, también a todos nos incumbe como hombres.

<sup>1</sup> En privado, Heidegger dijo a François Fédier (según él, en “Le Nouvel Observateur”) que había cometido una “grosse Dummheit”, “una gran tontería”. No sé cuál fue más grande: su error político o su resistencia a hacer pública su comunicación privada.

# ¿Y SI, PESE A TODO, HEIDEGGER DIERA A PENSAR LA DEMOCRACIA?

XAVIER RUIZ-PORTELLA

**R**ESULTA, NOS DICE Fariás, que el pensamiento de Heidegger es un pensamiento nazi, más nazi aun que el de los "filósofos oficiales del nazismo".<sup>1</sup>

¿Cómo es posible que de los miles de lectores de Heidegger nadie se hubiera percatado nunca de ello? Se conocía por supuesto el pasado turbio del filósofo, pero no se le había dado mayor relevancia. Todo el mundo sabía más o menos —y es bueno que el libro de Fariás lo haya recordado— que un señor llamado Martin Heidegger, bajito y de mirada intensa, de aspecto bonachón a veces, cajijunto otras, recluido en un pequeño chalet de la Selva Negra, portador ocasional de calzas bávaras de terciopelo, estuvo afiliado de 1933 a 1945 al Partido nacionalsocialista alemán, ocupó con el beneplácito del mismo el puesto de rector de la Universidad de Friburgo, dimitió voluntariamente de dicho cargo diez meses después, pronunció mientras tanto una serie de discursos de inquietante tufo, alzó repetidas veces la mano y el brazo derechos, llevó en el ojal una infame cruz, nunca se retractó ni se explicó después.

El asunto está claro. Este hombre tuvo manifiestas simpatías por el movimiento nacionalsocialista. Ni más ni menos, dicho sea de paso, que cientos de miles de otros alemanes de aquel entonces. Pero, si así fue el hombre, ¿así es también su obra? Tal vez es la cuestión, la única que de verdad interesa. Y si esta cuestión se halla obviamente en el centro de la polémica desatada, ésta sin embargo la escamotea por lo general. Curiosa situación, en efecto, pues rara vez se habrá hablado más de un pensador y menos de su pensamiento. Todo se centra en los avatares de su vida y del puñado de discursos políticos que pronunció. Y ahí, en el fondo, nadie discrepa verdaderamente. Da igual, en efecto, que los fieles discípulos de Heidegger intenten soslayar al máximo la injustificable actuación pública del maestro: están obligados a

reconocer lo manifiesto. Da igual también que quienes nunca han podido rebatir un solo pensamiento de Heidegger se ceban ahora en él exagerando, extrapolando o falsificando lo por él dicho o hecho. Para muestra un botón: leyendo el libro de Fariás, el lector se entera de que en el famoso *Discurso del Rectorado* Heidegger habría defendido textualmente "la autenticidad del pueblo ario".<sup>2</sup> El lector se queda atónito, hasta que lee, si sabe alemán, el paréntesis que Fariás, creyendo sin duda cubrirse con él, ha añadido a su traducción de la cita de Heidegger. Sorpresa: resulta que éste habla sólo de la autenticidad de la *Völkisches Dasein*, lo cual significa simplemente: la autenticidad de "la existencia" (o si se prefiere, "del hombre") "popular". De modo que no hay ahí pueblo ario alguno, sino sólo una torpe y lastimosa impostura. Pero dejémoslo. Da igual, como decía, pues no hace falta extrapolar ni falsificar nada para plantear con toda su crudeza la cuestión: bastan y sobran los dichos y hechos con los que todo el mundo, tanto los partidarios como los adversarios de Heidegger, están de acuerdo.

Y esta cuestión —la del carácter nazi o no de un pensamiento— sólo se puede plantear interrogando directamente dicho pensamiento. Verdad obvia, simple pero grullada, pero que poco se aplica en esta polémica. Es cierto que no se dejan de hacer referencias al pensamiento incriminado. ¡Pero son tan endebletes!... Todo lo que en el terreno propiamente filosófico se arguye para fundamentar el acta de acusación consiste, en efecto, en recordar los principales temas de los discursos pronunciados por Heidegger en su vida pública. Se centran dichos temas en la exaltación de lo que los románticos llamaban *el espíritu creador de un pueblo*, en la afirmación enervorecida de su tradición y de sus costumbres, en la comprensión del pueblo, de la comunidad, de la nación como principio primero, como substancia orgánica y perenne de la que todo surge y en torno a la cual

todo se organiza: el Estado, el derecho, la historia...

¡Conocidos temas románticos! Conocidos —y peligrosos— temas románticos que el nazismo, es cierto, aprovechó y utilizó, bordando en torno a ellos su burda ideología. ¡Mas no por ello osaría nadie afirmar la naturaleza nazi del pensamiento romántico en cuanto tal! Claro está que una cosa es enaltecer el "espíritu de un pueblo" un siglo antes de que Hitler tome el poder, y otra cosa es hacerlo cuando sonaban por doquier inquietantes ruidos de botas —marciales ruidos que, por supuesto, no tenían para Heidegger nada de inquietante. Más bien resultaban placenteros a quien se empecinó, no cabe duda, en ver en el nacionalsocialismo la realización de su visión romántica de la política y de la sociedad. Obvia monstruosidad, cierto, pero que deja intacto el problema. Sabemos solamente dos cosas. Sabemos que nuestro hombre tuvo evidentes simpatías personales hacia el nazismo. Y sabemos que en su breve incursión en la vida pública, es decir, en sus discursos pronunciados como rector o en otras circunstancias similares, sostuvo ideas que, aunque en sí mismas no se puedan tildar de nazis, adquirirían en aquel contexto un inquietante tufo. Ahora bien, si sabemos esto del hombre, seguimos sin saber si de su pensamiento como tal emana también —o no— semejante tufo.

¿Es posible separar tan radicalmente ambos: aquí el pensamiento filosófico, allá el ideológico; aquí el discurso que sosegadamente habla del ser, allá el que alacordeamente grita lo que se ha de ser y hacer? Entre ambos planteamientos existe una obvia diferencia de tonalidad, de registro, de propósito. ¿Pero se puede extender esta diferencia hasta el contenido mismo de ambos? Poder, lo que se dice poder, no se debería, por supuesto. Nadie debería poder incurrir en semejante dislocación. ¿Pero qué hacer si se constata que la misma se da?... ¿Se da o no se da,

pues, en Heidegger? Y si se diera, ¿cómo comprender tamaña disyunción? Sólo podremos responder tomando por fin en consideración el pensamiento filosófico de Heidegger.

¿Cuál es el rasgo determinante de este pensamiento? ¿Qué novedad esencial fluye ahí que le lleva a separarse de lo que él mismo llama "la metafísica occidental" y de su tradición milenaria? ¿Qué cosa nueva se nos dice ahí que pueda importarnos visceralmente a nosotros, hombres de las postrimerías de este siglo alucinado? Se nos dice ahí una cosa nueva y antigua, cosa sabida desde siempre, y desde siempre (salvo quizá en el arte) camuflada; se nos dice que en este mundo, en este mundo y en cualquiera, estamos solos, solos y desamparados en un mundo que carece de sostén, de base, de fundamento —pero que sin embargo está en pie: erigido y fulgurante de sentido. Nada determina lo que somos, ningún principio, ninguna substancia, ninguna idea rige y afianza lo que es.

¿Guarda la menor relación semejante mundo con el que quiso imponer a sangre y fuego el nazismo? Este pensamiento de Heidegger que por primera vez derrota los sacrosantos principios de identidad y no—contradición, que proclama el reino de la ambivalencia y de la cuestión, este pensamiento para el que nada es uno y unívoco, en que lo único indudable es la necesidad de un incesante cuestionar: este pensamiento ¿tiene algo que ver pues con el de una ideología que impone un solo e inmovible principio, proclama una sola e incuestionable verdad, afirma un solo y seguro destino?

Basta recordar en efecto lo que está en juego en el pensamiento de Heidegger para concluir que no tiene nada que ver con la ideología que tan asombrosamente él sostuvo. Pero esto no es todo, hay mucho más. Hay la siguiente pregunta: este mundo que se perfila a través de las páginas de Heidegger (no sólo de él, dicho sea de paso, sino de toda una corriente de pensamiento que va mucho más allá de él), este mundo, pues, incierto, inquieto y cambiante, inscrito en la temporalidad, marcado por la ausencia de una Causa que lo funde y de una Ley que lo ordene, este mundo ¿aparece tan sólo en la reflexión de un autor o de un grupo de autores? ¿No se da en modo alguno en la realidad? ¿No aparece

de alguna que otra manera en la historia?

Si aparece, en efecto. Ni este mundo surge de la nada, ni un Heidegger se lo saca de su sola cabeza. Este mundo tiene nombre y apellido. Se llama *modernidad*, y dentro de ésta: *democracia*. Pretender que Heidegger piensa la democracia sería, por supuesto, tan necio como afirmar que su obra piensa el nazismo. Yo no digo que Heidegger piensa la democracia. Afirmando solamente que su obra sí *la da a pensar*.

No hablo sólo de la democracia comprendida en su estricta acepción política. No me refiero ante todo al régimen político basado en el origen popular del poder, en el pluripartidismo, en la división de poderes, en la libertad de asociación, en la de expresión... Todo ello es crucial, pero todo ello no es sino manifestación —plasmación política e institucional— de otra cosa. Ninguna de estas libertades podría existir en efecto un solo instante si la libertad como tal no impregnase el aire mismo del tiempo, si no marcarse la manera de ser de todos y cada uno de nosotros, si no configurase el destino incierto y portento del mundo. *La libertad como tal...*: el hecho, en efecto, de que ninguna Ley impone su destino al mundo, ninguna Causa da razón de él, ninguna Verdad sustenta su configuración. Es cierto que una multitud de leyes, de causas, de verdades configuran, *de hecho*, nuestro mundo: ¡pero una multitud, precisamente: una múltiple y contradictoria pluralidad! Y dentro de ésta, nada se afirma, *en derecho*, como la única y suprema verdad. O si se afirmara: si en nombre de la libertad una única e intangible Verdad pretendiera legitimar y configurar al mundo, ahí mismo se acabaría la libertad. Ninguna verdad es en nuestro mundo intangible, ningún valor indudable, ningún principio incuestionable. Salvo uno: el de que todo es libremente discutible, abiertamente cuestionable. No por tolerancia, no por acomodamiento: por principio. Y principio negativo: tan vacío —y tan pleno de sentido— como la libertad misma: como la libertad que con nada se llena ni con nada se colma, como la libertad que en sí misma no es nada —como la libertad que sin embargo lo es todo. La libertad, en efecto: el otro nombre que en la modernidad recibe el ser.

Sucede sin embargo que éste no es su único nombre. La modernidad no es

tan sólo la época intrépidamente confrontada con la muerte de Dios, con la indeterminación del ser. Si el hombre moderno se aboca al abismo que de tal modo se abre, también huye desprovisto de él; al mismo tiempo que lo descubre, lo tapa y lo camufla (o lo intenta), se endiosa a sí mismo, afirma la verdad irrefutable de un Progreso que, en el Futuro, todo lo resolverá; aterrado sin duda por toda la incertidumbre que le rodea, este hombre proclama la certeza indudable de su razón, el poderío imperturbable de su cálculo, el dominio incomprometido de su técnica.

No me extenderé. La crítica que Heidegger efectúa del "mundo de la técnica" es suficientemente conocida: cada día experimentamos, junto con sus horrores tangibles, toda la vacuidad de este mundo cuya acción tecnomanipuladora de las cosas pretende constituirse en fuente misma de su sentido. Esta visión que Heidegger ofrece de la modernidad es tan conocida como justa. Si se convierte en falsa e injusta es en la medida en que de los dos componentes esenciales de la época, Heidegger sólo retiene uno. Del doble y contradictorio rostro que configura al hombre moderno, sólo observa una faz: la del hombre engreído, avasallador, pretendido centro y pilar del mundo.

Paradójica ceguera de Heidegger: pues lo que él no ve en la modernidad se asemeja profundamente a aquello mismo que él piensa a fondo: a la indeterminación del mundo, a la conmoción no nihilista de sus cimientos, a esa conmoción fundadora que él piensa sin cesar, pero como marca abstracta del ser que no se plasma en época alguna —salvo en Grecia, en esa Grecia que Heidegger idolatra, y que inventó, aunque él nunca lo recuerde, la democracia.

Paradójica ceguera, en efecto. Tal vez quepa buscar su origen en la imposibilidad de asumir esta tan profunda contradicción que configura a la modernidad. Pues si ceguera hay, no es sólo la de un autor —y de tantísimos otros! Es ante todo, aunque ello no disculpa a ningún autor, la ceguera de una época: época incapaz de sostener la decisión prueba con la que está confrontada, época que a la vez se abre y se cierra al abismo fundacional del ser, época cuyos ojos se abren ante el prodigio de un mundo que, carente de Razón, no por ello se hunde en la sinrazón; y época cuyos ojos se cierran ante este mismo

prodigio que, espeluznada, ella misma rehuye, tapa y esconde.

Nuevos y macios cimientos tratarán entonces de rellenar el abismo que irremediablemente se ha abierto. Uno de ellos es el ya referido afán de dominación técnica. Otros —infinitamente mas sangrientos— son los constituidos por el afán de dominación sin más, por la voluntad de dominio total. El totalitarismo, en efecto (ya sea nazi o comunista), no surge por casualidad en esta época. Es uno de sus hijos: hijo espurio, pero hijo al cabo: como el repulsivo de la modernidad, como el fruto podrido que brota cuando se hace radical y absolutamente imposible aceptar la ausencia de destino, el tambaleamiento del ser que estos azarosos tiempos conllevan.

Mucha entereza se precisa para ser moderno. Duro es responder al arriesgado desafío que lanzan estos tiempos desconcertantes. Pero es necesario, imprescindible: imprescindible en particular que los intelectuales no caigan

en los espejismos que, para tratar de conjurar su zozobra, la modernidad ha inventado; en los espejismos en los que, aparte de la nutrida tropa de miles de intelectuales, también cayeron (pensamos en un Ezra Pound, en un Céline, en un Sartre, en un Aragon...) tantos y tan grandes creadores. Martin Heidegger fue indudablemente uno de ellos. Sus manos están sucias. Su caso nos recuerda que los más grandes genios también son hombres: pequeños y viles como pueden serlo los hombres. Lo curioso es que de los numerosos intelectuales que se mancharon dando su apoyo al totalitarismo de uno y otro signo (la mayoría se lo dieron, es cierto, al comunismo), sólo a Heidegger se le pidan ahora tan virulentas como justas cuentas.

Es curioso. Y sobre todo lamentable, pues hubiera podido ser ésta una magnífica ocasión para plantear el problema de fondo que constituye el compromiso que algunos de los más refinados espíritus de este siglo contrajeron con

algunos de sus más refinados horrores.

#### NOTAS

<sup>1</sup> V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, París, 1967, contraportada.

<sup>2</sup> *Ibid.* pág. 176.

<sup>3</sup> Si nadie osaría hacerlo, es por dos razones esenciales que destaca R. Legros en uno de los mejores artículos publicados en este debate: porque la concepción romántica (y heideggeriana) del espíritu de un pueblo "no entraña en absoluto la idea de una superioridad natural de un pueblo sobre los demás"; y porque si tal concepción postula el culto del Estado, "alzado al rango de autoridad suprema y absoluta", dicha autoridad no encuentra su legitimidad en sí misma, sino que la extrae del derecho: derecho impuesto pues a los hombres, incuestionable e irrevocable; pero derecho en fin al que ha de supeditarse el Estado, derecho que emana de una fuerza espiritual y no, como afirma la ideología nazi, de la pura fuerza bruta de aquí. (Para todo ello, véase R. Legros, "Sur le romantisme de Heidegger", *Le messager européen*, No. 2.)

## LOS INTELLECTUALES Y LA TENTACIÓN DEL TOTALITARISMO

TZVETAN TODOROV

TRADUCCIÓN DE ULALUME GONZÁLEZ DE LEÓN

EN MAYO DE 1967, el gobierno francés decidió someter al ex-nazi Klaus Barbie a un proceso más que "público": público como pocos, para recordar a las nuevas generaciones los horrores del nazismo. Menos de un año después, alrededor del 15% de los electores franceses, es decir más de cuatro millones de personas, concedían sus votos a un partido de extrema derecha que se jacta de haber adoptado los valores del nazismo. No hay más remedio que aceptarlo: son muchos los que no sienten ya horror ante esa ideología.

En el mismo contexto de esos hechos se inscriben asimismo algunos acontecimientos más propiamente intelectuales y relacionados con el tema "el heideggerianismo y la extrema derecha". En Francia, el primero de ellos

fue justamente el "affaire Heidegger", provocado por la publicación de *Heidegger et le nazisme*, libro de Victor Farias en que se presentan los documentos disponibles sobre el compromiso político del filósofo. Le siguió el "affaire Beaufret": se descubrió de qué el interlocutor privilegiado de Heidegger entre sus seguidores franceses (el destinatario de su *Carta sobre el humanismo*) y el jefe, hasta su muerte, de la capilla de los heideggerianos ortodoxos, se había adherido en el curso de los últimos años a las tesis llamadas "revisionistas" (que niegan la existencia de las cámaras de gas). Al mismo tiempo, el "affaire de Man" daba de qué hablar en los Estados Unidos: se supo en efecto que este profesor de literatura, muerto en 1964, influyente propagador de la

filosofía heideggeriana y defensor de la "deconstrucción" —el método interpretativo nacido de aquella—, había aclamado con alegría, en 1941 y 1942, la llegada de los ejércitos hitlerianos a Bélgica, donde él residía entonces. Y queda aún por añadir a la lista anterior el "affaire Blanchot", un poco más viejo: en su libro *Legs de l'antiemitisme en France* (Denoël, 1964, Jeffrey Mehlman recuerda los compromisos antisemitas que Maurice Blanchot, crítico literario de disciplina heideggeriana, contrajo entre 1936 y 1938.

¿Pero por qué hablar de "affaires"? Heidegger, Blanchot y de Man están lejos de ser los únicos que se adherieron a tal o cual aspecto de la doctrina fascista entre 1933 y 1945; y tal vez pequeños de presumidos al condenar hoy a

esos autores: es fácil ser heroico a distancia. Lo que sucede es que es otro el problema: no tratamos de estigmatizar una vez más a los culpables, sino de interrogarnos sobre la significación de nuestro pasado reciente. Un punto sobre el cual está lejos de reinar el acuerdo. Acompañaron y siguieron a la obra de Farias otros diez libros por lo menos dedicados al mismo asunto y centenares de artículos publicados en revistas o periódicos, sin hablar de que ese debate propició más de una irrupción de la propia filosofía en las pantallas de los televisores. El affaire Heidegger se convirtió en una especie de affaire Dreyfus en miniatura. Y, para resumir la situación, contrariamente a lo que se hubiera podido esperar la mayoría de los intelectuales franceses se esmeraron en defender a Heidegger y a los suyos; y esta defensa es la que sigue resultando un problema. ¿En qué consiste, cuál es su significado? ¿Y de qué malestar es síntoma?

#### LAS ESTRATEGIAS DE EXCULFACIÓN

Para tratar de ser más claros, comenzaremos por ver cuáles son las principales estrategias utilizadas por los apologistas de los heideggerianos.

1. *La negación de los hechos.* La estrategia más simple consiste sin duda en negar en bloque los hechos, cualesquiera que sean las pruebas aportadas por el adversario. Tal es la estrategia a la que recurrieron continuamente los "revisionistas". El propio Beaufreret declaraba en 1984 que Heidegger no había incurrido nunca en ningún acto reprochable y que el enjuiciamiento político de su filosofía era "una conspiración de mediocres en nombre de la mediocridad". El libro de Farias fue tratado a su vez de "vergonzosa falsificación" y de "denuncia calumniosa". La respuesta a estas invectivas no puede, sin embargo, ser más sencilla: está en los documentos que Farias reunió (lo cual explica sin duda que haya tenido tantas dificultades para conseguir que le publicaran ese libro). Es un hecho que Heidegger se adhirió al nacionalsocialismo. En cuanto a de Man, sugirió la deportación como "solución al problema judío", y celebró no sólo el advenimiento de Hitler sino "la conducta irreprochable de unos invasores altamente civilizados" (los soldados alemanes en Francia). Y Blanchot alentó el rechazo de los judíos, a los

que entonces se confundía con los bolcheviques. Los hechos son irrecusables.

2. *La separación entre hombre y obra.* Entre los seguidores de esta estrategia, hay quienes actúan probablemente con buena fe: tal es el caso de ciertos críticos de Heidegger, o de Blanchot, o de de Man, que se limitan a reprochar a estos autores el no haberse arrepentido públicamente después de la guerra, el haber tratado de minimizar o de disimular su compromiso anterior —reproche que se funda obviamente en la sola biografía del individuo e ignora toda relación entre vida y pensamiento. Entre sus defensores, esta estrategia se convierte en una especie de *Contre Sainte-Beuve* superlativo: el hombre *contra* la obra. Pero la encarnación de una doctrina en la vida de su creador no es, evidentemente, más que una de tantas relaciones posibles entre las ideas y el mundo. No debemos caer aquí en simplificaciones radicales: ni considerar, como ciertos marxistas, que los comportamientos producen ideas con la misma monotonía que un manzano sus manzanas, ni rechazar toda relación entre las doctrinas y los actos. Entre esos dos extremos, se abre un espacio para establecer relaciones más matizadas que tomen en cuenta compatibilidades e incompatibilidades, condiciones favorables y desfavorables. No podría atribuirse al solo azar el hecho de que la mayoría de los heideggerianos se hayan situado, entre 1933 y 1945, en las filas de la extrema derecha: las ideas promovidas por Heidegger y los seguidores de su pensamiento tuvieron que constituir, a lo menos, un terreno propicio para el florecimiento de tales comportamientos. La democracia, por su parte, no se define por una tolerancia indiferente a toda clase de ideas: es afín al diálogo y no a la violencia, a la argumentación racional y no a la adoración de un *Führer* carismático, a la acción voluntaria y no a la sumisión fatalista a las tradiciones, a las ideas de universalidad y de igualdad y no al culto de los particularismos.

El libro de Karl Löwith *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (Hachette, 1988), escrito en 1940 pero inédito hasta nuestros días, resulta particularmente esclarecedor en lo que respecta a la relación que nos interesa. El autor relata en él su experiencia como discípulo de Heidegger que es, por añadidura, judío; y como todo verdadero filósofo presta particular atención a las

implicaciones políticas de las ideas filosóficas —entre éstas, las que más preciosas le habían parecido en un tiempo. Contra sus propias convicciones de entonces, aprendió después que el culto del "vivir peligrosamente" conduce, "por numerosos rodeos y sin embargo en línea recta, de Nietzsche a las frases heroicas de Goebbels". Nos hace ver la medida en que poetas y escritores como Spengler, George o Gundolf, preparaban el terreno para el triunfo del fascismo aun cuando, como individuos, sintieran repulsiva la vulgaridad de Hitler y se negaran a dar a éste su apoyo. Nos recuerda que lo que perdió a los alemanes en aquellos años sombríos fue precisamente la tradición por la que se disocia a las ideas abstractas de los hechos particulares. Löwith llega así a la difícil humildad de reconocer que, en su juventud filosófica, había contribuido a la "deshumanización de lo humano" —a la destrucción de todo aquello a que se aferraría más tarde.

3. *La inexistencia de la verdad y de la justicia.* Esta tercera estrategia, comparable a una suerte de magia por simpatía, consiste en defender a los creadores del deconstructivismo mediante la aplicación del propio método deconstructivista. La verdad y la justicia absoluta no existen, y nos vemos confinados, siempre y necesariamente, al espacio de la ilusión del lenguaje. Las tentativas de escapar a la ilusión en busca de mayor claridad no hacen sino sumirnos más en ella. Renunciamos a condenar el pasado; esto equivaldría a hacernos la ilusión de que el porvenir puede ser diferente. Y, como se sabe, todo proyecto político es potencialmente totalitario.

En la noche de la desconstrucción, todos los gatos son decididamente pardos. Pero no nos quedemos en juegos de palabras: es posible que la verdad absoluta no exista, y sin embargo la exterminación de los judíos no es una suposición sino una verdad innegable; el bien absoluto no es sin duda cosa de este mundo y sin embargo, así como el mal se manifiesta en las denuncias que hacía Heidegger de sus colegas "judaiizados", el bien se manifiesta en lo que hicieron otros para salvarles la vida. La actitud en apariencia humilde de los deconstructivistas (no hay certidumbre acerca de nada) me parece encubrir en realidad un extraordinario desprecio por todos aquellos que aspiran a un poco más de justicia y de

verdad. Los partidarios de Dreyfus y sus enemigos, los prohiberianos y los antihitlerianos adolecían por lo tanto de la misma tara, y la única actitud juiciosa es la de no tomar partido nunca. Así, de Man se habría dado cuenta de que su compromiso político era un error, y habría deducido de ello que todos los compromisos políticos son erróneos. ¿No es ésta una manera un poco fácil de exculpase? *Errare humanum est*: ¿quién podría pretender que se hubiera mostrado irreprensible en circunstancias igualmente difíciles? Pero de allí a pensar que es inhumano distinguir lo que es error de lo que no lo es, hay una enorme diferencia.

4. *La incoherencia de la doctrina.* Hay por último una estrategia que no consiste ya en señalar la separación entre el hombre y la obra sino sólo la que existe entre dos partes de una misma obra, de las cuales únicamente una permitiría establecer una relación entre obra y hombre. Se sugiere, por ejemplo, que el compromiso nazi de Heidegger podría explicarse por la presencia en su pensamiento de vestigios de la filosofía europea clásica: lo criticable estaría entonces en esos vestigios y no en la aportación original de Heidegger a la filosofía. Resulta curiosa esa condescendencia con la que se pretende que autores como los aquí cuestionados no se habrían dado cuenta de su propia confusión. Creo permisible dudar de que espíritus tan agudos hayan sido capaces de tal distracción, cuando el propio Heidegger afirmaba que su compromiso político estaba ligado a la esencia misma de su filosofía. Es cuestionable, también, la supuesta evolución de ciertos autores en el tiempo: si entre 1937 y 1967 se da en Blanchot lo que parece ser un cambio radical de ideología —ya que pasa de la extrema derecha a la extrema izquierda—, hay que reconocerle el mérito de la continuidad: los valores rechazados son, invariablemente, los democráticos.

#### LA POLÍTICA DE LOS INTELLECTUALES

Los heideggerianos de los años 1933-45 adoptaron con febril entusiasmo las más extremistas ideas políticas. Sobra decir que no se trata de un caso aislado: tanto antes como después de la guerra, un número de intelectuales probablemente superior al de ellos se entregaron en cuerpo y alma a una u

otra variante del marxismo —estalinismo, trotskismo, maoísmo, castrismo... Si añadimos a esta lista algunos casos aislados, como el apyo —por efímero que haya sido— dado al régimen de Khomeini por Michel Foucault, descubrimos que el conjunto de partidarios de aquellas tendencias y otras por el estilo —que no eran por cierto las únicas existentes— representa una fuerte proporción del número total de intelectuales. Estamos ante un auténtico enigma: mientras que las grandes mayorías, desde hace doscientos años, han optado en los países occidentales por la democracia, los intelectuales, que son en principio el sector más ilustrado de la población, han preferido sistemáticamente a los regímenes violentos y tiránicos. Si ellos solos hubieran tenido en esos países el privilegio del voto, viviríamos hoy bajo algún régimen totalitario y ya no tendríamos necesidad de votar! ¿Cómo es posible que el grueso de una población tenga un criterio político más juicioso que el de su élite? ¿Y cómo explicarse que a los intelectuales de hoy les cueste tanto digerir el pasado de sus antecesores? ¿Por lo difícil que resulta para cualquiera someterse a sí mismo a un examen de conciencia y rechazar lo que antes apreció? ¿O es necesario buscar una explicación global, dar con razones por así decirlo estructurales?

Tales razones, de existir, tienen que estar relacionadas con los principios fundamentales de nuestras sociedades. Y el principio que aquí nos interesa es el de la autonomía: esas sociedades se piensan autoconstituidas; tanto el individuo como la colectividad tienen en ellas el derecho de erigir sus propias normas. En ese contexto, la crítica de las normas existentes es una función esencial de la vida común; y los intelectuales sienten que encarnan a esa crítica. Precisamente porque el camino escogido por las mayorías es la democracia, se piensan obligados a poner a esta última en tela de juicio. Desde ese punto de vista, el heideggerianismo de hoy viene simplemente a tomar el relevo de un marxismo agotado; y, por esta misma razón, puede en adelante ser de izquierda. De aceptar esta interpretación, esbozada por Ferry y Renaut (en *Heidegger et les Modernes*), veríamos también de dónde podría venir la solución del problema: los intelectuales no están obligados a renunciar a su función crítica, pero podrían

ejercerla en nombre de la propia modernidad en vez de situarse al margen de ella y de rechazarla en bloque. El proyecto democrático no se ha visto plenamente realizado, y se ha comprometido a menudo aceptando alianzas dudosas; es posible por lo tanto criticar a los países democráticos a partir de su propio ideal.

También podríamos afirmar —para decir una vez más las cosas de otra manera— que desde la desaparición de las normas exteriores el modelo del arte parece estar cobrando una importancia creciente, ya que el arte es concebido según el modelo de la autonomía. Un resultado de lo anterior es que los intelectuales, los escritores, los artistas hayan comenzado a aplicar criterios estéticos en el dominio de la ética o en el de la política. Se ha llegado a exigir que los proyectos políticos, como las obras de arte, sean conmovedores, innovadores al máximo, capaces de proporcionar una experiencia intensa. Pero, en ese dominio, la audacia del pensamiento no resulta forzosamente atractiva; no es el extremismo sino la moderación lo que confiere valor moral a un proyecto político. Esta estetización de la política es evidente en los regímenes totalitarios; pero, de manera más disimulada, también se lleva a cabo en la vida diaria de las democracias. Las difuntas verdades reveladas no pueden ser reemplazadas por la belleza sino por un consenso nacido del diálogo, lo cual requiere algún esfuerzo.

Seducidos por la belleza de las ideas, los intelectuales deciden demasiado a menudo que las realidades correspondientes *deben* ser igualmente bellas —hasta que un día se encuentran cara a cara con un fascismo o un comunismo reales. Cuántos extravíos podrían ahorrarse si aceptaran seguir, por principio, el camino inverso: si se adhieren a una convicción únicamente cuando están dispuestos a asumir las consecuencias que eso pudiera tener en sus vidas. Hay días en que todos los sueños están permitidos.

